Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

I. díl

DE DEO UNO

O Bohu jednom

1993

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

I. kapitola

Přirozená poznatelnost Božího bytí

§ 1. Možnost přirozeného poznání Boha ve světle nadpřirozeného zjevení

1. Dogma

Teze: **Bůh, náš stvořitel a Pán, může být poznán s jistotou z věcí stvořených přirozeným světlem rozumu.** (De fide.)

I. Vatikánský koncil definoval: Si quis dixerit, Deum unum et verum, creantem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. D. 1806; srv. 1775, 1391). II. Vat. Lum. g. 6.

Definice Vatikánského koncilu vyzdvihuje tyto momenty:

a) Objektem našeho poznání je jeden prvý Bůh, náš Stvořitel a Pán, tedy osobní Bůh, mimo svět.
b) Subjektivním principem poznání je přirozený rozum, ve stavu padlé přirozenosti.
c) Prostředkem poznání jsou věci stvořené.
d) Poznání skrze ně je poznáním jistým.
e) Uvedené poznání Boha je možné, není však cestou jedinou poznání Boha.

2. Důkaz z Písma sv.

Podle svědectví Písma sv. lze poznat Boží bytí:

a) Z přírody: Moudr. 13,1-9, v. 5: „Neboť z velikosti a krásy tvorů lze srovnáním (analogos) vypátrat Tvůrce."

Řím 1,20: „Vždyť neviditelné jeho vlastnosti lze od stvoření světa vidět a poznat ze stvořených věcí - a to i jeho věčnou moc i Božství - takže nemají omluvy..."

Oběma citáty dokázané poznání Boha je přirozeným, jistým, prostředečným a snadno dostupným poznáním.

b) Ze svědomí: Řím 2,14 n.: „Když totiž pohané, kteří nemají zákona, plní z přirozeného popudu předpisy zákona, jsou, ač nemají zákona, sami sobě zákonem. Dávají najevo, že uznávají od přirozenosti, tedy bez nadpřirozeného zjevení, podstatný obsah starozákonních příkazů. Do jejich srdcí je vložen zákon, jehož závazná moc poukazuje na Nejvyššího zákonodárce.

c) Z dějin: Skut 14,14-16,17,26-29. Sv. Pavel ukazuje ve své řeči v Lystře a na Areopagu v Aténách, že Bůh prokazuje ustavičná dobrodiní i pohanským národům a že je lehce dosažitelný, protože je každému z nás blízko; „neboť v něm žijeme a dýcháme i trváme" (17,28).

3. Důkaz z tradice

Otcové vyzvedají vzhledem k výrokům Písma sv. možnost a snadnost přirozeného poznání Boha. Srv. Tertulián, Apol. 17: „Ó, svědectví duše, která od přirozenosti je křesťanská" (O testimonium animae naturaliter christianae). Řečtí Otcové dávají přednost kosmologickým důkazům jsoucnosti Boha, které vycházejí z vnější zkušenosti. Otcové latinští pak dávají přednost důkazům psychologickým, které vycházejí ze zkušenosti vnitřní. Srv.: Theophilus z Antiochie, Ad Autolycum I, 4-5:

„Vše stvořil Bůh z ničeho, aby z jeho děl byla poznána a pochopena jeho velikost. Jako totiž duše není v člověku vidět, protože pro lidi je neviditelná, ale pohybem těla se poznává, tak také nemůže být Bůh viděn lidskýma očima, prozřetelností však a jeho skutky poznán být může. Jako totiž při pohledu na loď, která pluje po moři a směřuje k přístavu, dojde se zřejmě k myšlence, že je na ní kormidelník, který ji řídí, tak také musíme myslet, že Bůh je ředitelem vesmíru, i když není viděn tělesnýma očima, protože ho nemohou postřehnout." Srv. Ireneus, Adv. haer. II 9,1; Jan Zlatoústý, In ep. ad Rom. hom. 3,2:

4. Vrozená idea Boha?

S odvoláním se na Otce, učili mnozí katoličtí teologové, jako Ludvik Thomasinus, Heinrich Klee, Anton Staundenmaier, Johannes von Kuhn, že idea Boha se nezískává logickým uvažováním ze zkušenosti, ale že je lidem vrozena (idea innata). Za jisté označovali mnozí Otcové, jako Iustin (Apol II 6) a Klement Alexandrijský (Strohm. V 14,133,7) poznání Boha jakožto „naroubované" (emfytos), „nenaučené" (adidaktos), „od sebe naučené" (autodidaktos), (automathes) nebo jako „věno duše" (animae dos; Tertullian, Adv. Marc. I 10). Jan Damascenský praví: „Poznání Božího bytí je jím všem od přirozenosti vštípeno" (de fide orth. I 1). Protože však titíž Otcové učí, že poznání Boha získáváme pozorováním přírody, není podle jejich pojetí idea Boha jako taková vrozena, nýbrž schopnost lehce a do určité míry spontánně poznat Boží bytí z jeho skutků. Srv. Sv. Tomáš, In Boethium De Trinitate q. 1 a 3 ad 6: eius cognitio novis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.

§ 2. Možnost důkazu jsoucnosti Boha

Teze: **Boží bytí lze dokázat pomocí kauzálního (příčinného) úsudku.** (Sententia fidei proxima.)

Tradicionalisté E. Bautain (+ 1867) a A. Bonneti (+ 1879) pohnáni učitelským úřadem Církve k zodpovědnosti, podepsali větu, že logická úvaha může dokázat s jistotou existenci Boha: ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei. D 1622, 1650.

Papež Pius X. doplnil vatikánskou definici přirozeného poznání Boha v anti-modernistické přísaze (1910) bližším určením, že Boží bytí může být rozumem formálně dokázáno pomocí kauzálního účinku: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea, quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse. D 2145.

Možnost důkazu jsoucnosti Boha vyplývá:

a) Z dogmatu o přirozené poznatelnosti Boha, neboť důkaz jsoucnosti Boží se liší od základního poznání Boha pouze tím, že důvod poznání je předložen vědeckou formou.

b) Ze skutečnosti, že teologové od dob Otců uváděli důkazy pro existenci Boha. Srv. Aristides, Apol I, 1-3; Theophilius Antioch., Ad Autolycum I 5; Minutius Felix, Octavius 17, 4 ff; Augustinus, De vera religione 30-32, Cong. X 6; XI 4; Jan z Damašku, De fide orth I 3.

Scholastika se svými velkými představiteli přidržovala neochvějně dokazatelnosti Božího bytí. Scholastické důkazy existence Boží našly svou klasickou formulaci v dílech sv. Tomáš Akv. (Summa Theolog. I 2,3; Summa contra Gentiles I 13). Teprve v pozdní scholastice počali vlivní zástupci nominalismu (Vilém Ockham, Mikuláš z Autrecourt, Petr d Ailly) následkem svého skepticismu pochybovat o jistotě důkazů existence Boží.

Důkazy jsoucnosti Boha se opírají o absolutní platnost principu kausality, který formuluje sv. Tomáš takto: „Omne, quod movetur, ab alio movetur (Moveri = přechod možnosti do skutečnosti). Zatímco Kant pod vlivem Davida Humese omezuje platnost důkazu na sféru zkušenosti, odůvodňuje sv. Tomáš jeho transcendentální platnost přesahující sféru zkušenosti odvoláním se na princip kontradikce (Summa theol. I 2,3).

§ 3. Bludy o přirozené poznatelnosti Boha

1. Tradicionalismus

Tradicionalismus, který vznikl jako reakce na racionalismus osvícenské doby, vychází z názoru, že Bůh předal v jakémsi obsáhlém prazjevení současně s řečí souhrn náboženských a mravních základních pravd, které předáváním byly lidstvu vštípeny. Všeobecné mínění (raison général) nebo obecný smysl (sens commun) zaručují nefalšované podání původního zjevení. Jednotlivec je přijímá ústním poučením. Rozumu se odpírá schopnost dosáhnout sám od sebe poznání Boží existence (skepticismus). Poznání Boha je jako každé náboženské a mravní poznání poznáním víry: Deum esse traditur sive creditur. Hlavními zástupci tradicionalismu v jeho přísné formě jsou: L. G. A. de Bonald, F. de Lammenais a L. E. Bautain; v jeho umírněné formě ho zastupovali A. Bonnetti a G. Ventura. Církevně byl odsouzen Řehořem XVI. (D 1622/27), Pius IX. (D 1649/52) a Vatikánským koncilem (D 1785 n., 1806).

Semitradicionalismus lovaňské školy (G. C. Ubags + 1875) sice přiznává, že přirozený rozum může poznat s jistotou existenci Boží pozorováním věcí přirozených, avšak pouze za předpokladu, že do sebe přijal poučením ideu Boha pocházející z prazjevení.

Tradicionalismus nutno odmítnout z filozofických a teologických důvodů:

a) řeč nevytváří pojmy, nýbrž jejich znalost předpokládá,
b) přijetí zjevení předpokládá rozumově znalost zjevujícího a pevné přesvědčení o pravdivosti jeho svědectví.

2. Ateismus

Systémy agnosticismu, skepticismu a kriticismu popírají jistou poznatelnost a dokazatelnost existence Boha, ale mohou být přesto spojeny s vírou v existenci osobního Boha. Stojí na stanovisku: Ignoramus et ignorabimus (skeptický ateismus).

Negativní ateismus je nezaviněná neznalost Boží existence. Pozitivní ateismus (materialismus, panteismus) popírá přímo existenci nadsvětové, osobní Božské bytosti. Byl zavržen I. Vatikánským koncilem D 1801 - 03.

Co se týká možnosti ateismu, je jisté, že jsou ateistické systémy (materialismus, panteismus) a praktičtí ateisté, tj. lidé, kteří žijí tak, jako by nebyl žádný Bůh. Možnost, že jsou také subjektivně přesvědčenými teoretickými ateisty, je založena na

duchovní a mravní slabosti člověka a na skutečnosti, že důkazy jsoucnosti Boha nejsou bezprostřední, ale prostředně evidentní. Protože však poznání Boha lze snadno získat pozorováním přírody a z pozorování duševního života, není možno trvale udržet poctivé a vší pochybnosti prosté přesvědčení o neexistenci Boží. Nezaviněná a nepřekonatelná nevědomost ohledně Božího bytí je vzhledem k lehkosti přirozeného poznání Boha, dokázané Písmem sv., tradicí u normálně vyvinutého dospělého člověka na delší dobu nemožná. Srv. Řím 1,20: Ita ut sint inexusabiles.

3. Kantův kriticismus

Zatímco Kant ve svém předkritickém období uznával možnost důkazů jsoucnosti Boží a sám rozvinul ideologický důkaz Boží existence (srv. r. 1763 vydaný spis „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes"), popíral ve svém kritickém období všechny důkazy existence Boha (srv. v r. 1781 vydanou „Kritik der reinen Vernunft").

Předmětem teoretického rozumu je podle Kanta pouze svět, jak se nám jeví; nadsmyslové je z něho odstraněno. Platnost principu kausality je omezena na věci smyslové. Aby potřel jednotlivé důkazy Boží existence, pokoušel se Kant dokázat, že všechny směřují zpět k ontologickému argumentu tím, že z pojmu nejreálnější bytosti usuzují na její existenci skutečnou. Současně se však Kant přidržel Božího bytí a označil je jako postulát praktického rozumu.

Kantova filozofie měla rozhodný vliv na protestantskou teologii 19. stol. Z hlediska Kantovy nauky poznání odmítlo racionální odůvodnění náboženství a tím i intelektuální důkazy Božího bytí a učilo, že náboženské pravdy nejsou chápány rozumem, nýbrž náboženským citem, který touží po Bohu a v němž Boha prožíváme.

Na tomto subjektivním náboženském základu se zakládá víra. Následkem je ostré oddělení sfér vědy a víry (Jacobi, Schleiermacher, Ritschel, A. Harnack).

4. Modernismus

Teoretickým podkladem modernismu je agnosticismus, podle něhož je lidské rozumové poznání omezeno na svět zkušeností. Náboženství vzniká podle něho z principu vitální imanence (imanentismus), tj. z potřeby Boha, přebývajícího v duši člověka. Náboženské pravdy jsou zahrnuty do ustavičného substancionálního vývoje následkem všeobecného pokroku kultury (evolucionismus).

5. Pozitivismus

(L. Wittgenstein)

II. kapitola
Nadpřirozená poznatelnost Božího bytí

§ 4. Boží bytí jako předmět víry

1. Dogma

Teze: **Boží bytí není pouze předmětem přirozeného rozumového poznání, nýbrž také předmětem nadpřirozené víry.** (De fide)

V čele církevních vyznání víry stojí základní článek víry: Credo in unum Deum. I. Vatikánský koncil učí: Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia Creditet confitetur, unum esse Deum. D 1782. Popírání existence Boha prohlašuje za blud. D 1801.

Podle Žid 11,6 je víra v Boží existenci nezbytnou podmínkou spásy: Bez víry však se nelze líbit Bohu, neboť ten, kdo přistupuje k Bohu, musí uvěřit, že (Bůh) je a že odplácí těm, kteří ho hledají." Avšak pouze nadpřirozená víra ve Zjevení má spasitelnou moc. Srv. D 798, 1173.

Nadpřirozené zjevení Boží existence potvrzuje přirozené poznání Boha a působí, že Boží bytí může být poznáno lehce, s pevnou jistotou a bez přimíšení bludu (D 1786: ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore - relativní nebo morální nutnost zjevení). Srv. Summa theol. I 1,1; Summa contra Gent. I,4.

2. Věda a víra ohledně téhož předmětu

Je sporná otázka, zda jedna a táž osoba může mít o Božím bytí současně vědomost i víru. Mnozí významní scholastičtí teologové (Alexander z Hales, Bonaventura, Albert Veliký) a četní novější teologové (Suarez) ji potvrzují, protože formální objekt je rozdílný (přirozený vhled - Božské zjevení - a protože oba akty, případně habitus patří k různým řádům bytí (Přirozenost - milost). Naproti tomu sv. Tomáš učí: „Je nemožné, aby jedna a táž pravda byla od téže osoby věděna a věřena": impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum (Summa theol. 2 II I,5).

Jako důvod uvádí, že s věděním spojený jasný vhled do pravdy nemůže spolu existovat s nejasností víry. Je však možné, aby táž pravda byla od jedné osoby věděna, od druhé věřena. Podle učení sv. Tomáše je také možné, aby týž člověk měl současně přirozenou vědomost o bytí Boha jakožto původce přirozeného řádu a nadpřirozenou víru o bytí Boha jakožto původce napdřirozeného řádu, protože nadpřirozená víra obsahuje pravdy, které v přirozeném vědění nejsou obsaženy. (Rozdílnost materiálního objektu). Srv. Summa theol. 2 II 1,5.

BOŽÍ PODSTATA

I. kapitola
Poznání Boží podstaty

§ 5. Přirozené poznání Boží podstaty ve vezdejším světě

Protože poznání bytí nějaké věci není možné bez nějakého poznání jeho přirozenosti, je tedy s poznáním Božího bytí vždy spojeno také jisté poznání Boží podstaty. Každý jednotlivý důkaz jsoucnosti Boží odhaluje určitou dokonalost Boží podstaty. Přirozeně dosažitelné poznání Boha se prohlubuje a rozšiřuje nadpřirozeným zjevením.

1. Povaha přirozeného poznání Boha ve vezdejším životě

a) Prostředečné poznání

Přirozené pozemské poznání Boha není bezprostřední, intuitivní, nýbrž prostředečné, abstraktní, protože je zprostředkováno poznáním stvořených věcí. (Sententia certa.)

V rozporu s učením Církve je ontologismus (Malebranche + 1715, Gioberti + 1852, Rosmini + 1855), který učí, že máme již na zemi od přirozenosti bezprostřední, intuitivní poznání Boha a že ve světle bezprostředního poznání Boha poznáváme mimobožské věci. Řád poznání musí odpovídat řádu bytí. Bůh jako první bytí musí proto být také prvním předmětem poznání: Primum esse ontologicum debet esse etiam primum logicum (Gioberti).

Ontologismus je neslučitelný s učením všeobecného koncilu ve Vienne (1311-12), podle něhož duše potřebuje k bezprostřednímu poznání Boha nadpřirozeného světla slávy (D 475). Sv. Officium zavrhlo r. 1861 a 1887 více ontologistických vět (D 1659n., 1891n.).

Písmo sv. dosvědčuje na jedné straně, že přirozené poznání Boha je zprostředkováno stvořenými věcmi (Srv. Moudr. 13,1: operibus attendentes; Řím 1,20: per ea, quae facta sunt), na druhé straně učí, že žádný člověk na zemi není v stavu bezprostředně patřit na Boha, že patření na Boha je naopak vyhrazeno onomu světu. Srv. 1 Tim 6,16: „On jediný přebývá... v nepřístupném světle. Nikdo z lidí ho nikdy neviděl a ani uvidět nemůže." 1 Kor 13,12: „V tomto životě všecko vidíme jako v zrcadle, nejasně, ale jednou to uvidíme tváří v tvář."

Ontologismus je v rozporu s naším vědomím. Ve svých důsledcích vede k panteismu a racionalismu. Ontologisté se neprávem odvolávali na učení sv. Augustina o „cognitio in rationibus aeternis", protože sv. Augustin hlásá nepochybně prostředeční poznání Boha, které vychází z pozorování lidského duševního života nebo okolního světa a směřuje k Bohu.

b) Analogické poznání

Poznání Boha pozemské není vlastní poznání (cognitio propria), nýbrž analogické poznání (cognitio analogica). (Sententia certa.)

Zatímco vlastní poznání zachycuje předmět jeho vlastním obrazem poznání (per speciem propriam) nebo bezprostředním patřením, zachycuje analogické poznání předmět cizím obrazem poznání (per speciem alienam). Při poznání Boha z naší strany aplikujeme pojmy získané ze stvořených věcí na Boha a na základě jisté podobnosti a zaměření stvořených věcí na Boha, jakožto jejich účinné a vzorové příčině.

Vztah podobnosti mezi Tvůrcem a tvorem, který ovšem stojí proti ještě větší nepodobnosti (nekonečný - konečný), tzv. analogie bytí (analogia entis), K. Barthem ostře odmítnutá jako „Antikristův vynález"), je podkladem veškerého přirozeného poznání Boha. Srv. Moudr. 13,5.

2. Metoda přirozeného poznání Boha z naší strany

Poznání Boha z naší strany se uskutečňuje, jak již učil Pseudo-Dionysius Areopagita trojí cestou: přisvědčení, popření a stupňování.

a) Via affirmationis seu causalitatis (thesis) vychází z úvahy, že Bůh je účinnou příčinou všech věcí a že účinná příčina v sobě obsahuje veškerou dokonalost účinku. Z toho plyne, že Bůh, původce všech stvořených věcí, má veškerou pravou dokonalost tvorů. Čisté dokonalosti jsou Bohem formálně vypovídány. Smíšené dokonalosti, které ve svém pojmu obsahují něco konečného, jsou mu připisovány pouze v přeneseném smyslu (metaforicky nebo antropomorficky).

b) Via negationis (afairesis) upírá Bohu každou neodokonalost, která je v tvorech, rovněž tak každé omezení, které lpí na dokonalosti tvorů a které je odůvodněno konečností stvořených věcí. S popřením nedokonalosti je věcně spojeno přisvědčení a dokonce stupňování (např. nekonečný = bohatý bez konce).

Pod vlivem negativní novoplatonské teologie užívají jednotliví Otcové formulací jako: „Bůh není substance, není život, není světlo, není smysl, není duch, není moudrost, není dobrota" (Pseudo-Dionysius, Myst. theol. č. 3). Nechtějí tím tyto dokonalosti Boha odříci, nýbrž vyjádřit, že nezáleží Bohu stejným způsobem jako tvorům, nýbrž nekonečně vyšším způsobem.

c) Via eminentiae (hyperoche) stupňuje dokonalosti tvorů při jejich přenesení na Boha do nekonečna.

Tyto tři cesty poznání Boha se vzájemně doplňují. K potvrzení jedné dokonalosti musí vždy přistoupit její stupňování a k oběma pak popření každé nedokonalosti. Srv. Sir 43,29; Jan Damascenský, De fide orth. I.12.

3. Nedokonalost poznání Boha z naší strany

Boží podstata je člověku nepochopitelná. (De fide.)

Poznání Boha z naší strany se skládá z mnoha nepřiměřených pojmů a pro toto složení je nedokonalé. IV. lateránský koncil (1215) a I. Vatikánský koncil nazývají Boha nepochopitelným (incomprehensibilis), koncil lateránský též „nevýslovným" (ineffabilis), D 428, 1782. Srv. Jer 32,19: Magnus consilio et inprehensibilis cogitatu: Řím 11,33: „Jak neproniknutelná jsou jeho rozhodnutí a neprobadatelné způsoby jeho jednání."

Otcové, zvláště Basilius, Řehoř Nysenský, Jan Zlatoústý obhajují nepochopitelnost Božské podstaty poukazem na nekonečnost a vznešenost Boha nade všechny tvory proti eunomiánům, kteří předpokládali vyčerpávající (adekvátní, comprehensivní)

poznání Boha z naší strany. Sv. Augustin praví: „Pravdivější než naše řeči o Bohu je naše myšlení o něm a pravdivější než naše myšlení je jeho Bytí" (Verius enim cotitatur Deus quam dicitur et verus est quam cogitatur; De Trin. VII 4,7). Komprehensivní poznání Boha má pouze Bůh, neboť nekonečné bytí může plně být pochopeno pouze nekonečným intelektem. Srv. Summa theol. I 12,7: „Bůh, jehož bytí je nekonečné, je nekonečně poznatelný. Žádný stvořený rozum nemůže Boha poznat nekonečným způsobem."

4. Pravdivost poznání Boha z naší strany

Ačkoliv poznání Boha z naší strany je nedokonalé, je přece pravdivé, protože Bůh skutečně vlastní jemu přisuzované dokonalosti a protože jsme si vědomi analogického charakteru našeho poznání a našich výpovědí o Bohu.

§ 6. Nadpřirozené poznání Boží podstaty na onom světě

1. Skutečnost bezprostředního nazírání na Boha

Blažení v nebi mají bezprostřední, intuitivní poznání Božské podstaty. (De fide.)

Papež Benedikt XII. definoval v dogmatické konstituci „Benedictus Deus" (1336): vident (sc. animae sanctorum) divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente. D 530. Unijní koncil ve Florencii (1438/45) určil takto předmět poznání Boha na onom světě: intueri (s.c. animas sanctorum) clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est (D 693).

Nejdůležitějším průkazným místem z Písma sv. je 1 Kor 13,12, kde apoštol proti záhadnému a částečnému poznání Boha na tomto světě staví bezprostřední a jasné poznání Boha na onom světě: „V tomto životě všechno vidíme jen jako v zrcadle, nejasně, ale jednou budu poznávat dokonale, podobně, jak Bůh poznává mne." Sv. Jan popisuje budoucí stav, který se na zemi připravuje Božím dětstvím, těmito slovy: „Víme však, že až se On ukáže, budeme mu podobni; budeme ho totiž vidět tak, jak je." (Videbimus eum, sicuti est; 1 Jan 3,2). Srv. Mt 5,8; 18,10; 2 Kor 5,7.

Starší Otcové učí prostými slovy Písma sv., že andělům a svatým náleží skutečné patření na Boha tváří v tvář. Srv. Ireneus adv. haer. IV 20,5; V 7,2.

Od pol. IV. stol. se zdá, jakoby někteří otcové, jako Basilius Vel., Řehoř Nys., Jan Zlatoústý stavěli do pozadí možnost bezprostředního patření na Boha. Příslušné výroky lze však vysvětlit z protikladu k Eunomiovi, který tvrdil, že již na tomto světě je bezprostřední, komprehensivní poznání Božské podstaty. Naproti tomu Otcové zdůrazňují, že poznání Boha z naší strany je prostředečné a na onom světě je sice bezprostřední, ale inkomprehensivní. Sv. Jan Zlat. srovnává patření na Boha na onom světě s pohledem na proměněného Krista na hoře Tábor a praví: „Co teprve řekneme, až se objeví sama skutečnost, až se otevře palác a bude dovoleno hledět na samého krále, nikoliv již ve víře, nýbrž v nazírání" (Ad Theodorum lapsum I 11).

Pro tělesné oko, i když v proměněném stavu, je Bůh neviditelný, protože Bůh je čistý duch, tělesné oko však může patřit pouze na hmotné předměty. Augustin, Ep 92 a 174; Summa theol. I 12,3.

2. Předmět bezprostředního patření na Boha

Bezprostřední patření na Boha přesahuje přirozenou schopnost poznání lidské duše, je tedy napřirozené. (De fide.)

Koncil ve Vienne (1311-12) zavrhl bludné učení bekhardů a bekyň: Quod anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. D 475.

Podle všeobecného učení teologů je bezprostřední patření na Boha pro každý stvořený intelekt nadpřirozené (absolutně nadpřirozené).

Písmo sv. dokazuje, že bezprostřední poznání božské podstaty je pro přirozený rozum nedosažitelné. 1 Tim 6,16: „On (Bůh) jediný má nesmrtelnost a přebývá v nepřístupném světle. Nikdo z lidí ho nikdy neviděl a ani uvidět nemůže." Patření na božskou podstatu přísluší od přirozenosti pouze Bohu, případně božským Osobám. Jan 1,18. „Boha nikdo nikdy neviděl. Jednorozený Syn, který je v otcově lůně, ten o tom vypověděl." Srv. Mt 11,27; Jan 6,46; 1 Kor 2,11.

Spekulativně lze dokázat absolutní nadpřirozenost bezprostředního patření na Boha zásadou: Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Jaká přirozenost, takové poznání. Je-li způsob bytí objektu poznání vyšší než způsob bytí subjektu poznání, je tedy tento od přirozenosti neschopný poznat objekt poznání bezprostředně v jeho podstatě. Bůh je podstatné bytí (ipsum esse subsistens). Každý stvořený intelekt má pouze sdělené bytí (esse participatum). Proto poznat bezprostředně boží podstatu přesahuje sílu poznání každého stvořeného intelektu. Srv. Summa theol. I. 12,4. Pro svou absolutní nadpřirozenost je bezprostřední patření na Boha mysterium stricte dictum. Se sv. Augustinem a Tomášem lze předpokládat, že lidský intelekt již na zemi může být nadpřirozeně a výjimečně (et supernaturaliter et praeter communem ordinem) pozdvižen k bezprostřednímu patření na Boha. Jako příklady se uvádí Mojžíš (Ex 33,11 - Num 12,8) a Pavel (2 Kor 12,2n). Srv. Augustin Ep 147,13, 31-32; Summa theol I 12,11 ad 2.

3. Nutnost světla slávy k bezprostřednímu patření na Boha

Možnost pozdvižení duše k bezprostřednímu patření na Boha je odůvodněna na jedné straně Boží podobností, tj. immaterialitou duše (Gen 1,26 n), na druhé straně Boží všemohoucností, srv. Summa theol I 12,4 ad 3.

Duše potřebuje světla slávy, aby mohla na Boha bezprostředně hledět. (De fide.) D 475

Lumen gloriae je pro způsob poznání stavu slávy právě tak nutné jako lumen rationis pro způsob poznání přirozeného stavu a lumen fidei pro způsob poznání stavu víry. Pozůstává z trvalého, nadpřirozeného zdokonalení lidské síly poznání, čímž ji vnitřně uschopňuje k aktu bezprostředního nazírání na Božskou podstatu. Srv. Summa theol I 12,5 ad 2: perfectio quaedam intellectus confortans ipsum ad videndum Deum. Podle ontologického bytí lze je (zdokonalení) definovat jako rozumu vlitý nadpřirozený habitus operativus. Habitus světla slávy nahradí habitus víry. Výraz, který se nejprve vyskytuje u sv. Bonaventury a Tomáše vychází ze Žl 35,10: „In lumine tuo videbimus lumen".

4. Hranice bezprostředního patření na Boha

Boží podstata je nepochopitelná i blaženým v nebi. (De fide.)

Také blažení v nebi nemají adekvátní či komprehensivní poznání božské podstaty. Bůh je pro každého stvořeného ducha i ve stavu nadpřirozeného povýšení nepochopitelný (incomprehensibilis). Srv. D 428,1782, Jer 32,19: incomprehensibilis cogitatu. V době patristiky zvláště sv. Jan Zl. obhájil ve svých 12 homiliích nepochopitelnost Boha proti eunominiánům.

Vnitřní důvod nepochopitelnosti Boha spočívá v nekonečném odstupu mezi nekonečným Božským duchem a konečným stvořeným duchem. Konečný duch může poznat nekonečnou existenci Boha pouze konečným způsobem: Videt infinitum sed non infinite. Srv. Summa theol. I 12,7 ad 3.

§ 7. Nadpřirozené poznání Božské podstaty na tomto světě vírou

Řád milosti na tomto světě je stupněm a přípravou na slávu onoho světa: gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Summa theol 2 II 24,3 ad 2. Bezprostřednímu patření na Boha na onom světě odpovídá na tomto světě nadpřirozená víra, lumen gloriae odpovídá lumen fidei. Víra je určitým předpokladem patření na Boha na onom světě.

1. Poměr k přirozenému poznání Boha

Od přirozeného poznání Boha se liší poznání víry principem poznání (ratio fidei illustrata), prostředkem poznání (revelatio divina) a formálním objektem (Bůh, jak je poznán skrze zjevení: Deus unus et trinus.) Hlavním předmětem nadpřirozené víry jsou tajemství víry, která jsou známa na základě Božského zjevení (mysteria in Deo abscondita, quae nisi revelata divinitus, innotescere non possunt; D 1795). Božské zjevení zaručuje neomylnou jistotu pravd víry (certitudo fidei). Pravdy víry stojí tudíž co do jistoty nad přirozenými rozumovými pravdami. Naproti tomu co do jasnosti (certitudo evidentiae) stojí přirozené rozumové pravdy nad pravdami víry, protože máme jistý vnitřní pohled do prvních pravd, do druhých však nikoliv. V tomto smyslu platí také často citované slovo Hugona od sv. Viktora (+ 1141), že jistota víry stojí pod věděním (De sacramentis christ. fidei I 10,2; Fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam). Srv. Summa theol. 2 II 4,8.

2. Poměr k bezprostřednímu patření na Boha

Ve vztahu k patření na Boha na onom světě je nadpřirozené poznání víry, ačkoliv je také účastí na božském sebepoznávání, ještě neúplné. Nejzákladnější pravdy víry přesahují chápání lidského rozumu a i po zjevení zůstávají ještě temnými a tajemnými. 2 Kor 5,7: „To proto, že v nynějším stavu v Boha jen věříme. ale dosud ho nevidíme." Srv. D 1796. Protože nadpřirozené zjevení bere své pojmy ze stvořeného světa, je také poznání víry analogické a platí o něm 1 Kor 13,12: „V tomto životě všechno vidíme jen jako v zrcadle nejasně... "

II. kapitola
Teologické určení Boží podstaty

§ 8. Biblická Boží jména

Protože Boží podstata nemůže být adekvátně pochopena, nemůže být také vyjádřena plně odpovídajícím jménem, pročež Otcové označují Boha jako „Nevýslovného" (arrétos, ineffabilis) a „Bezejmenného" (anonymos). Různá jména, která Písmo sv. používá o Bohu, vyjadřují spíše účinky než Boží podstatu. Podle různých účinků může být Bůh mazýván různými jmény, proto jej Pseudo-Dyonisius nazývá také „Mnohojmenným" (polynymos) nebo „Všejmenným" (panonymos). Srv. také Pseudo-Dyonisius, De Div. nominibus 1,6; 12,1. Jan Dam., De fide Orth I 12.

Podle Scheebena (Dogmatik I,84n) lze rozdělit „Sedm svatých jmen" Starého Zákona do tří skupin, z nichž první vyjadřuje poměr Boha ke světu a k člověku (El = silný, mocný; Elohim = ten, jenž má plnost moci; Adonai = pán, vládce, soudce). Druhá skupina označuje spíše vnitřní dokonalosti Boha (Šaddai = mocný; Eljon = nejvyšší; Kadoš = svatý.) Třetí skupina obsahuje vlastní a podstatné jméno Boží (Jahve).

Vlastní jméno pravého Boha je Jahve. Mluvnicky je odvozeno od „Haua", vedlejšího tvaru „Haja = býti" a znamená jest. Septuaginta překládá tvar Ehje = jsem (případně Ašer Ehje = který jsem), kterým se Bůh sám označuje v Ex 3,14, výrazem ho ôn = jsoucí, zatímco tvar Jahve opisuje zpravidla výrazem Kyrios = pán, který v době helenistické byl běžným označením Boha. Bůh sám zjevil toto jméno Mojžíšovi, když na otázku, jak se jmenuje, odpověděl: „Jsem, který jsem - (Ehje ašer ehje). Toto řekneš synům Jisraelovým: Jahve, Bůh vašich otců, Bůh Abrahámův, Bůh Jischakův, Bůh Jakobův mne za vámi poslal. To je jméno mé na věky, to budiž mé jméno od pokolení do pokolení." (Ex 3,14n.) Podle Ex 6,3 zjevil Bůh poprvé Mojžíšovi své vlastní jméno Jahve, zatímco patriarchům se zjevil jako El Šadai. Biblický vypravěč užívá jména Jahve vzhledem k pozdějšímu zjevení, již v dějinách prvních lidí a vkládá je do úst praotcům i samému Bohu (Gen 15,27). V souhlasu s tím nutno Gen 4,26: „Tehdy se začalo vzývati Jahvovo jméno" chápat tak, že se nevzýval Bůh pod jménem Jahve, nýbrž že Boží úcta byla všeobecně rozšířena. V době před Mojžíšem nelze jméno Jahve bezpečně dokázat ani v Izraeli ani mimo Izrael. Nový Zákon přejímá starozákonní označení Boha v Septuaquintě a označení „Otec", které se ve Starém Zákoně vyskytuje pouze ojediněle, staví do centra křesťanského náboženství.

§ 9. Fyzická a metafyzická bytnost Boží

1. Fyzická bytnost Boží

Fyzická bytnost Boha je souhrn Božských dokonalostí, které jsou mezi sebou vecně identické. Srv. Výčet Božských atributů IV. Later. a I. Vat. Konc. D 428 a 1782.

2. Metafyzická bytnost Boží

Metafyzická bytnost Boha je ono základní určení Božské podstaty, které podle našeho analogického pojetí tvoří poslední a nejhlubší důvod jeho Božského bytí, které je zásadně odlišuje od všeho stvořeného a je kořenem všech ostatních dokonalostí. O tom jsou různá mínění:

a) Nominalisté kladou metafyzickou bytnost Boží do souhrnu všech jeho dokonalostí (cumulus omnium perfectionum) a tím staví vzájemně na roveň fyzickou a metafyzickou bytnost Boha.

b) Scotisté spatřují metafyzickou bytnost Boha v radikální nekonečnosti (infinitas radicalis), to je v oné vlastnosti, která vyžaduje. aby Bůh měl všechny dokonalosti v nekonečné míře. Tento názor však nechává otevřenou otázku na poslední důvod nekonečnosti. Nekonečnost je pouze způsobem jeho bytí, nikoliv sama metafyzická bytnost.

c) Četní tomisté nalézají metafyzickou bytnost Boha v jeho absolutní intelektualitě, kterou označují buď jako absolutní duchovost (intelligere radicale) nebo jako formální poznávací činnost (intelligere actuale, intellectio subsistens). Proti těmto oběma názorům se namítá, že neuvádějí poslední kořen dokonalosti, nýbrž pouze z něho odvozený znak. Absolutní duchové bytí předpokládá absolutní bytí, intelligere subsistens předpokládá esse subsistens.

d) V Písmu a v tradici nejlépe odůvodněný názor označujeme metafyzickou Boží bytnost jaku subsistenční bytí samo (ipsum esse subsistens). Na rozdíl od tvorů, kteří své bytí (svůj život) přijali od jiného (esse participatum), má Bůh bytí následkem své dokonalosti sám ze sebe a sám skrze sebe. On je bytí samo, absolutní bytí, subsistenční bytí, bytnost a bytí zde splývají dohromady. Pojem absolutního bytí vylučuje všechno nebytí a každé pouze možné bytí. Je tudíž Bůh nejčistší skutečnost bytí bez každé možnosti bytí (Actus purus sine omni permixtione potentiae.)

Tomuto Tomášovu označení metafyzické bytnosti Boží se přibližuje názor zastávaný četnými teology, který klade metafyzickou bytnost Boží do aseity, přičemž aseita není chápána v negativním smyslu (nestvořenosti - agenesia) nebo nezávislosti na příčině - toto je pouze způsobem bytí - nýbrž v pozitivním smyslu: Bůh je skutečnost sama (autusie).

Odůvodnění:

a) V Ex 3,14n zjevil Bůh své vlastní a postatné jméno: „Jsem, který jsem," to je, jsem ten, jehož jméno je vyjádřeno slovem „Jsem". Bůh je tedy naprosto jsoucí (ho on): jeho podstata je jeho bytí. Izrael ještě ovšem nepochopil plný smysl zjevení; chápal jméno Jahve jako toho, který je, který vždy je, stálého, věrného pomocníka, jako toho, který je dokázán dějinami Izraele. (Sr. Iz 43,11.) Novější texty Písma vyjadřují absolutní Boží bytí tím, že označují Jahve jako prvního a posledního, jako alfu a omegu, jako počátek a konec, jako toho, který je, byl a který přijde. Srov. Iz 41,4; 44,6; 48,12; Zj 1,4, 8,17; 21,6; 22,13; Moudr 13,1 nazývá Boha podle Ex 3,14 jsoucím (ton onta) a staví jej proti viditelným věcem, které od něho přijaly své bytí. Srv. Iz 42,8: „Jméno Jahve, to je mé jméno. Svou čest nedávám nikomu jinému, ani svou slávu nedávám bohům."

b) Patristika a scholastika vycházejí při výkladu Božského bytí z Ex 3,14 a chápou absolutní bytí jako pojem, v němž nejhlouběji chápeme podstatu Boha. Sv. Hilarius prý pln obdivu k Božskému sebeoznačení: „Nelze si myslet nic příznačnějšího pro Boha než bytí." (De Trin I 15.) Srv. sv. Řehoř Naziánský

poznamenává k Ex 3,14 „Bůh byl vždy, je vždy a bude vždy; nebo spíše: On je vždy. Neboť „byl" a „bude" jsou úseky naší doby, která je ve stálém toku. On však je vždy jsoucí, a tak se nazývá on sám, tak odpověděl Mojžíšovi na hoře. Veškerou plnost bytí má totiž v sobě uzavřenou, která neměla ani počátek ani nebude mít konec, která se podobá konečnému a neohraničenému moři bytí, která přesahuje každou myšlenku na čas a stvořenou přírodu" (Orat. 45,3). Sv. Augustin praví s ohledem na Ex 3,14, že Bůh se označil jako samo bytí (ipsum esse). On sám je neměnné bytí, které je pravým bytím (Enarr.in ps. 134,4). Sv. Jan Damascenský poznamenává, že jméno „jsoucí" (ho on) je mezi všemi Božskými jmény nejvhodnější. (De fide orth. I,9.)

Sv. Bernard praví: „Ať se nazývá Bůh dobrým nebo velkým nebo blaženým nebo moudrým, či jakkoliv jinak, vše je obsaženo ve slově : Est." (De consid. V 6) Sv. Tomáš učí: Cuius (sc. Dei) essentia est ipsum suum esse (De ente et essentia c. 6). Protože pouze u Boha pozůstává bytí z podstaty, spatřuje (sv. Tomáš) ve jménu „jsoucí" (qui est) odpovídající vlastní jméno Boha. Summa theol. I 13,11.

c) Pojem ipsum esse subsistens splňuje všechny podmínky, které platí pro určení metafyzické bytnosti Boží.

aa) Ipsum esse subsistens neoznačuje pouhý způsob bytí, nýbrž takovou dokonalost, která podle našeho analogického myšlení prvně přísluší Bohu a tvoří jádro jeho podstaty. Srv. důkazy jsoucnosti Boží, které vycházejí z esse participatum, aby pronikly k ipsum esse subsistens.

ab) Ipsum esse subsistens rozlišuje zásadně Boha ode všech stvořených věcí, které mají pouze své bytí, nejsou však samy svým bytím. Bytí tvorů je omezené bytí a ve srovnání s bytím Boha je spíše nebytím než bytím. „Nejsou-li s ním srovnány, jsou, protože od něho jsou, jsou-li však s ním (Božským bytím) srovnány, nejsou, protože pravé bytí je neměnné a to je on (Bůh) sám." (Enarr. in Ps 134,4.)

Ipsum esse subsistens odlišuje Boha také od abstraktního nebo všeobecného bytí, protože to je tak utvořeno, že nemůže být v objektivní skutečnosti bez připojení dalších znaků, zatímco absolutní Božské bytí je takového druhu, že k němu nemůže být nic připojeno. Abstraktní bytí je obsahově nejchudší, absolutní bytí obsahově nejbohatší pojem. Srv. Sv. Tomáš: De ente et essentia c. 6.

ac) Ipsum esse subsistens je současně kořen, z něhož lze logicky odvodit všechny ostatní dokonalosti Boha. Protože Bůh je absolutně jsoucí, musí v sobě obsahovat všechny dokonalosti bytí. Srv. Summa theol. I 4,2 ad 3: Nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

Dodatek:

Herrmann Schell (+ 1906) se snažil dát pojmu Božské aseity bohatší obsah tím, že rozšířil myšlenku příčinnosti i na Boha a vyřkl tuto větu: Deus est causa sui. Aseitu prý nutno chápat jako sebepříčinnost, sebe uskutečnění Božské podstaty. Bůh není bytí samo, jak učila scholastika, nýbrž sama činnost.

Schellův pojem Boha, který vychází z platonických a novoplatonických myšlenek, odporuje principům kausality, podle něhož vše, co se pohybuje, je pohybováno jiným, právě tak jako principu kontradikce, z něhož princip kausality vychází; neboť podstata, která sama sebe zapříčiňuje, musela by působit dříve než existuje, tedy současně být i nebýt. Bůh není causa sui, spíše však ratio sui, tj. má důvod svého bytí sám v sobě. V tomto širším nevlastním smyslu postupují jednotliví scholastikové podle sv. Jeronyma (In ep. ad Ephes. II 3,14; ipse sui origo est suaeque causa substantiae a aplikují pojem causa sui na Boha. Již sv. Augustin odmítal myšlenku

Božského „sebeplození" a tím také „sebepříčinnosti". Srv. De trin. I 1; Summa contra Gent. I,18: Nihil est causa sui ipsius; esset enim prius se ipso, quod est impossibile.

ATRIBUTY ČILI VLASTNOSTI BOHA

§ 10. Vlastnosti Boha všeobecně

1. Pojem

Atributy čili vlastnosti Boha jsou dokonalosti, které podle našeho analogického myšlení vycházejí z metafyzické bytnosti Boží a k ní přistupují. Můžeme totiž poznávat nekonečnou plnost bytí absolutně jednoduché Boží podstaty pouze částečně (1 Kor 13,9) v mnohosti nepřiměřených pojmů, jimiž chápeme jednotlivé dokonalosti Boží.

2. Rozdíl mezi vlastnostmi a bytností Boha

a) **Božské vlastnosti jsou jak s Božskou bytností, tak také mezi sebou reálně identické.** (De fide.)

Důvod spočívá v absolutní jednoduchosti Boha. Předpoklad reálného rozdílu (distinctio realis) by vedl k předpokladu, že Bůh je složený z různých rozdílných prvků a tím k zrušení Božství.

Konsistoř v Remeši odsoudila r. 1148 v přítomnosti papeže Evžena III. z popudu sv. Bernarda z Clairvaux učení Gilberta z Poitiers, který podle obžaloby svých odpůrců předpokládal reálný rozdíl mezi Bohem a Božstvím (Deus - Divinitas), mezi Božskými osobami a jejich vlastnostmi (Pater - paternitas) a mezi Božskou bytností a Božskými vlastnostmi. Z Gilbertových spisů lze však stěží dokázat reálný rozdíl. Proti nauce, vytýkané Gilbertovi, stanovilo sv. Bernardem předložené Vyznání víry, které však nebylo autoritativně potvrzeno, věcnou identitu Boha a Božství, tj. Božské přirozenosti a jejího nositele jakož i její vlastnosti: Credimus et confitemur simplicem naturam Divinatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus et Deus Divinitas... Credimus, non nisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse etc. D 389. Unijní koncil ve Florencii prohlásil v „Decretum pro Jacobitis" (1441): „(V Bohu) je vše jedno, kde nestojí protiklad relace." D 703.

V řecké církvi hlásala ve 14. stol. mysticko-quiestická sekta hesychastů neboli palamitů (nazvaná podle mnicha Řehoře Palamase + 1359) reálný rozdíl mezi Božskou bytností (ousia) a Božskou účinností nebo mezi Božskými vlastnostmi (energeia). Zatímco první je nepoznatelná, druhá se zjevuje člověku ve stavu klidu při modlitbě (Hesychia) nestvořeným Božským světlem („světlo z hory Tábor"). Rozlišovali tím vyšší a nižší, neviditelnou a viditelnou stránku Božství.

Písmo sv. naznačuje identitu bytnosti a vlastnosti Boha, když praví: „Bůh je láska" (1 Jan 4,8). Sv. Augustin učí: „Co Bůh má, to jest" (quod habet, hoc est; De civ. Dei IX 10,1). Gilbertovi odpůrci spojili proti jeho bludu vyhlášené učení Církve s Augustinovými slovy: quidquid in Deo est, Deus est.

b) Rozdíl není také pouze myšlený (distinctio pure mentalis seu rationis ratiocinantis), jak učili eunomiáni ve 4. a 5. stol. a nominalisté v pozdním středověku. Podle eunomiánů jsou všechna Božská jména a atributy synonyma, která nevyjadřují

nic jiného než agenesii (nezplozenost), v níž údajně adekvátně pochopíme Boží podstatu. Podle nominalistů nemá samotné rozlišování různých vlastností Boží podstaty žádný důvod, leč pouze v různých účincích Božích (distinctio cum connotatione effectuum).

Proti předpokladu pouze logického rozdílu mluví skutečnost, že Písmo sv. připisuje Bohu četné atributy. Je neslučitelné s důstojností Písma sv., aby tyto atributy byly vykládány jako pouhá synonyma. V dílech Božích se vyskytující dokonalosti předpokládají, že Bůh jakožto jejich příčina je sám vlastní. Bůh není dobrý proto, že působí dobro, nýbrž protože sám je dobrý, působí dobro.

c) Podle skotistů je formální rozdíl (distinctio formalis); to je rozdíl, který má být uprostřed mezi reálným a myšleným rozdílem. Předpoklad četných forma-lit bytí, které se v Bohu vyskytují aktualiter před a nezávisle na našem myšlení, ohrožuje absolutní jednoduchost Božské podstaty.

d) Podle všeobecného učení nutno chápat rozdíl jakožto virtuální rozdíl (distinctio virtualis seu rationis ratiocinatae sive cum fundamento in re). Rozlišování četných atributů v Bohu má věcný důvod v nekonečné plnosti Božského bytí. I když tato (plnost) sama o sobě je jednoduchá, přece si nemůžeme jinak než přiblížit množstvím pojmů. Srv. STh I 13,4; nomina Deo attributa, licet significent unam rem, tamen, quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma. Předpokládaný virtuální rozdíl lze určit blíže jako distinctio virtualis minor, neboť jedna božská dokonalost implicite (zavinutě) v sobě zahrnuje druhou.

3. Rozdělení

Božské vlastnosti se dělí na:

a) negativní a pozitivní (nekonečnost - moc);
b) nesdělitelné a sdělitelné (nezrození - dobrota);
c) absolutní a relativní (svatost - milosrdenství);
d) vlastnosti bytí a činnosti neboli života, též odpočívající a činné (statické a dynamické) vlastnosti (jednoduchost - vševědoucnost).

I. Atributy Božího bytí

§ 11. Absolutní dokonalost Boží

Dokonalé je to, čemu neschází nic z toho, co má vlastnit přiměřeně své přirozenosti. Srv. Summa theol. I 4,1: perfectum dicitur, cui nihil desset secundum modum suae perfectionis. Absolutně dokonalé je to, co v sobě spojuje všechny myslitelné přednosti a vylučuje všechny nedostatky. Relativně dokonalé je to, co má konečnou (omezenou) přirozenost a všechny přednosti přiměřené této přirozenosti.

Bůh je absolutně dokonalý. (De fide.)

I. Vatikánský koncil učí, že Bůh je nekonečný ve veškeré dokonalosti (omni perfectione infinitus) D 1782. Srv. Mt 5,48: „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec."

Nepřímo vyslovuje Písmo sv. absolutní dokonalost Boží tím, že vyzdvihuje soběstačnost a nezávislost Boha na všech ostatních věcech. (Srv.: Řím 11,34 n; Iz

40,13n; Skut 17,24) a učí, že Bůh v sobě obsahuje všechny stvořené dokonalosti. Sir 43, 29: „On je vše" (to pan estin autos). Srv. Řím 11,36; Žl 93,9.

Otcové odůvodňují absolutní dokonalost Boží a nekonečné plnosti bytí Božího. Představují Boží dokonalost jako podstatnou univerzální a vše přesahující dokonalost. Ireneus praví: „Bůh je ve všem dokonalý, rovný sobě samému, celé světlo, celý rozum, celá bytnost a pramen všeho dobra." (Adv. haer. IV 11,2).

Jan Damascenský učí: „Božská podstata je dokonalá, nechybí jí nic z dobra, moudrosti a moci, je bez počátku, bez konce, věčná, neomezená - krátce, je absolutně dokonalá." (De fide orth. I, 5).

Srv. Pseudo Dionysius, De div. nominibus 13,1.

Sv. Tomáš odůvodňuje absolutní dokonalost Boží spekulativně z toho, že Bůh jako causa prima všech stvořených věcí v sobě virtuálně obsahuje všechny dokonalosti tvorů a že jako ipsum esse subsistens v sobě zahrnuje veškeré bytí a tím také veškerou dokonalost. Srv. Summa theol I,4,2.

Vzhledem k obsažení stvořených dokonalostí v Bohu platí zásada: Čisté dokonalosti jsou v Bohu formaliter et eminenter, smíšené pak virtualiter et eminenter.

§ 12. Boží nekonečnost

Nekonečné je to, co nemá žádný konec, žádné hranice. Srv. Summa theol. I 7,1: „Infinitum dicitur aliquid ex eo, quod non est finitum."

Rozlišuje se nekonečno podle možností (infinitum potentiale) a nekonečno podle skutečnosti (infinitum actuale).

Potencionální nekonečno je bez konce rozmnožitelné, avšak ve skutečnosti je konečné a omezené. Pro neurčitost hranice se nazývá též indefinitum. Dále rozeznáváme relativně a absolutně nekonečné.

První je v určitém ohledu (např. trvání), druhé je v každém ohledu bez konce.

Bůh je v každé dokonalosti aktuálně nekonečný. (De fide.)

Vatikánský koncil praví o Bohu, že je co do rozumu, vůle a veškeré dokonalosti nekonečný (intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitus). D 1782. Srv. Žl 146,5: „... jeho moudrá rozvaha nemá hranic;" Žl 144,3: „... velikost jeho vystihnout nelze..."

Otcové nazývají Boha nekonečným, neohraničeným, nepopsatelným (apeiros, aoristos, aperigraptos, infinitus, incircumscriptus).

Podle Řehoře Nysenského je Bůh „v každém směru bez hranic" (Quod non sint tres dii; PG 45,129).

Protože „podle své přirozenosti je neomezený," nemůže být také plně vystižen lidskými pojmy (C. Eunomium 3; PG 45,601).

Spekulativně lze odůvodnit absolutní nekonečnost Boží z pojmu ipsum esse subsistens. Protože Bůh není zapříčiněn jinou podstatou a není složený, není žádný důvod pro omezení jeho bytí. Srv. Summa theol. I, 7,1.

§ 13. Boží jednoduchost

Jednoduché je to, co není složeno (z různých prvků) a tudíž není také dělitelné. Složení je fyzické, je-li věc složena z reálně rozdílných částí, ať substanciálně (materia a forma, tělo a duše) nebo accidentálně (substance a accident).

Složení je metafyzické, je-li věc složena z logických nebo metafyzických částí (určení bytí jako potence a akt, druh a druhový rozdíl).

Bůh je absolutně jednoduchý. (De fide.)

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil učí, že Bůh je absolutně jednoduchá substance nebo přirozenost (substantia seu natura simplex omnio). D 428, 1782.

Výraz simplex omnino praví, že v Bohu je vyloučeno každé složení, ať fyzické nebo metafyzické. Z toho vyplývá toto:

1. Bůh je pouhý duch, tj. Bůh není ani tělo, ani tělo a duch dohromady.

Starý Zákon představuje sice Boha názorně lidským způsobem s použitím četných antropomorfismů. Nepřímo však vyjadřuje duchovost Boha tím, že představuje Boha jako povýšeného nad hmotu a vítěze nad ní. Lidé na rozdíl od Boha se často nazývají „tělem". Srv. Iz 31,3.

Nový Zákon označuje výslovně Boha jakožto ducha.

Jan 4,24: „Bůh je duch." 2 Kor 3,17: „Pán je však Duch."

Názor audiánů čili antropomorfitů, kteří chybným výkladem Gen 1,26 považovali Boha za tělesnou i duchovou bytost jako jsou lidé, zavrhli Otcové jakožto pošetilý blud (stultissima haeresis; Hieronymus).

Terullian, vycházeje z předpokladu, že všechno skutečné je hmotné, i duchové bytosti, připisuje pod stoickým vlivem Bohu a duši určitou tělesnost. Ad Praxeam 7: „Kdo by popíral, že Bůh je tělo, je-li též duchem? Duch je totiž tělo svého druhu ve své podobě."

Spekulativně lze odůvodnit inmaterialitu Boha z jeho čisté (pouhé) aktuality. Protože v Bohu není žádná potence, avšak potencialita je pro hmotu podstatná, nemůže být v Bohu žádná hmota. Srv. Summa theol. I 3,1,2.

2. Bůh je absolutně jednoduchý duch, tj. v Bohu není žádné složení jakéhokoliv druhu ze substance a accidentu, z bytnosti a existence, z přirozenosti a osoby, ze schopnosti a činnosti, z činnosti a činnosti, rodu a druhového rozdílu.

Písmo sv. naznačuje absolutní jednoduchost Boží, staví-li na roveň vlastnost Boha s jeho bytím. Srv. 1 Jan 4,8: „Bůh je láska." Jan 14,6: „Já jsem cesta, pravda a život."

Sv. Augustin praví o Boží přirozenosti: „Jednoduchou se nazývá proto, že je to co má, s výjimkou toho, co se praví o jedné osobě v poměru k druhé." (De civ. Dei XI 10,1).

Spekulativně vyplývá absolutní jednoduchost Boha z jeho aktuality. S tím je neslučitelné složení jakéhokoliv druhu. Neboť složené je pozdější než části, z nichž se skládá, a je na nich závislé. Složené předpokládá dále příčinu, která působí spojení částí a části jsou v potenci k celku. Srv. Summa theol. I 3,7.

Předpoklad virtuálních rozdílů mezi Boží bytností a vlastnostmi a mezi vlastnostmi není v rozporu s absolutní jednoduchostí Boží, protože jednotlivé atributy neoznačují části Božské podstaty, nýbrž celou Božskou podstatu, avšak z různých hledisek.

§ 14. Boží jedinost

Je pouze jeden jediný Bůh. (De fide.)

Většina vyznání víry (symbolů) hlásá výslovně jedinost Boha. Vyznání nicejsko-cařihradské vyznává: Credo in unum Deum. D 54,86.

IV. lateránský koncil (1215) prohlásil: Unus solus est verus Deus. D 428, (srv. 1782).

V protikladu k tomuto základnímu křesťanského článku víry je pohanský polyteismus a gnosticko-manichejský dualismus, který předpokládá dva nestvořené věčné principy.

Je základní naukou starozákonního i novozákonního zjevení, že je pouze jeden Bůh.

Deut 6,4: „Jizraeli, slyš! Jahve je náš Bůh. Jahve je jen jeden."

Apoštol pohanů sv. Pavel zdůrazňuje proti pohanskému polyteismu víru v jednoho Boha.

1 Kor 8,4: „Víme, že modla ve světě není nic a že je jenom jeden Bůh."

Srv.: Skut 14,14; 17,23; Řím 3,29; Ef 4,6; 1 Tim 1,17; 2,5.

Pohanští bozi nejsou pravými bohy, nýbrž lží a marností (Jer 16,19) a nicotností (Žl 95,5).

Srv. Moudr. 13,15.

Proti gnosticko-manichejskému dualismu, který všechno zlo ve světě svádí na princip zla, učí Písmo sv., že přirozené zlo je způsobeno samým Bohem (Dt 32,39; Iz 45,6) a že mravní zlo má svůj původ v zneužívání lidské svobody Řím 5,12.

Otcové odůvodňují jedinost Boha z jeho absolutní dokonalosti a z jednoty světového řádu a obhajují ji proti pohanům, gnostikům a manichejcům.

Tertullian odporuje Marcionovi: „Co má být nejvyšší velikostí, musí být pouze jediné a nesmí mít sobě rovného, aby nepřestalo být nejvyšší bytostí... Protože je tedy nejvyšší bytostí, prohlašuje naše křesťanská pravda právem - není-li jednoho Boha, není žádného."

(Ad Marc I,3). Srv. Pastor Hermae, Mand I 1; Ireneus: Adv. Haer. I 10,1; II, 1,1-5; Tertullian: Apol 17; De praescr. 13; Origenes: C. Celsum I,23; Jan Dam.: De fide orth I,5

Sv. Tomáš odvozuje jedinečnost Boha z jeho jednoduchosti, z nekonečnosti jeho dokonalosti a z jednoty světa. Summa theol. I,11,3.

Srovnávací dějiny náboženství ukazují, že náboženský vývoj lidstva proběhl nikoliv od polyteismu k monoteismu, nýbrž napak od monoteismu k polyteismu. Srv. Řím 1,18 n.

Není též dokazatelné, že Jahve až do doby proroků byl pouze národním Bohem izraelského lidu, takže i při uctívání jednoho jediného Boha se držel (Izrael) víry ve více bohů (henoteismu). „Národní Bůh se nestal bohem světovým, nýbrž světový Bůh vstoupil na Sinai ve smlouvu s Izraelem." (E. Kalt. Bibl. Reallexikon I 721).

§ 15. Boží pravda

Rozlišuje se ontologická, logická a morální pravda (veritas in essendo, in cognoscendo, in dicendo et agendo).

1. Ontologická pravda Boží (pravost)

Ontologická pravost, neboli „věcná pravost", pozůstává v souhlase nějaké věci s její ideou: Adequatio rei cum idea eius sive cum intellectu.

Je bytím samé věci, pokud je bytí poznatelné. Ens verum convertuntur.

Jeden Bůh je pravým Bohem v ontologickém smyslu. (De fide.)

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil označují Boha jako Boha pravého (Deus verus), protože on sám odpovídá úplně idei Boha. Srv. Jer 10,10; Jan 17,3; 1 Sol 1,9.

Jakožto ipsum esse subsistens je Bůh jako bytí také sama pravda (Autaletheia). Jako exemplární a účinná příčina dává Bůh všem mimobožským věcem s jejich bytím také jejich poznatelnost. Každé stvořené bytí je realizací Božské ideje, která je uchopena a promýšlena stvořeným duchem. Pokud jsou v duchu Božím ideje všech stvořených věcí, tak také převyšuje jeho pravda a poznatelnost pravdu a poznatelnost stvořených věcí, pokud je nejvyšší pravdou (hyperaletheia).

2. Logická pravda Boží (pravdivost)

Logická pravda čili „pravdivost myšlení" pozůstává v souhlase poznání s bytím: adaequatio intellectus cum re.

Dokonalost poznání pravdy je závislá na dokonalosti intelektu.

Bůh má nekonečnou poznávací schopnost. (De fide.)

Podle učení I. Vat. koncilu je Bůh „nekonečný co do rozumu" intellectu infinitus. D 1782, Žl 146, 5: „Jeho moudrá rozvaha nemá hranic." Srv. Žl 43,22; 93,11; 138,1-6.

Objektem Božího poznání je Božská podstata. V ní poznává Bůh jakožto v jejich příčině také všechny mimobožské věci. Protože v Bohu subjekt, objekt a akt poznání jsou identické, vyplývá z toho, že Bůh je absolutní logická pravda. Tím je u Boha každý omyl vyloučen (qui nec falli ... potest; D 1789).

Absolutní božská pravost je pramenem veškerého přirozeného i nadpřirozeného poznání pravdy. Stvořený intelekt je obrazem nestvořeného božského intelektu. Z tohoto pocházejí jak nejvyšší, nezměnitelné principy poznání, které jsou naroubovány stvořenému duchu od přirozenosti, tak také nadpřirozené pravdy zjevení, které Bůh zvláštním aktem blahosklonnosti sdělil stvořenému duchu ze svého božského vědění. D 1797.

3. Morální pravda Boží

Morální pravda obsahuje:

pravdomluvnost (veracitas in dicendo seu veracitas) a
věrnost (veracitas in agendo seu fidelitas)

Pravdomluvnost je souhlas mluvení s poznáním: adequatio sermonis cum intellectu.

Věrnost je souhlas jednání s mluvením: adequatio actionis cum sermone.

a) **Bůh je absolutně pravdomluvný.** (De fide.)

I. Vatikánský koncil praví o Bohu, že nemůže klamat (qui ... nec fallere potest). D 1789. Srv.: D 1782 perfectione infinitus.

Písmo sv. dosvědčuje pravdivost Boha a neslučitelnost lži s jeho podstatou.

Jan 8,26: „Ten, který mě poslal, je pravdomluvný."

Žid 6,18: „Je naprosto vyloučeno, že by Bůh nemluvil pravdu."

Srv. Řím 3,4.

b) **Bůh je absolutně věrný.** (De fide.)

Srv. D 1789, 1782; Žl 144,13: „Jahve je pravdivý ve všech svých slovech."

2 Tim 2,13: "Ale i když my zklameme, on zůstává věrný, protože se nemůže odchýlit od toho, co rozhodl."

Mt 24,35: „Nebe a země pominou, ale má slova nepominou."

Srv. sv. Augustin: Enarr. in Ps. 123,2: Veritas enim (divina) nec falli potest nec fallere.

§ 16. Boží dobrota

1. Ontologická dobrota Boží

Jako je ontologicky pravé ve vztahu k intelektu, tak je ontologické dobro ve vztahu k vůli: Bonum est ens, in quantum est appetibile.

Dobré o sobě (bonum quod) je věc, obsahuje-li dokonalosti odpovídající její přirozenosti, vztažně dobrá (bonum cui) je věc, je-li způsobilá, aby jiné zdokonalovala (bonum est diffusivum sui).

Bůh je absolutní ontologické dobro v sobě i ve vztahu k jiným. (De fide.)

I. Vatikánský koncil učí, že Bůh je v každé dokonalosti nekonečný (omni perfectione infinitus; D 1782) a že ve svém stvoření sděluje svá dobra tvorům (per bona, quae creaturis impertitur; D 1783).

Jakožto ipsum esse subsistens je Bůh podstatným dobrem nebo dobro samo (autagathotes, ipsa bonitas). Jakožto příčina všech tvorů a všeho stvořeného dobra je Bůh „všedobro" (panagathotes, bonum universale). Pro nekonečný odstup božského dobra od dobra stvořeného je Bůh nejvyšší dobro (hyperagathotes, summum bonum). Bůh sám je podstatné dobro.

Lk 18,19: „Nikdo není dobrý, leč jediný Bůh."

Tvorové mají pouze odvozené, sdělené dobro (1 Tim 4,4): „Všecko, co Bůh stvořil, je dobré..."

Absolutní ontologické dobro Boha je důvodem jeho nekonečné blaženosti. Tím, že sám sebe poznává a miluje jako nejvyšší dobro, je v požitku sebe sama nekonečně blaženým.

Bůh je absolutní ontologické dobro v poměru k jiným, pokud je causa exemplaris, efficiens et finalis všech stvořených věcí.

Řím 11, 36: „Vždyť od něho, skrze něho a pro něho je všecko."

2. Mravní dobro (svatost) Boží

Mravní dobrota čili svatost pozůstává v oproštění se od hříchu a v čistotě mravního způsobu života. Poslední důvod mravní čistoty a osvobození od hříchu spočívá v souhlase vůle s mravní normou.

Bůh je absolutní mravní dobro neboli svatost. (De fide.) D 1782.

Mešní liturgie velebí Boha v Sanctus jakožto svatého. Písmo sv. dosvědčuje Boží svatost po negativní i pozitivní stránce.

Deut 32,4: „Věrný Bůh a není v něm klamu (falše)."

Žl 76,14: „Svatá jest, Bože, cesta tvoje."

Is 6,3: „Svatý, svatý, svatý je Bůh zástupů. Země je plna tvé velebnosti."

Slovo „svatý" (kadoš = vytříděný z profánního užívání) vyjadřuje nejen nadřazenost Boha nade vše pozemské (objektivní svatost), nýbrž také nadřazenost nade vše hříšné (subjektivní svatost), jak dokazuje srovnání Boží svatosti s nečistotou proroka (6, 5-7).

Trojnásobné opakování znamená, že Bůh je svatý v nejvyšší míře, čili absolutně.

Velký odstup mezi svatým Bohem a hříšným člověkem naznačuje Izaiáš a Žalmy (70,22; 77,41). Užívají označení „Izraelův Svatý".

Bůh je podstatná svatost, protože jeho vůle je identická s mravní normou. Proto bezhříšnost Boží není pouze faktické oproštění od hříchu (impeccantia), nýbrž vnitřní (metafyzická) nemožnost hřešit (impeccabilitas).

3. Blahovolná dobrota Boží (benignitas)

Bůh je absolutní blahovolná dobrota. (De fide.) D 1782.

Blahovolná dobrota, čili dobrotivost Boží se projevuje tím, že Bůh zahrnuje tvory z čisté blahovůle nesčetnými dobrodiními přirozeného a nadpřirozeného řádu a činí je účastnými své dobroty (stvoření, udržování, prozřetelnost, vykoupení, posvěcení).

Srv. Mt 6,26n; Žl 144,15n; Jan 3,16; Řím 8,32.

Dodatek: Boží krása

Bůh je absolutní krása. Srv. D 1782.

Bůh v sobě spojuje nejdokonalejším způsobem tři momenty, které podle sv. Tomáše (Summa th. I 39,8) patří k pojmu krásna:

a) integritas sive perfectio: Bůh je absolutně dokonalý;

b) debita proportio sive consonantia: Bůh i přes svou nekonečnou plnost bytí je absolutně jednoduchý;

c) claritas: Bůh je jako čistý a absolutně jednoduchý duch nejčistší a nejjasnější bytostí. Jeho krása je podstatná krása, která obsahuje krásu všech věcí stvořených a nekonečně ji přesahuje.

Podle Moudr 13,3-5 lze usuzovat z krásy stvořených věcí na mnohem větší krásu Stvořitele.

Srv. Žl 103,1; Moudr 7,29; Augustinus, Conf X 27,38; XI 4,6.

§ 17. Boží neměnnost

Proměnné je to, co přechází z jednoho stavu do druhého. Každá stvořená věc je následkem omezenosti svého bytí proměnná.

Bůh je absolutně neměnný. (De fide.)

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil učí, že Bůh je neměnný (incommutabilis). D 428 a 1782.

Písmo sv. vylučuje z Boha každou proměnu a připisuje mu pozitivně absolutní neměnnost.

Jak 1,17: „U něho nedochází ke změnám ani k ztemnění."

Žl 101,27-28: „Hynou (nebesa). Ty ale zůstáváš stále - jako šat se vetchým stávají. Měníš je tak, jak oděv se mění; zůstáváš týž, tvůj nekončí život."

Srv.: Žl 32,11; Iz 46,10; Žid 6,17; Mal 3,6.

Mal 3,6 naznačuje ve jména Jahve důvod absolutní neměnnosti Boha: „Já, Jahve, se neměním."

S Boží neměnností se současně spojuje život a činnost. Srv. Moudr 7, 24-27.

Sv. Augustin praví: „Bůh dovede při odpočinku jednat a při jednání (konání) odpočívat" (novit quiescens agere et agens quiscere, De Civ. Dei XII 17,2).

Otcové vylučují u Boha každou proměnu.

Tertullian zdůrazňuje, že vtělení slova (Logos) neznamenalo žádnou proměnu Boha: „Ostatně je nutno považovat Boha za neměnného, protože je věčný" (Adv. Prax. 27).

Origenes staví proti stoické nauce o tělesnosti a z toho vyplývající proměnlivosti Boží křesťanskou nauku o absolutní neměnnosti Boží a odůvodňuje ji z Písma sv. (Žl 101,28; Mal 3, 6); rovněž tak odmítá Celsovu námitku, že sestoupení Boha k lidem znamenalo změnu k horšímu (C. Cels I 21; IV 14).

Sv. Augustin odvozuje Boží neměnnost z absolutní plnosti Božího bytí, která je vyslovena jménem Jahve: „Bytí je jméno neměnnosti. Neboť vše, co se mění, přestává být, čím bylo a začíná být, čím nebylo. Pravdivé, čisté a pravé bytí má jen ten, který se nemění" (Sermo 7,7).

Sv. Tomáš odůvodňuje absolutní neměnnost Boží z jeho

- čisté aktuality, z jeho
- absolutní jednoduchosti a
- z jeho nekonečné dokonalosti.

Proměna obsahuje potencionalitu, složení a nedokonalost a je tudíž neslučitelná s Bohem, který je actus purus, absolutně jednoduchá a absolutně dokonalá bytost. (Summa th I, 9, 1).

Působí-li Bůh navenek, např. ve stvoření světa, tedy se nevěnuje nové činnnosti, nýbrž nastupuje pouze nový účinek věčného úradku Božské vůle. Úradek stvoření je věčný a neměnný jako Božské bytí samo, s nímž je reálně identický; časný a proměnný je pouze jeho účinek, stvořený svět.

Srv. Augustinus, De civ. Dei XII 17,2.

§ 18. Boží věčnost

Věčnost je trvání bez začátku a bez konce, bez „dříve a později", stálé „nyní" (nunc stans). Podstatou věčnosti je absolutní beznáslednost.

Boethius pronesl klasickou definici: Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta posessio (De consol. Phil. V 6).

Věčnost v přesném smyslu nutno odlišovat od „dověčnosti" (aevum) nebo (aeviternitas), to je trvání stvořených duchů, kteří mají sice počátek, avšak žádný konec a ve své substanci nepodléhají žádné proměně (relativní beznáslednost).

Bůh je věčný. (De fide.)

Toto dogma praví, že Bůh má Božské bytí bez začátku a konce a bez následnosti ve stálé, nedělitelné přítomnosti. Symbolum Quicumqe vyznává: Aeternus Pater, Aeternus Filius, Aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed Unus Aeternus. D 39.

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil přikládají Bohu predikát „věčný" (aeternus). D 428 a 1782.

Písmo sv. dosvědčuje jednotlivé momenty Božské věčnosti.

Stav bez počátku a bez konce je vyjádřen v:

Žl 89,2: „Jsi Bohem od věků do věků, dříve než se zrodily hory, než země okruh byl vytvořen."

Absolutní beznáslednost dosvědčuje:

Žalm 2,7: „Promlouval (Jahve) ke mně: Ty jsi můj syn, a já to jsem, jenž zplodil tě dnes."

Jan 8,58: „Dříve než byl Abrahám, jsem já."

Srv. Žl 101,27; 89, 4; 2 Petr 3,8.

Otcové dosvědčují v boji proti pohanství, které znalo rodokmeny bohů, výslovně Boží věčnost. Srv. Aristides Apol 1,4; Tatian Or. 4,3; Athenagoras Suppl 10; Ireneus Adv. Haer. II, 34,2:

Sv. Augustin vysvětluje Boží věčnost jako stálou přítomnost: „Věčnost Boha je samotná jeho bytnost, která v sobě nemá nic proměnného. Není tam nic minulého, jako by již nebylo více; nic budoucího jako by ještě nebylo. Tam pouze „je", tj. přítomnost" (Enarr in Ps 101, 2,10).

Spekulativně lze odůvodnit Boží věčnost z jeho absolutní neměnnosti. Posledním důvodem Božské věčnosti je jeho absolutní plnost bytí, která vylučuje každou potencialitu a tím také každou následnost. (Summa th I 10,2-3).

§ 19. Nezměrnost, neboli bezprostornost Boha a jeho všudypřítomnost

Nezměrnost nebo bezprostornost znamená popření každého prostorového omezení, všudypřítomnost značí vztah Boha k reálnému prostoru. Nezměrnost je negativní a absolutní, všudypřítomnost je pozitivní a relativní atribut.

1. Nezměrnost Boží

Bůh je nezměrný čili absolutně bezprostorový. (De fide.)

Symbolum Quicumque učí: Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus, sed tamen non tres immensi, sed unus immensus. D 39.

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil pokládají Bohu atribut „nezměrný" (immensus). D 428 a 1782.

Písmo sv. dosvědčuje povznesenost Boha nad všechny prostorové míry. Vesmír nestačí k tomu, aby jej obsáhl.

1 Král 8,27: „Hleď, nebesa a nebesa nebes tě nemohou obsáhnout, oč méně tento dům, který jsem ti postavil."

Iz 66,1: „Nebesa jsou mým trůnem a země je podnoží nohou mých."

Srv. Job 11,7-9.

Otcové nazývají Boha nepojatým, neopsatelným, nezměrným (achoretos, aperigraptos, immensus, incircumscriptus).

Srv.: Pastor Hermae, Mand. 1, 1: „Nejprve věřím, že je pouze jeden Bůh..., který vše obsahuje, zatím co on sám je neobsažitelným."

Athenagoras, Suppl. 10; Ireneus Adv. Haer. II 30,9.

Spekulativně lze odůvodnit Boží nezměrnost z jeho nekonečné plnosti bytí. To nepřipouští žádné ohraničení ani prostorové hranice.

2. Boží všudypřítomnost

a) <u>Skutečnost všudypřítomnosti</u>

Bůh je ve stvořeném prostoru všudypřítomný. (De fide.)

Všudypřítomnost Boží je předmětem řádného a všeobecného zvěstování Božského učení a je obsažena v dogmatu o nezměrnosti Boží jako část v celku.

Písmo sv. názorně líčí Boží všudypřítomnost v Žl 138,7-10: „Kam jen se mám uchýlit před tvým Duchem? Kam se mám utéci před tvou tváří? I když vstoupím na nebe, ty jsi tam, když v pekle si ustelu, hle, jsi tu. Vezmu-li si křídla červánků ranních, bych u nejzazších moří spočinul, i tam se mne ujme pravice tvoje, i tam mne tvoje ruka uchopí."

Jer 23,42: „... nenaplním nebesa i zemi, praví Jahve..."

Sk 17,27-28: „Vždyť naprosto není (Bůh) od nikoho z nás daleko. Skrze něj totiž žijeme, hýbáme se a jsme."

Srv. Deut 4,39; Moudr 7,24; 8,1.

Otcové:

Klement Římský napomíná s poukazem na Boží všudypřítomnost k bázni Boží: „Kam tedy máme utéci tomu, který obepíná Vesmír?" (Kor 28,4).

Srv.: Theophil Ant., Ad Autolycum II 3;

Minucius Felix, Octavius 32,7;

Cyprian, De dom or. 4.

První monografii o substanciální přítomnost Boží v celém světě a všech jeho částech a současně o inhabitorní přítomnosti Boha ve spravedlivém napsal sv. Augustin v Liber de praesentia Dei ad Dardanum (Ep 187).

Sv. Tomáš odůvodňuje Boží přítomnost spekulativně z Boží všepříčinnosti. Jakožto příčina života je co nejvnitřněji přítomen v každé věci (stvořené), pokud je. Summa th. I 8,1.

b) Bližší určení všudypřítomnosti

Teologové od dob Petra Lombardského (Sent I 37,1) určují blíže Boží všudypřítomnost jakožto přítomnost:

- podle moci (per potentiam - dynamická přítomnost)
- podle vědění (per praesentiam sive scientiam - ideální přítomnost)
- podle podstaty (per essentiam - essentiální či substanciální)

Skrze poslední (přítomnost) je Bůh přítomný svou podstatou ve všech věcech, i ve stvořených duchových bytostech (andělé, démoni, lidské duše) jakožto bezprostřední příčina jejich bytí.

Srv.: Summa th. I 8,3.

Substanciální všudypřítomnost Boží lze blíže určit jako repletivní přítomnost, tj. celá Božská podstata naplňuje celý stvořený prostor a každou jeho část. Vzhledem k absolutní jednoduchosti Boží nesmí však být repletivní všudypřítomnost chápána jako nekonečné rozšíření (expanse čili difuse) Božské podstaty.

Vedle této všeobecné, přirozené přítomnosti je ještě zvláštní nadpřirozená přítomnost, neboli přebývání Boží (inhabitatio, vbydlení), které pozůstává v tom, že Bůh rozvíjí ještě zvláštní, nadpřirozenou účinnost milosti v duši spravedlivého (Jan 14,23; 1 Kor 3,16; 6,19), v domě Božím (Žl 131,13) a v nebi (Mt 6,9).

Jedinečné je přebývání Boha v Kristově člověčenství na základě hypostatické unie (Kol 2,9: „Neboť v něm je skutečně celá plnost Božství").

II. Atributy Božského života

Život je:

a) bytí živé bytosti, tj. substance, schopné samostatného pohybu z vnitřního principu,

b) životní činnost, tj. samostatný pohyb, samopohyb (Summa th. I 54,2 ad 1).

Nejdokonalejší formou samopohybu jsou duchové funkce poznání a chtění. Ty jsou u Boha v nejvyšší dokonalosti. Má tudíž Bůh život v nejvyšší dokonalosti. (Summa th. I 18,3 ad 1: Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere.

I. Vatik. koncil označuje Boha jakožto „živého Boha" (Deus vivus. D 1782).

Písmo sv. mluví často o živém Bohu a o Božím životě. Bůh potvrzuje své výroky: „Jako že žiji." Národ izraelský přísahá: „Jako že je živ Jahve." Ježíš označuje sám sebe jakožto život. Jan 14,6: „Já jsem cesta, pravda a život."

Srv.: Jan 5,26 a 1 Jan 5,20.

Otcové:

Sv. Augustin odůvodňuje dokonalost Božského života z identity tohoto života s absolutním Božským bytím. De trin. VI 10,11: „Tam (v Božím Synu) je první a nejvyšší život. Pro něho není něčím jiným život a něčím jiným bytí, nýbrž bytí a život jsou jedno a totéž." Jako Bůh je pro tvory příčinou bytí, je pro ně také příčinou života.

Žl 35,10: „U tebe je zřídlo života."

Sk 17,25: „Vždyť on sám dává všem život, dech i všecko."

Božské poznání neboli vědění

§ 20. Dokonalost Božského poznání

1. **Boží poznání je nekonečné.** (De fide.)

I. Vatikánský koncil praví o Bohu, že je ve své poznávací schopnosti nekonečný (intellectus infinitus). D 1782.

Písmo sv. označuje Jahve jako Boha poznání (Deus scientiarum) (1 Sam 2,3) a praví o něm, že jeho moudrost je bez míry: Sapientiae eius non est numerus (Žl 146,5).

Srv.: Žl 138,6; Řím 11,33.

Spekulativně lze odůvodnit nekonečnost Božského poznání:

a) Ze skutečnosti inteligence tvorů. Neboť podle poměru mezi příčinou a účinkem musí být tato nejvyšší dokonalost tvorů obsažena v Bohu jakožto její příčině a to nekonečným způsobem.

b) Z řádu a finality světa, který předpokládá vysoce inteligentního tvůrce a vůdce.

c) Z absolutní immateriality Boha, neboť immaterialita je základem poznání a stupeň poznávací schopnosti je určován stupněm immateriality. Srv. Summa th. I 14,1:

Cum Deus sit in summo immateriabilitatis, sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.

2. Poznání Boží je naprosto aktuální

Protože Bůh je naprostá skutečnost bytí (actus purus), není v jeho poznání žádný přechod od potence v akt, žádný habitus, žádná následnost a žádný pokrok od známého k neznámému. Poznání Boží není potencionální, ani habituální, ani sukcesivní ani diskursivní. Bůh poznává vše v jednom jediném nedílném aktu (simplici intuitu) Sth I 14,7.

3. Poznání Boha je subsistenční

Bůh nevlastní pouze poznávací činnost, nýbrž on sám je svým poznáním. Jeho poznání je následkem jeho absolutní jednoduchosti věcně identické s jeho podstatou.

Srv. Summa th. I 18,3 ad 2: Deus est suum intelligere.

Summa th. I 14,4: Intelligere Dei est eius substantia.

4. Poznání Boží je komprehensivní (vyčerpávající)

Z nekonečnosti jeho poznávací schopnosti vyplývá, že zcela vyčerpává svou nekonečnou poznatelnost a tím chápe sám sebe. (Srv. Sth I 14,2 : „Tak veliká je schopnost Boha v poznání jako jeho skutečnost v bytí ... proto je zřejmé, že on sám sebe poznává tak dalece, pokud je poznatelný. Proto sám sebe poznává úplně.")

Písmo sv. dosvědčuje komprehensivní charakter Božského poznání v 1 Kor 2,10: „Duch totiž úplně proniká všechno, i skrytá hluboká Boží rozhodnutí."

Srv.: Mt 11,27.

5. Poznání Boží je nezávislé na mimobožských věcech

Božský intelekt není povzbuzován (determinován) zevně k poznání, nýbrž zevnitř svou vlastní bytností. Mimobožské předměty nejsou příčinou (causa determinans), nýbrž pouze cílem (terminus) Božského poznání. Bůh také nepoznává mimobožské objekty země vtisknutými obrazy poznání (species intelligibiles), neboť intelekt, který poznává skrze obraz poznání od něho rozdílný, se má k tomuto obrazu jako potence k aktu. Bůh však je actus purus. (Srv. Sth I 14,4: In Deo intellectus intelligens et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem.

Mimobožské věci poznává Bůh ve své vlastní podstatě, protože je pro skutečné věci causa exemplaris a causa efficiens, pro pouze možné věci je causa exemplaris. Tím, že vyčerpávajícím způsobem poznává svou příčinnost, poznává tím i všechny účinky, které z ní vznikají, nebo mohou vzniknout a to právě tak komprehensivně jako sám sebe.

1 Jan 1,5: „Bůh je světlo a tmy v něm není vůbec."

§ 21. Předmět a rozdělení Božského poznání

1. Božské sebepoznávání (scientia contemplationis)

Primárním a formálním objektem Božského poznání je Bůh sám. Bůh poznává sám sebe bezprostředně, tj. bez nějakého medium in quo (tj. předmět, skrze jehož poznání se dospěje k poznání jiného předmětu).

Medium sub quo (lumen rationis) a
medium quo (species intelligibilis)
jsou při aktu Božského sebepoznávání identické s Božskou podstatou.

Srv. Sth I 14,2: Deus se per se ipsum intelligit.

2. Božské poznání mimobožských věcí

Sekundárním a materiálním objektem Božského poznání jsou mimobožské věci. Tyto se dělí na:

- pouze možné,
- skutečné,
- podmíněně budoucí.

a) **Bůh poznává všechno pouze možné.** (Scientia simplicis intelligentiae.) (De fide.)

K učení Církve srv. D 1782: intellectu infinitus.

Písmo sv. učí, že Bůh ví všechno, tedy také vše pouze možné.

Ester 14, 14: „... neboť všechno znáš."

1 Kor 2, 10: „Duch (boží) totiž úplně proniká všecko, i skrytá hluboká Boží rozhodnutí."

Spekulativně:

Tím, že Bůh chápe svou nekonečnou všemohoucnost, poznává tím celý rozsah možného. Sth I 14,9.

b) **Bůh poznává všechno skutečné v minulosti, přítomnosti i budoucnosti.** (Scientia visionis.). (De fide.)

K učení Církve srv. D 1782.

Písmo sv.: dosvědčuje univerzalitu božského vědění četnými výroky.

Sir 23,20: „Všecko mu bylo známo před stvořením, a proto také i po jeho dokonání."

Boží prozřetelnost, vztahující se i na nejmenší věci předpokládá právě tak dalekosáhlé poznání.

Srv. Žl 146,4: „Jenž dovede určit na počet hvězdy a jménem je všechny pojmenovat."

Žl 49,11: „Nebeské ptactvo já veškero znám a byliny polní také jsou mé."

Job 28,24; Sir 1,2; Mt 6,26 n; 10,29.

Písmo sv. připisuje Bohu také znalost srdcí (kardiognose).

Sk 15,8: „Bůh, který zná srdce."

Žl 7,10: „... který srdce zkoumáš i ledví."

1 Par 28,9: „Jahve zpytuje všecka srdce a ví o každém tanutí mysli."

Srv. Žl 68,6; 138,1-6.

Znalost srdcí je výhradním právem Boha. 1 Král 8,39: „Ty jediný lidská srdce prohlédáš."

Pro lidi je naopak lidské srdce neprobadatelné (Jan 17,9).

Srv.: Klement Ř., Kor 21,39; 27,6; 28,1.

Tím, že Bůh při pochopení sebe samotného chápe dokonale svou účinnou moc, poznává tím vše, nač dosahuje jakožto hlavní účinná příčina, tj. vše skutečné. Pro Boha není rozdílu mezi minulostí, přítomností a budoucností, protože pro Boha je stálá přítomnost.

Bůh předvídá prostřednictvím scientia visionis také budoucí svobodná jednání rozumných tvorů s neomylnou jistotou. (De fide.)

Vatikánský koncil učí: „Před jeho očima leží vše jako zjevné a odhalené (Žid 4,13), i to, co se stane svobodnou činností tvorů." D 1784. Srv. D 2317.

Písmo sv.: dokazuje tuto pravdu v Žl 138,3: „Z dálky už mou myšlenku pronikáš ... všechny mé stezky pečlivě řídíš."

Dan 13,42: „Věčný Bože, který znáš skryté věci a víš o všem, dříve než se stane."

Jan 6,65: „Ježíš totiž věděl od začátku, kdo jsou tito nevěřící a kdo ho zradí."

Otcové: se s oblibou odvolávají na proroctví.

Terullián, Adv. Marc. II 5: „Co však mám říci o Božím předvídání? To má tolik svědků, kolik je proroků."

Předvídání a svoboda

Článkem víry o neomylné jistotě Božího předvídání budoucích svobodných jednání se neruší článek víry o lidské svobodě (D 815).

Otcové poukazují na věčný charakter Božského vědění a odvozují z toho, že Božské předvídání omezuje budoucí jednání tak málo, jako zpětná vzpomínka na minulá jednání.

Srv. Augustinus: De libero arbitrio III 4,11: „Tak jako svou vzpomínkou nevynutíš, aby se stalo to, co uplynulo, tak také Bůh svým předvídáním nevynutí, že se musí stát to, co v budoucnosti bude."

Spekulativní teologie rozlišuje mezi necessitas antecedens, která přechází jednání a ruší svobodu a necessitas consequens, která následuje po jednání, a proto se nedotýká svobody. Poslední vyplývá podle principu kontradikce ze skutečnosti jednání (co skutečně je, nemůže se stát neskutečným). Bohem předvídaná budoucí svobodná jednání nastupují neomylně nebo nutně, nikoliv s necessitas antecedens, nýbrž s necessitas consequens.

V témže smyslu užívá sv. Tomáš rozlišení mezi necessitas consequentis a necessitas consequentiae.

První praví, že účinek nutně následuje z příčiny, druhý vyjadřuje logickou nutnost, jak se například vyskytuje mezi premisami a závěrem syllogismu. Čili v našem případě: Vidí-li Bůh ve svém bezčasovém poznání něco přítomného, pak podle principu kontradikce je nezbytné, aby se to skutečně stalo.

Srv. Summa contra Gentiles I 67; De veritate 24,1 ad 13.

c) Bůh předvídá také podmíněně budoucí svobodná jednání s neomylnou jistotou. (Scientia futuribilium.) (Sententia communis.)

Pod tím se rozumí svobodná jednání v budoucnosti, která sice nikdy nenastanou, která by však nastala, kdyby byly splněny určité podmínky.

Molinisté označují toto Božské vědění jako scientia media, protože je uprostřed mezi scientia necessaria (naturalis), jíž Bůh poznává to, co je nezávislé na jeho svobodné vůli, tj. sebe samého a své idee, a mezi scientia libera, jíž Bůh poznává to, co je závislé na jeho svobodné vůli; tj. všechno skutečné mimo něj.

Tomisté popírají, že při poznání podmíněně budoucích věcí jde o zvláštní druh Božského poznání, které předchází jeho svobodnému rozhodnutí.

Že Bůh má jisté poznání podmíněně budoucích svobodných jednání (futuribilia), lze pozitivně dokázat z:

Písma sv.: Mt 11,21: „Běda ti, Korosaine, běda ti, Bethsaido! Neboť kdyby se v Tyru a Sidonu byly udály ty zázraky, které se staly ve vás, dávno by konaly pokání v žínici a popelu."

Srv. 1 Sam 23,1-13; Moudr 4,11.

Otcové:

dokazují Božské předvídání podmíněně budoucích věcí tím, že učí, že Bůh nevyslyší vždy naši prosbu o časné statky, aby tím zabránil jejich zneužití, nebo že Bůh nechává lidi předčasně umřít, aby je uchránil od věčného zavržení.

Srv. Spis Řehoře Nysského: De infantibus, qui praemature abripiuntur.

Spekulativně: lze odůvodnit Božské předvídání podmíněně budoucích věcí nekonečnou dokonalostí Božského poznání, neomylnosti božské prozřetelnosti a modlitební praxí Církve.

§ 22. Prostředek Božského předvídání svobodných jednání rozumných tvorů

Mediem poznání, jímž Bůh od věčnosti s neomylnou jistotou předvídá všechny mimobožské objekty, a tím také skutečně i podmíněně budoucí svobodná jednání rozumných tvorů, je jeho vlastní bytnost. V otázce jak Bůh ve své vlastní bytnosti předvídá budoucí svobodné jednání, se mínění rozcházejí.

a) Podle Roberta Bellarmina (+ 1621) je Božské předvídání budoucích svobodných jednání rozumných tvorů odůvodněno tím, že Bůh má cognitionem supercomprehensivam vůle tvorů. Vůle tvorů je příčinou svobodných jednání. Zná-li Bůh úplně příčinu, poznává také z ní plynoucí účinky. Proti tomuto výkladu lze namítnout, že supercomprehensivní poznání svobodné vůle odůvodňuje pouze morálně jisté předvídání budoucích svobodných jednání. Avšak Božské předvídání je absolutně jisté.

b) Tomismus, vědecky odůvodněný dominikánským teologem Dominikem Banezem (+ 1604), učí, že Bůh poznává budoucí svobodná jednání tvorů svými věčnými rozhodnutími vůle: absolutně budoucí absolutními, podmíněně budoucí podmíněnými čili hypotetickými rozhodnutími. Bůh v těchto rozhodnutích vůle pevně stanovil úplný světový řád i vzhledem k tvorům. Uskutečnění věčných úradků Božích v čase se děje tak, že Bůh neomylně pohne tvory k jednáním, které on (Bůh) zamýšlí fyzickým působením (praemotio physica), avšak způsobem odpovídajícím povaze tvorů, takže nesvobodní tvorové jednají z nutnosti, svobodní pak svobodně. Ve svých věčných rozhodnutích vůle předvídá Bůh jím praedeterminovaná budoucí svobodná jednání tvorů s neomylnou jistotou.

c) Molinismus, založený jesuitským teologem Ludvíkem Molinou (+ 1600) vysvětluje neomylné Božské předzvědění budoucích svobodných jednání pomocí tzv. scientia media, která předchází rozhodnutí Božské vůle pojmově, nikoliv časově a je na nich nezávislá. Skrze scientia simplicis intelligentiae poznává Bůh od věčnosti, jak každý rozumný tvor může jednat ve všech možných poměrech (1. stupeň). Skrze scientia media poznává, jak by jednal za všech možných podmínek, kdyby se tyto uskutečnily (2. stupeň).

Ve světle této scientia media rozhoduje pak s největší svobodou uskutečnit zcela určité podmínky. Nyní poznává prostřednictvím scientia visionis s neomylnou jistotou, jak se bude za těchto podmínek skutečně jednat (3. stupeň).

Zhodnocení:

Tomismus velmi silně zdůrazňuje myšlenku všepříčinnosti a svrchovanosti Boží nade vším stvořeným, avšak méně odpovídá skutečnosti lidské svobody.

Molinismus naopak rozhodně zdůrazňuje lidskou svobodu, avšak méně uplatňuje všepříčinnost a absolutní nezávislost Boží.

Otázka, jak působí scientia media, která je podkladem celého systému, zůstává nevysvětlenou.

§ 23. Božské vědění jakožto příčina věcí

1. Stvořitelská moudrost

Tak jako umělcova idea osvětluje a vede jeho vůli a činnost při vytváření uměleckého díla, tak osvětlují a vedou také Boží idee, které jsou věcně identické s Božím poznáním, Božskou vůli a Božskou činnost při mimobožském působení. Božské poznání ve spojení s Božskou vůlí je příčinou (causa exemplaris et causa efficiens) všech konečných věcí. Podle způsobu mluvy Písma sv. se toto praktické Božské poznání nazývá moudrostí. Příčinou existence věcí je stvořitelská moudrost (sapientia creatrix).

Srv. Ž 103,24: „Jak moudře jsi všecko udělal!"

Přís. 3,19: Moudr 7,21: „... neboť mne tomu naučila moudrost, umělkyně všeho."

Z Otců rozvinul zvláště sv. Augustin nauku o Božských ideích a to ve spojitosti s platonskou naukou o ideích, které přizpůsobil křesťanství tím, že Platonem jako chápané věčné, vedle Boha existující hypostase, vložil do ducha Božího a prohlásil za identické s Božskou podstatou. Božské myšlenky, jimiž Bůh poznává svou nekonečnou napodobitelnost konečnými, stvořenými věcmi, pokládá sv. Augustín za příčinu věcí.

De trinitate XV 13,22: „Všechny své tvory, duchové i tělesné, nezná proto, že jsou, nýbrž (tvorové) jsou proto, že (Bůh) je zná. Nebylo mu totiž neznámo, co stvořil. Protože tedy věděl, stvořil; ne protože stvořil, věděl." Srv. Sth I 14,8.

2. Pořádající moudrost

Božská moudrost je také moudrostí pořádající (sapientia disponens) tím, že sděluje věcem účelnost a pořádek, dává jim zákony (zákonodárná moudrost) a vede je k jejich cíli (vychovatelská moudrost). Moudr. 11,21.

3. Vládnoucí moudrost

Božská moudrost je také řídící a vládnoucí moudrostí (sapientia gubernans). Jako taková splývá s Božskou prozřetelností.

Moudr 8,1: „Mocně se rozprostírá od konce na konec a dokonale ovládá Vesmír."

Božská vůle

§ 24. Dokonalost Božské vůle

1. **Božská vůle je nekonečná.** (De fide.)

I. Vatikánský koncil učí, že Bůh je ve své vůli nekonečný (voluntate infinitus). D 1782.

Písmo sv.: spatřuje ve svobodné vůli Boží poslední důvod světového řádu (Ž 134,6: „Vím, ... že vše, čeho se Jahvovi zachce, na nebi udělá i na zemi i v moři a v hlubině kdekteré") a považuje Boží vůli za nejvyšší normu mravnosti.

(Mt 6,10: „Buď vůle tvá jako v nebi, tak i na zemi.")

Otcové hájí svobodu Boží vůle proti fatalismu pohanů.

Spekulativně:

Rozum odůvodňuje nekonečnou dokonalost Boží vůle ze skutečnosti vůle tvorů. Jakožto čistá dokonalost musí vůle formálně patřit i Bohu, avšak v nekonečném stupňování. Také kategorický imperativ mravního zákona poukazuje na nejvyšší, nad lidmi stojící vůli.

2. Boží vůle je právě tak jako Boží poznání naprosto aktuální, subsistenční a nezávislá na mimobožských věcech.

Protože Bůh je actus purus, není v jeho vůli žádný přechod z potence k aktu, žádný habitus, žádné následování jednotlivých aktů vůle, nýbrž jeden jediný beznásledný akt vůle. Ten je vzhledem k absolutní jednoduchosti Boží věcně identický s Božskou bytností. Sth I 19, 1: sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle. Mimobožské věci nejsou určující příčinou, nýbrž pouze cílem Božské vůle. Absolutní plnost Božího bytí vylučuje žádostivou lásku (amor concupiscentiae). Toužebná žádost Boha po spáse lidí (srv. Iz 65,2) je výrazem jeho blahosklonné lásky (amor benevolentiae), která se podílí při udělování dobrodiní tvorům.

3. Afekty jsou v Bohu čistě duchovou činností jeho vůle.

Základním afektem je láska, která je v Bohu reálně identická s jeho bytností: „Bůh je láska." (1 Jan 4,8).

Z ostatních afektů přísluší Bohu v nekonečném stupňování afekt radosti, neboli blaženosti (in se et ex se beatisimus; D 1782).

Pokud se týká afektu nenávisti, přísluší Bohu vzhledem k jeho absolutní svatosti nenávist ohavnosti (odium abominationis) vůči hříchu, nikoliv však nepřátelská nenávist (odium inimicitiae) vůči hříšníkově osobě.

Srv. Ž 5,7: „Zločince nenávidíš, do zkázy uvádíš lháře."

Moudr 11,24: „Neboť miluješ všecko, co tu je a nepohrdáš ničím z toho, cos udělal, vždyť kdybys něco nenáviděl, nebyl bys to udělal."

Jiné afekty jako touha, smutek, naděje, hněv, mohou být Bohu přisuzovány pouze antropomorfisticky.

V Písmu sv. znamená hněv trestající spravedlnost Boží.

§ 25. Předmět Božské vůle

1. Božská sebeláska

Primárním a formálním objektem Božské vůle a Božské lásky je sám Bůh. I. Vatikánský koncil učí: „Necessario amat seipsum." D 1805.

Písmo sv. svědčí, že Bůh podřídil všechno tvorstvo sobě jakožto konečnému cíli.

Přísl. 16,4: „Jahve stvořil všecko pro sebe."

Srv. Sth I 19,1 ad 3: Obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia.

Spekulativně: vysvítá Boží sebeláska a její nutnost z toho, že Bůh je nejvyšší dobro a že ve svém komprehensivním sebepoznání poznává, že je nekonečně hoden lásky. Z tohoto poznání nutně vyplývá nekonečná láska Boha k sobě samému.

2. Láska Boha k tvorům

Sekundárním a materiálním objektem Božské vůle a Božské lásky jsou mimobožské věci. Vatikánský koncil učí, že Bůh povolal k životu všechny tvory nejsvobodnější vůlí (liberrimo consilio, voluntate ab omni necessitate libera; D 1783, 1805).

Písmo sv.: vyzdvihuje lásku Boha k jeho tvorům.

Moudr 11,24: „Neboť miluješ všecko, co tu je, a nepohrdáš ničím z toho, cos udělal."

Láska Boha k tvorům je láska záliby (amor complacentiae); tj. Bůh miluje tvory, pokud jsou nekonečným způsobem účastni na jeho dokonalostech a mají v něm svůj konečný cíl. Láska Boha k tvorům je dále láskou blahosklonnosti (amor benevolentiae), tj. Bůh miluje tvory láskou, která nepřijímá, nýbrž dává a je tudíž naprosto nesobecká.

Boží láska není vyvolána dobrotou tvorů, nýbrž sama je její příčinou: Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus (Sth I 20,2).

Srv. 1 Jan 4,10: „V tom záleží jeho láska: Ne že my jsme milovali Boha, ale že on si zamiloval nás."

Stupeň lásky Boha k tvorům je ve vnitřně Božském aktu jeden a týž, v mimobožském účinku je však rozdílný podle stupně, jak jsou lásky hodni.

3. Poměr Božské vůle ke zlu

a) Fyzické zlo, např. utrpení, nemoc, smrt chce Bůh nikoliv per se, tj. nikoliv pro zlo samé nebo jako účel.

Moudr 1,13: „Neboť Bůh nestvořil smrt a nemá radosti ze zkázy živých. Neboť stvořil všecko, aby bylo, a tvorové světa přinášejí zdar."

Bůh však chce fyzické a přírodní zlo, právě tak jako trestající zlo, per accidens, tj. jako prostředek k vyššímu účelu fyzického řádu (např. k zachování vyššího života) nebo mravního řádu (např. k trestu nebo k mravní očistě).

Sir 11,14: „Dobré i zlé, život i smrt, bohatství i chudoba jsou od Pána."

Srv. Sir 39,35; Amos 3,6.

b) Morální zlo

Bůh nechce morální zlo, tj. hřích, který svou podstatou je popřením Boha ani per se ani per accidens, tj. ani jako účel, ani jako prostředek k účelu.

Koncil tridentský odsoudil opačnou nauka Kalvínovu jako bludnou. D 816.

Ž 5,5: „Ty nejsi Bohem ničemů, v tobě nesídlí zloba."

Bůh pouze připouští hřích (permissive solum; D 816), protože bere ohled na svobodnou vůli člověka (Sir 15,14) a protože má moudrost a moc, aby nechal i ze zla vzejít dobro. Gen 50,20: „Zamýšleli-li jste na mne zlo, Bůh je obrátil v dobro."

Srv. Augustinus, Enchiridion 11.

Nakonec i morální zlo musí sloužit nejvyššímu světovému účelu, oslavě Boha tím, že zjevuje buď jeho milosrdenství v odpuštění nebo jeho spravedlnost v trestu.

Praví-li Písmo sv., že Bůh zatvrzuje člověka ve zlém (Ex 4,21; Řím 9,18), nechce jej označit jako vlastního původce hříchu. Zatvrzelost je trest, který pozůstává v odnětí milosti.

Srv. Augustinus, In Ioan. tr. 53,6: „Tak Bůh zaslepuje a zatvrzuje, že opouští a nepomáhá" (deserendo et non adiuvando).

§ 26. Fyzické vlastnosti Boží vůle

1. Nutnost a svoboda

Bůh chce a miluje sám sebe nutně, mimobožské věci naproti tomu svobodně. (De fide.)

I. Vatikánský koncil prohlásil jako opak učení gnosticismu, manicheismu, fatalismu, panteismu a kosmologického optimismu: Si quis dixeris, Deum non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, anathema sit. D 1805.

Písmo sv.: dokazuje Boha při stvoření, vykoupení a udělování vykupitelské milosti.

Ž 134,6: „Vím, ... že vše, čeho se Jahvovi zachce, na nebi udělá i na zemi i v moři a v hlubině kdekteré."

Ef 1,5: „... ze svého svobodného rozhodnutí nás předurčil, abychom byli přijati za jeho děti skrze Ježíše Krista."

1 Kor 12,11: „On vhodně přiděluje jednomu každému zvlášť, jak chce."

Klement Řím. píše: „Kdy chce a jak chce, bude vše konat" (Kor 27,5).

Od Božské svobody je vzdálena každá nedokonalost tvorů. Nesmí být proto chápána jako libertas contrarietatis, tj. jako svoboda volby mezi dobrem a zlem, neboť možnost chtít zlo je sice znamením svobody, nikoliv však její podstatou, spíše znamená nedokonalost: velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum (De verit. 22,6).

Pozitivně lze určit Božskou svobodu jako libertas contradictionis, tj. svobodu jednat nebo nejednat (např. stvořit svět) a jako libertas specificationis, tj. svoboda volit mezi různě mravně dobrými nebo indiferentními skutky (např. stvořit tento nebo jiný svět).

2. Všemohoucnost

Moc je princip, který provádí, co poznává rozum a vůle přikazuje: principium exsequens id, quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit (Sth I 25,1 ad 4).

Boží všemohoucnost naznačuje, že může působit, co může chtít, tj. všechno skutečné a možné.

Bůh je všemohoucí. (De fide.)

Symbolum apostolicum vyznává: Credo in Deum Patrem omnipotentem; podobně všechna vyznání víry. Srv. D 428, 1782.

Písmo sv.:

naznačuje Boží všemohoucnost jménem El, zvláště ve spojení El šaddaj (pantokrator, omnipotens). Dokazuje, že pro Boha není nic nemožné.

Lk 1,37: „Vždyť u Boha není nic nemožného."

Mt 19,26: „... u Boha je všechno možné."

Mt 3,9: „Pravím vám: Bůh může Abrahámovi vytvořit děti tady z těch kamenů."

Srv. Gen 18,14.

Otcové: velmi často přikládají Bohu atribut „všemohoucí".

Spekulativně: vysvítá všemohoucnost Boha z jeho čisté aktuality, neboť účinná síla nějaké věci je určena stupněm skutečnosti jejího bytí: unumquodque agit, secundum quod est in actu (Sth I 25,1 ad 1).

Nekonečné skutečnosti Božího bytí odpovídá (intenzívně) nekonečná moc. Zasahuje celý okruh skutečného a možného bytí - (extenzívně) nekonečná. Protože Boží moc je identická s podstatou Boha, nemůže se vztahovat na nic, co odporuje Boží podstatě a atributům. Proto se Bůh nemůže měnit, nemůže lhát, nemůže to, co se stalo, změnit (proti učení Petra Damiána), nemůže uskutečnit nic, co si vzájemně odporuje.

Srv. 2 Tim 2,13: negare seipsum non potest.

Augustinus, De civ. Dei V 10,1.

Sth I 25,4.

Bůh uložil své všemohoucnosti jisté omezení tím, že se svobodně rozhodl uskutečnit z mnoha možných světových řádů jeden zcela určitý. Boží moc, která se podílí v rámci skutečného světového řádu, se nazývá potentia ordinata, na rozdíl od potentia absoluta.

3. Vševládnost

Bůh je pánem nebe i země. (De fide.)

Z Božské všemohoucnosti vyplývá Boží vševládnost. Obsahuje neomezenou moc vladařskou (dominium iurisdictionis) a neomezené vlastnické právo (dominium proprietatis) nade vším stvořeným a vyžaduje od rozumných tvorů bezvýhradné uznání. To se projevuje prakticky přijetím jeho zjevení, plněním jeho přikázání a kultem klanění. Panovnické a vlastnické právo Boží je odůvodněno stvořením světa a vykoupením lidstva.

Srv. Ž 144,11 n; Ester 13,9 n; 1 Tim 6,15; Ž 23,1; 88,12; 1 Kor 6,20.

§ 27. Morální vlastnosti Božské vůle

1. Spravedlnost

Zatímco spravedlnost v širším smyslu je totožná s poctivostí nebo subjektivní svatostí, v užším a vlastním smyslu je to vytrvalá vůle dát každému, co mu patří: constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi.

Bůh je nekonečně spravedlivý. (De fide.)

Podle učení I. Vatikánského koncilu je Bůh „v každé dokonalosti", tedy i ve spravedlnosti, nekonečný. D 1782.

Písmo sv.: dokazuje na četných místech Boží spravedlnost.

Ž 10,7: „Spravedlivý Jahve miluje právo."

Ž 118,137: „Ó, Jahve, jak jsi spravedlivý, jak dokonalé jsou soudy tvé."

Srv. Jer 23,6; Mt 16,27; 25,31n; Jan 17,25; Řím 2,2n; 2 Tim 4,8.

Otcové: obhajovali trestající Boží spravedlnost proti Marcionovi, který tvrdil, že je protiklad mezi spravedlivým a trestajícím Bohem Starého Zákona a mezi dobrotivým a milosrdným Bohem Nového Zákona, a tím dospěl k předpokladu dvou božstev.

Ireneus mu (Marcionovi) vytýká, že Boží spravedlnost nemůže být bez dobrotivosti a Boží dobrotivost nemůže být bez spravedlnosti.

Srv. Ireneus, Adv. haer. III 25,2-3; IV 40,1-2;

Tertullian, Adv. Marc. I-II.

Protože Bůh je stvořitelem a Pánem universa, není žádné právní normy, která by byla nad ním, nýbrž Bůh je sám sobě nejvyšší normou: Deus sibi ipsi est lex (Sth I,21, 1 ad 2).

Zákonná spravedlnost (iustitia legalis), která upravuje právní poměr jednotlivců ke společnosti, přísluší Bohu potud, pokud podřizuje tvory mravním a přirozeným zákonem společnému dobru.

Směnná spravedlnost (iustitia commutativa), která upravuje právní poměr jednotlivců navzájem, nemůže být ve vlastním smyslu Bohu přisouzena, protože mezi Tvůrcem a tvorem chybí rovnost vztahů. Tvor nemůže vzhledem k své úplné závislosti na Tvůrci sám od sebe nějakou službou zavázat Boha k protislužbě.

Spravedlnost podílná (iustitia distributiva), která upravuje právní poměr společenství k jednotlivci, přísluší Bohu ve vlastním smyslu. Když Bůh ze svého svobodného rozhodnutí stvořil svět, je povinen své moudrosti a dobrotivosti, aby dal tvorům vše, čeho potřebují k splnění svých úkolů a k dosažení svého cíle. Dále se Boží podílná spravedlnost projevuje v tom, že Bůh jakožto soudce nikomu nestraní (Řím 2,11), dobro odměňuje (iustitia remunerativa) a zlo trestá (iustitia vindicativa).

Trest Bohem uvalený na hříšníka není pouhým nápravným nebo odstrašujícím prostředkem, jak učili Benedikt Stattler (+ 1797) a Georg Hermes (+ 1831), nýbrž má za účel především dostiučinění za urážku, způsobenou Bohu a obnovení mravního řádu, porušeného hříchem.

Deut 32,41: „Pomstím se svým nepřátelům, odplatím svým nenávistníkům."

Řím 12,19: „Stojí totiž v Písmě: Mně patří odveta, já odplatím, praví Pán."

Pekelný trest je vzhledem k svému věčnému trvání pro zavržené pouze vindikativní (Mt 25,41-46). Na druhé straně však se nesmí přehánět vindikativní charakter trestající spravedlnosti Boží tím, že Bůh je povinen své spravedlnosti neodpustit hříchy bez náležitého dostiučinění, jak podle vzoru sv. Anselma z Canterbury (+ 1109) učili Honoré Tournely (+ 1729) a Fr. X. Dieringer (+ 1876). Protože je Bůh jakožto nejvyšší Pán a vládce, není odpovědný žádné vyšší moci, přísluší mu také právo omilostnění, tj. svoboda odpustit kajícímu hříšníkovi bez náležitého dostiučinění, dokonce i bez jakéhokoliv dostiučinění.

Srv. Sth III 46,2 ad 3; I 25,3 ad 3.

2. Milosrdenství

Boží milosrdenství je blahosklonná Boží dobrotivost, pokud odstraňuje nouzí, zvláště nouzi hříchu.

Bůh je nekonečně milosrdný. (De fide.)

K učení Církve viz D 1782: omni perfectione infinitus. Církev se modlí: Deus cuius misericordiae non est numerus et bonitatis infinitus est thesaurus (Oratio pro gratiarum actione).

Bohu, jakožto nejdokonalejší bytosti, nepřísluší afekt soucitu - Bůh nemůže trpět, nýbrž pouze afekt milosrdenství, odstranění tísně: misericordia est Deo maxime atribuenda, tamen secundum efectum non secundum passionis affectum (Sth I 21,3).

Písmo sv.: nedokazuje žádnou Boží vlastnost tak nápadně, jako milosrdenství.

Ž 102,8: „Slitovný, milostný je Jahve, shovívavý nadmíru."

Ž 144,9: „Ke každému je Jahve dobrotivý a nad všemi tvory se slitovává."

Srv. Ž 117,1-4; 135; Moudr 11,24n; Lk 6,36; 2 Kor 1,6 Ef 2,4.

Nejlépe se projevuje Boží milosrdenství při vtělení Syna Božího za účelem vykoupení (Lk 1,78; Jan 3,16; Tit 3,4). Při vtělení přijal Syn Boží lidskou přirozenost a v ní mohl mít i afekt soucitu. Žid 2,17: „Proto se ve všem musel stát takovým jako jeho bratři, aby jakožto milosrdný a spolehlivý velekněz vykonával svůj úřad u Boha a usmiřoval ho pro hříchy lidí." Srv. Žid 4, 15. Evangelia, zvláště Lukášovo, líčí milosrdenství Bohočlověka vůči trpícím, zvláště vůči hříšníkům.

Milosrdenství a spravedlnost jsou v Bohu spojeny v obdivuhodné harmonii. Žl 24,10: „Láska a věrnost (misericordia et veritas) - to jsou Jahvovy cesty těm, kteří věrně plní spolek a smlouvu." Srv. Žl 84,11. Boží (podílná) spravedlnost je zakořeněna v milosrdenství co nejhlouběji, protože nejzávažnějším důvodem, proč Bůh dává tvorům přirozené a nadpřirozené dary a odměňuje jejich dobré skutky, je jeho láska a milosrdenství. Odměňování dobra a trestání zla je nejenom dílem Božské spravedlnosti, nýbrž také dílem Božského milosrdenství, protože nadmíru odměňuje (Mt 19,29: centuplum accipiet) a trestá méně než hříšník zasluhuje (Sth I 21,4 ad 1). Na druhé straně odpuštění hříchů není pouze dílem milosrdenství, nýbrž současně dílem spravedlnosti, protože Bůh vyžaduje od hříšníka lítost a pokání. Nejkrásněji se projevuje harmonické spojení Božského milosrdenství a smrti při smrti Ježíše Krista na kříži. Srv. Jan 3,16; Řím 3,25; Sth I 21,4.

Boží milosrdenství není pouze výrazem Boží lásky a dobrotivosti, nýbrž současně zjevením Boží moci a velebnosti. Moudr 11,23: „Ale ty máš se všemi slitování, ježto všecko můžeš." Srv. liturg. orace: Bože, ty projevuješ svou všemohoucnost nejvíce, když odpustíš a se smilováváš.

Bibliografie

J. H. Nicolas: Synthese dogmatique, Friburg 1991

C. Rocchetta et cet.: Corso di teologia sistematica, Bologna 1987

K. Baker: Fundamentals of Catolicism I-III, Ignatius Press San Francisco 1985

L. Ott: Grundriss der katholische Dogmatik, Herder Verlag 1981

J. Auer-J. Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik I-VIII, Regensburg 1972

Handbuch der Dogmengeschichte, Herder Verlag 1971

Wincenty Granat: K člověku a Bohu v Kristu (1-5), Řím 1981-6

El Misterio Cristiano (Colección-16 volum.), Herder Barcelona 1980

Historia Salutis, BAC Madrid

Patres Societatis Iesu in Hispania professores: Sacrae theologiae summa, Madrid 1962-64 (II-IV)

S.Thomae Aquinatis Summa thelogica (Pars prima et tertia)

Enchiridion symbolorum, editio XXXIII, Herder 1965

O B S A H

I. kapitola: Přirozená poznatelnost Božího bytí 3

§ 1. Možnost přirozeného poznání Boha ve světle nadpřirozeného zjevení 3
1. Dogma 3
2. Důkaz z Písma sv. 3
3. Důkaz z tradice 3
4. Vrozená idea Boha? 4

§ 2. Možnost důkazu jsoucnosti Boha 4

§ 3. Bludy o přirozené poznatelnosti Boha 5
1. Tradicionalismus 5
2. Ateismus 5
3. Kantův kriticismus 6
4. Modernismus 6
5. Pozitivismus 6

II. kapitola: Nadpřirozená poznatelnost Božího bytí 7

§ 4. Boží bytí jako předmět víry 7
1. Dogma 7
2. Věda a víra ohledně téhož předmětu 7

Boží podstata 8

I. kapitola: Poznání Boží podstaty 8

§ 5. Přirozené poznání Boží podstaty ve vezdejším světě 8
1. Povaha přirozeného poznání Boha ve vezdejším životě 8
2. Metoda přirozeného poznání Boha z naší strany 9
3. Nedokonalost poznání Boha z naší strany 9
4. Pravdivost poznání Boha z naší strany 10

§ 6. Nadpřirozené poznání Boží podstaty na onom světě 10
1. Skutečnost bezprostředního nazírání na Boha 10
2. Předmět bezprostředního patření na Boha 11
3. Nutnost světla slávy k bezprostřednímu patření na Boha 11
4. Hranice bezprostředního patření na Boha 12

§ 7. Nadpřirozené poznání Božské podstaty na tomto světě vírou 12
1. Poměr k přirozenému poznání Boha 12
2. Poměr k bezprostřednímu patření na Boha 12

II. kapitola: Teologické určení Boží podstaty 13

§ 8. Biblická Boží jména 13

§ 9. Fyzická a metafyzická bytnost Boží 13
1. Fyzická bytnost Boží 13
2. Metafyzická bytnost Boží 14

Atributy čili vlastnosti Boha 16

§ 10. Vlastnosti Boha všeobecně 16
1. Pojem 16
2. Rozdíl mezi vlastnostmi a bytností Boha 16
3. Rozdělení 17

I. Atributy Božího bytí 17

§ 11. Absolutní dokonalost Boží 17

§ 12. Boží nekonečnost 18

§ 13. Boží jednoduchost 19

§ 14. Boží jedinost 20

§ 15. Boží pravda 20

1. Ontologická pravda Boží (pravost) 21
2. Logická pravda Boží (pravdivost) 21
3. Morální pravda Boží 21
§ 16. Boží dobrota 22
1. Ontologická dobrota Boží 22
2. Mravní dobro (svatost) Boží 22
3. Blahovolná dobrota Boží (benignitas) 23
Dodatek: Boží krása 23
§ 17. Boží neměnnost 23
§ 18. Boží věčnost 24
§ 19. Nezměrnost, neboli bezprostornost Boha a jeho všudypřítomnost 25
1. Nezměrnost Boží 25
2. Boží všudypřítomnost 26
II. Atributy Božského života 27
Božské poznání neboli vědění 27
§ 20. Dokonalost Božského poznání 27
§ 21. Předmět a rozdělení Božského poznání 29
1. Božské sebepoznávání (scientia contemplationis) 29
2. Božské poznání mimobožských věcí 29
§ 22. Prostředky Božského předvídání svobodných jednání rozumných tvorů 31
§ 23. Božské vědění jakožto příčina věcí 32
1. Stvořitelská moudrost 32
2. Pořádající moudrost 32
3. Vládnoucí moudrost 32
Božská vůle 33
§ 24. Dokonalost Božské vůle 33
§ 25. Předmět Božské vůle 34
1. Božská sebeláska 34
2. Láska Boha k tvorům 34
3. Poměr Božské vůle ke zlu 34
§ 26. Fyzické vlastnosti Boží vůle 35
1. Nutnost a svoboda 35
2. Všemohoucnost 35
3. Vševládnost 36
§ 27. Morální vlastnosti Božské vůle 36
1. Spravedlnost 36
2. Milosrdenství 37
Bibliografie 38

DOGMATIKA I. díl

DE DEO UNO (O Bohu jednom)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
Olomouc 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

I. díl

DE DEO UNO

O Bohu jednom

OLOMOUC 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

II. díl

DE DEO TRINO

O Bohu trojjediném

1993

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

ANTITRINITÁRNÍ BLUDY A UČENÍ CÍRKVE

§ 1. Bludné učení

1. Monarchianismus

Již koncem 1. století popírali židovští bludaři Cerinth a ebionité z pozice ustrnulého jednooosobního monoteismu božství Kristovo (Ireneus, Adv. haer. I 26). Koncem 2. stol. učil tzv. monarchianismus, že v Bohu je pouze jedna osoba (monarchiam tenemus; Tertullián, Adv. Prax. 3). Podle jeho stanoviska k osobě Ježíše Krista rozpadá se na 2 směry:

a) Dynamický či adoptiánský monarchianismus učí, že Kristus je pouhý člověk, i když nadpřirozeným způsobem zrozený z Ducha sv. a Panny (psilos anthrópos), který byl při křtu zvláštní měrou vybaven božskou silou a od Boha byl přijat za syna (adopce).

Hlavními zástupci tohoto bludu byli Theodot Koželuh z Byzance, který tento blud přenesl kolem r. 190 do Říma a byl papežem Viktorem I. (189-198) vyloučen z Církve, dále Pavel ze Symosaty, biskup antiochijský, který na synodě v Antiochii r. 268 sesazen jako bludař, a biskup Photinus ze Sirmia, který byl r. 351 sesazen synodou v Sirmiu.

b) Patripassiánský či modalistický monarchianismus se přidržuje pravého božství Kristova a současně jednoosobnosti Boží tím, že učí, že Otec se stal člověkem v Ježíši Kristu a trpěl.

Hlavními zástupci tohoto bludu byli Noetus ze Smyrny, proti němuž psal Hippolyt (Philosophumena IX 7-10; X 27; Contra haeresim Noeti) a maloasijský vyznavač Praxeas, který byl potírán Tertulliánem (Adv. Praxeam). Sabellius rozšířil tento blud také na Sv. Ducha a učil, že v Bohu je jedna hypostaze a tři prosopa (prosópon, tj. herecká maska, role) že odpovídají svým třem různým způsobům zjevení (modi). Ve stvoření prý se projevuje jednooosobní Bůh jako Otec, ve vykoupení jako Syn a ve skutcích posvěcení jako Duch svatý. Papež Kallistus (217-222) vyloučil Sabellia z církevního společenství. Tento blud byl potírán málo šťastným způsobem alexandrijským biskupem Dionysiem (247-264) a papežem Dionysiem (259-268) byl autoritativně odsouzen (D 48-51).

2. Subordinatianismus

Na rozdíl od sabelliánského modalismu předpokládá subordinatianismus tři rozdílné osoby v Bohu, odnímá však druhé a třetí osobě rovnost s Otcem a tím i pravé božství.

a) Arianismus. Alexandrijský kněz Arius (+ 336) učil: Logos není od věčnosti. Není zplozen z Otce, nýbrž je to Otcův tvor, který byl před ostatními tvory vytvořen z ničeho. Co do podstaty, není roven Otci (anomoios), je měnitelný a vývoje schopný. Není Bohem v pravém a vlastním smyslu, nýbrž pouze v přeneseném smyslu, pokud byl v předzvědění svých zásluh přijat Otcem za syna. Tento blud byl odsouzen na prvním všeobecném koncilu v Niceji (325). Tento koncil sestavil symbolum, které vyznává, že Ježíš Kristus je Synem Božím a učí o jeho zplození z Otcovy podstaty, jeho pravém božství a jeho rovnosti co do podstaty s Otcem (D 54).

Semiariáni zaujímají střední místo mezi přísnými ariány (anhomoiány) a obhájci nicejské nauky (homousiány). Zavrhli výraz homousios, protože věřili, že tím se podporuje sabellianismus, přiznali však, že Logos je podobný Otci (homoios, proto se nazývají homoiány) nebo ve všem podobný (homois kata panta) nebo podobný co do podstaty (homoiusios, proto se nazývají homoiousiány).

b) Macedonianismus. Ze semiarianismu vzešlá sekta pneumatomachů (odpůrci Ducha sv.), za jejíhož zakladatele se od konce 4. století (Didymus, De Trinitate II 10) asi neprávem považuje semiariánský biskup Macedonius Cařihradský (sesazen r. 360, + před r. 364), rozšířila subordinatianismus také na Ducha svatého tím, že jej na základě Žid 1,14 prohlásila za tvora a služebnou duchovní bytost, podobnou andělům. Proti tomuto bludu hájili sv. Atanáš, tři velcí církevní učitelé z Kappadocie (Basilius, Řehoř Nazánský a Řehoř z Nyssy) a Didymus Alexandrijský božství Ducha sv. a jeho rovnost co do podstaty s Otcem a Synem. Tento blud byl zavržen na synodě v Alexandrii (362) za předsednictví sv. Atanáše, na druhém všeobecném koncilu v Cařihradě (381) a na římské synodě (382) za papeže Damasa. D 74-82. Koncil cařihradský přijal sybolum, které vyznává v důležitém dodatku k symbolu nicejskému božství Ducha sv. aspoň nepřímo přidělením božských atributů: Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas. D 86.

3. Tritheismus

a) Křesťanský vykladatel Aristotela Jan Philoponus (+ kolem r. 565) identifikoval přirozenost a osobu (usia a hypostasis) a tím dospěl v kristologii k monofysitismu a v nauce o Trojici k tritheismu. Tři božské osoby jsou podle něho podobným způsobem tři individua božství, podobně jako tři lidé jsou tři individua lidského druhu. Tím dosadil na místo numerické jednoty co do podstaty jednotu specifickou.

b) Kanovník Roscelin z Compiégne (+ kolem r. 1120) učil ze svého nominalistického stanoviska, podle nehož pouze individuum vlastní realitu, že tři božské osoby jsou tři reality, vzájemně od sebe oddělené (tres res ab invicem separatae), které jsou vzájemně spojeny pouze morálně shodou vůle a moci, podobně jako tři lidské duše nebo tři andělé. Jeho nauka byla potírána Anselmem z Canterbury a na synodě v Soissons (1092) byla odsouzena.

c) Gilbert z Poitiers (+ 1154) předpokládal podle žaloby svých odpůrců (Bernard z Clairvaux) reálný rozdíl mezi Bohem a božstvím (divinitas) a podle toho též reálný rozdíl mezi božskými osobami, takže vznikla quaternita v Bohu (tři osoby + božství). Údajný blud Gilbertův, který lze z jeho spisů sotva dokázat, byl odmítnut na konsistoři v Remeši (1148) za přítomnosti papeže Evžena III. D 389 násl.

d) Opat Jáchym z Fiore (+ 1202) pojímal jednotu tří božských osob jako jednotu kolektivní (unitas quasi collectiva et similitudinaria). Jeho učení bylo zavrženo na IV. koncilu lateránském (1215) a jím napadená nauka Petra Lombardského byla slavnostně povolena (Caput Damnamus; D 431 násl.).

e) Antonín Günther (+ 1863) učil podle Hegela, že absolutno se uskutečňuje ve vlastním postupném vývoji a sice jako věta (these), protikladná věta (antithese) a vyrovnání (synthese). Božská podstata se tedy ztrojnásobí. Tyto tři podstaty spojuje mezi sebou sebevědomí a vytváří tak formální jednotu. Podobně i H. Küng. L. Boff.

4. Protestantismus

Luther měl sice námitky proti trinitární terminologii, avšak vcelku se přidržel víry v Trojici. Srv. Šmalkaldské články (P. I - Art. 1-4). Jím proklamovaný subjektivismus vedl však nakonec k popření dogmatu o Nejsvětější Trojici.

Sozinianismus, založený Faustem Sozzinim (+ 1604) hájí ze svého racionalistického stanoviska přísně unitární pojem Boha, který nepřipouští více osob. Krista prohlašuje za pouhého člověka, Ducha sv. za neosobní sílu Boha.

Novější racionalistická teologie se přidržuje trinitární terminologie, spatřuje však ve třech osobách pouze personifikace božských vlastností, jako moc, moudrost a dobrotu. Podle Hanacka vzniklo křesťanské vyznávání Nejsvětější Trojice z polemiky mezi křesťanstvím a židovstvím. Nejprve se užívalo dvoučlenné formule „Bůh a Kristus" jako antiteze k „Bůh a Mojžíš", později byl připojen Duch svatý.

§ 2. Církevní ustanovení

V Bohu jsou tři osoby. Otec, Syn a Duch svatý. Každá z těchto tří osob vlastní numericky tutéž Božskou bytnost. (De fide.)

Výrazy bytnost, přirozenost, podstata označují společné bytí Otce, Syna a Ducha svatého, zatím co výrazy hypostaze a osoba označují tři majitele nebo nositele božského bytí.

1) Nejstarší církevně učitelská formulace církevní víry v Trojici je Symbolum Apostolicum, které sloužilo ve formě starořímského křestního symbolu od 2. století jako podklad pro vyučování katechumenů a jako křestní vyznání. Je vybudováno na trinitární křestní formuli Mt 28, 19. Srv. D 1-12.

2) Učitelský list papeže Dionysia (259 - 268) biskupovi Dionysiovi z Alexandrie, zavrhující sabellianismus, tritheismus a subordinatianismus. D 48-51.

3) Symbolum Nicaenum, které vzešlo z obranného boje proti arianismu, vyzdvihuje zvláště pravé božství Syna a jeho rovnost (homousia) co do podstaty s Otcem. D 54.

4) Symbolum Nicaeno-Constantionopolitanum, úřední vyznání víry druhého všeobecného koncilu cařihradského (381), které vzniklo z obranného boje proti arianismu a macedonianismu, zdůrazňuje vedle božství Syna také božství Ducha svatého. D 86.

5) Římská synoda za papeže Damasa (382) podává souhrnné odsouzení antitrinitárních bludů starověkých, především macedonianismu. D 58-82.

6) Symbolum Quicumque (Athanasianum), které nepochází od sv. Atanáše, nýbrž od neznámého latinského autora z 5. - 6. století, obsahuje ve velmi jasném a přehledném vyobrazení souhrn církevní nauky o Trojici a Vtělení. Proti sabellianismu klade zvláštní důraz na trojosobnost, proti triteismu na numerickou jednotu bytnosti Boží. D 39 násl.

7) Nejdokonalejší symbolickou formulaci trinitární nauky z doby Otců představuje symbol XI. synody v Toledu (675), který je sestaven na způsob mozaiky z textů Otců (především sv. Augustina, Fulgencia, Isidora Sevilského (a dřívějších synod, zvláště VI. synody v Toledu (638). D 275-281.

8) Ve středověku mají pro církevní fomulaci dogmatu o Nejsvětější Trojici význam IV. koncil lateránský (1215), který odmítl triteistický blud Jáchyma z Fiore (D 428 násl.) a koncil florentský, který podal souhrnný obraz trinitární nauky v

dekretu pro Jakobity (1441), který může být pokládán za konečný bod dogmatického vývoje. D 703 násl.

9) Z novější doby nutno vzpomenout učitelského výroku Pia VI. z bully „Auctorem fidei" (1794), kde zavrhuje na synodě v Pistoi užívaný výraz „Deus unus in tribus personis distinctus" kvůli ohrožení absolutní jednoduchosti božského bytí a vysvětluje, že by se mělo správněji říkat: Deus unus in tribus personis distinctis. D 1596.

10) Kongr. pro nauku víry (Mysterium Filii Dei) 1972.

DŮKAZ EXISTENCE NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE Z PÍSMA SVATÉHO A TRADICE

I. Starý zákon

§ 3. Náznaky Boží trojosobnosti ve Starém zákoně

Protože starozákonní zjevení je pouze stínem zjevení novozákonního (Žid 10,1), nelze ve Starém zákoně očekávat žádné jasné sdělení, nýbrž pouze naznačení tajemství Trojice.

1) Bůh mluví častěji sám o sobě v plurální formě. Gen 1,26: „Učiňme člověka podle našeho obrazu a podobenství!" Srv. Gen 3,22; 11,7. Otcové chápali tato místa ve světle novozákonního zjevení tak, že první osoba oslovuje druhou nebo druhou a třetí. Srv. Ireneus, Adv. haer. IV 20,1.

2) Jahvův anděl bývá ve starozákonních teophaniích nazýván Jahve, El a Elohim a zjevuje se sám jako Elohim a Jahve. Tím je naznačeno, že jsou dvě osoby, které jsou Bohem: jedna, která posílá a jedna, která je poslána. Srv. Gen 16,7-13; Ex 3,2 - 14. Starší Otcové rozuměli pod pojmem Jahvův anděl s ohledem na Is 9,6 (magni consilii angelus podle Septuaginty) a Mal 3,1 (angelus testamenti) Logos. Pozdější Otcové, zvláště sv. Augustin a scholastikové předpokládali, že Logos užíval prostřednictví stvořeného anděla.

3) Messiánská proroctví předpokládají rozdíl osob v Bohu tím, že ohlašují náznakově Bohem poslaného Mesiáše za Boha a Božího Syna. Žl 2,7: „Pán mi řekl: Ty jsi můj syn, já jsem tě dnes zplodil." Iz 9,6: „Spočine vláda na rameni jeho, bude se nazývat zázračný rádce, silný Bůh věčný, pokoje kníže." Iz 35,4: „Jahve sám přichází, pomůže vám." Srv. Žl 109,1-3; 44,7; Is 7,14 (Emmanuel - Bůh s námi); Mich 5,2.

4) Knihy o moudrosti představují božskou moudrost jako hypostasi vedle Jahve. Od věčnosti vyšla z Boha (podle Přísl. 8,24 násl. zrozením) a spolupůsobí při stvoření světa. Srv. Přísl 8,22-31; Sir 24,3-22; Moudr 7,22-8; 1; 8,3-8. Ve světle novozákonního zjevení (Jan 1,1 násl; Žid 1,3) můžeme ve starozákonní moudrosti spatřovat poukaz na božskou osobu Logos.

5) Starý Zákon mluví častěji o „Duchu Božím" nebo o „Duchu sv.". Zde však není míněna božská osoba, nýbrž „z Boha vycházející síla, která dává život, propůjčuje sílu, osvěcuje a pobádá k dobrému." Srv. Gen 1,2; Žl 32,6; 50,13; 103,30; 138,7; 142,10; Is 11,2; 42,1; 61,1; 42,1. Ve světle novozákonního zjevení byla mnohá

z těchto míst vztahována od Otců a liturgie na osobu Ducha sv. zvláště Žl 103,30, Is 11,2, Ez 36,27, Joel 2,28, Moudr 1,7, srv. Skut 2,16 násl.

6) Náznak tří božských osob spatřovali někteří v tzv. „trishagion" (Is 6,3) a v trojnásobném kněžském požehnání Num 6,23 násl. Nutno však mít na zřeteli, že číslo tři je ve Starém zákoně výrazem stupňování. V Žl 32,6 se jmenují vedle Jahve jeho slovo a jeho duch, v Moudr 9,17 jeho moudrost a jeho svatý duch. Slova moudrost a duch se však neobjevují jako osoby vedle Jahve, nýbrž jako síly nebo účinky Boží.

Jsou pochybené pokusy odvodit křesťanské vyznávání Nejsvětější Trojice z pozdně židovské teologie nebo z židovsko-helénské Filonovy nauky o Logu. Tzv. „Memra Jahve", tj. Slovo Boží a „Svatý Duch" nejsou v židovské teologii božské osoby vedle Jahve, nýbrž opisy jména Jahve. Filonův Logos je Boží nástroj při stvoření světa. Ačkoliv je označován jako prvorozený Syn Boží a jako druhý Bůh, je nutno jej chápat pouze jako personifikaci božských sil. Od Logos sv. Jana je v podstatě rozdílný. Filonův Logos je v podstatě souhrnem Božích sil, působících ve světě, i když se mnohdy jeví jako osoba, Logos sv. Jana je však Boží Syn, věčný a stejné bytnosti, tedy veskrze osoba.

II. Nový zákon

§ 4. Trinitární formule

1. Evangelia

a) Při zvěstování praví anděl podle Lk 1,35: „Duch svatý (pneuma hagion) sestoupí na tebe, moc Nejvyššího tě zastíní. Proto také dítě, které se narodí, bude nazýváno svaté, Syn Boží." Srv. Lk 1,32: „Bude veliký a bude nazýván Syn Nejvyššího." Jsou jmenovány tři osoby: Nejvyšší, Syn Nejvyššího a Duch svatý. Že jde o osobnost Ducha sv., nevyplývá jasně z řeckého slova pneuma (neutrum a k tomu bez členu), avšak především ze srovnání se Skut 1,8, kde se navzájem odlišuje Duch sv. a síla z něj vycházející. Skut 1,8: „Až na vás sestoupí Duch svatý, budete vybavení silou."

b) Theophanie po Ježíšově křtu je spojena se zjevením Trojice. Mt 3,16 násl.: Viděl Ducha Božího (Pneuma Theu; Mk 1,10: to pneuma: Lk 3,22: to pneuma to hagíon; Jan 1,32: to pneuma), jako holubici, jak se snáší a sestupuje na něj. A z nebe se ozval hlas: „Toto je můj milovaný Syn, v něm jsem nalezl zalíbení." Mluvící je Bůh Otec. Ježíš je Syn Boží a to jediný, a proto pravý a vlastní Syn Boží, neboť „milý syn" znamená v biblické mluvě tolik jako „jediný syn" (srv. Gen 22,2; 12,16, Mk 12,6). Duch svatý se zjevuje pod zvláštním symbolem jako samostatná, osobní bytost vedle Otce a Syna.

c) V řeči na rozloučenou zaslibuje Ježíš jiného utěšitele, pomocníka (Paraclitus), Ducha sv. či Ducha pravdy, kterého on sám a Otec sešlou. Jan 14,16: „A já budu prosit Otce a dá vám jiného zastánce, aby zůstal s vámi navždy." Srv. Jan 14,26 a 15,26. Duch sv., který je poslán, je jasně odlišen jako osoba od Otce a Syna, kteří jej posílají. Název „Paraclitus" a jemu připisované činnosti (učit, dávat svědectví) předpokládají jeho osobní subsistenci.

d) Nejjasněji vyniká tajemství Nejsvětější Trojice v křestním příkazu Ježíšově Mt 28,19: „Jděte tedy, získejte za učedníky všechny národy, křtěte je ve jménu Otce i

Syna i Ducha svatého." Že jde o tři různé osoby, vyplývá z relativního protikladu mezi Otcem a Synem, pro Ducha sv. pak z toho, že je oběma osobám úplně postaven na roveň, což by u pouhého atributu nebylo možné. Jednota bytnosti tří božských osob je naznačena singulární formou „ve jménu" (eis to onoma). Pravost tohoto místa je zaručena ve všech rukopisech a překladech. V Didache se cituje dokonce dvakrát.

2. Apoštolské listy

a) Sv. Petr užívá v úvodu svého prvního listu trinitární formule požehnání. 1 Petr 1,1 násl: „Vyvoleným žijícím v rozptýlení jako cizinci..., které Bůh Otec předem vybral posvěcením Ducha, aby poslušně přijali víru a byli tak účastni smlouvy zpečetěné krví Ježíše Krista."

b) Sv. Pavel uzavírá 2. list ke Korinťanům trinitárním přáním požehnání. 2 Kor 13,13: „Milost Pána Ježíše Krista, láska Boží a účast Ducha svatého buď s vámi se všemi!" Srv. 2 Kor 1,21 násl.

c) Sv. Pavel vypočítává tři různé druhy duchovních darů a rozděluje je mezi tři dárce: Ducha, Pána (Krista) a Boha. 1 Kor 12,4 násl: „Jsou tedy dary rozmanité, ale všechny pocházejí od jednoho a téhož Ducha. A je rozdíl ve službách, ale všecky závisejí na stejném Pánu. A jsou rozmanité mimořádné projevy, ale všecko pochází od jednoho a téhož Boha, protože on to všechno mocně ve všech působí." Substanciální jednota tří osob je tím naznačena, že tytéž skutky jsou připisovány ve verši samému Duchu sv. Srv. Ef 1,3-14 (vyvolení Bohem Otcem, vykoupení Krví Kristovou, zpečetění Duchem sv.), Ef 4,4-6 (jeden Duch, jeden Pán, jeden Bůh).

d) Nejdokonaleji je Boží trojosobnost a podstatná jednota vyjádřena v tzv. Comma Ioanneum 1 Jan 5,7 násl. „Tři jsou, kteří vydávají svědectví (na nebi: Otec, Slovo a Duch svatý a tito tři jsou jedno; a tři jsou, kteří vydávají svědectví na zemi)." Pravost slov v závorce však podléhá vážným pochybnostem, protože ve všech řeckých biblických rukopisech až do 15. století, ve všech orientálních překladech a také v nejstarších a nejlepších rukopisech Vulgáty chybějí a nebyla používána ani řeckými ani latinskými Otci ve 4. a 5. století v jejich velkých trinitárních sporech. Nejprve se toto místo nachází u španělského bludaře Priscilliana (+ 385), avšak v heretické podobě (haec tria unum sunt in Christo Jesu); od konce 5. století bývá častěji citováno (484 v Libellus fidei severoafrických biskupů, Fulgencius z Ruspe, Cassiodor). Protože bylo přijato do oficiálního vydání Vulgáty a církví bylo používáno po celá staletí, může být považováno za výraz magisteria církve. I když toto místo není pravé, je přece jako součást oficiální Vulgáty autentické, to znamená po stránce dogmatické bludů prosté. Mimo to mu náleží význam svědectví tradice.

Roku 1897 prohlásila posvátná kongregace inkviziční, že autenticita tohoto místa nemá být popřena, ani že o ní nemá být pochybováno. Protože později byla nepravost stále jasněji dokazována, vysvětlilo sv. Officium r. 1927, že po pečlivé zkoušce všech důvodů není třeba pokládat toto místo za autenticky Janovo. D 2198.

§ 5. Novozákonní učení o Bohu Otci

1. Otcovství Boha v nevlastním slova smyslu

Písmo sv. mluví často o otcovství Boha v nevlastním, přeneseném smyslu. Trojjediný Bůh je Otcem tvorů, především rozumných tvorů na základě stvoření, udržování a prozřetelnosti (přirozený řád) a hlavně na základě vyzdvižení do stavu milosti a Božího dětství (nadpřirozený řád). Srv. Dt 32,6, Jer 31,9; 2 Sm 7,14; Mt 5,16.48; 6,1-32; 7,11; Jan 1,12; 1 Jan 3,1 násl.; Řím 8,14 násl.; Gal 4,5 násl.

2. Otcovství Boha ve vlastním slova smyslu

Podle nauky zjevení je v Bohu také otcovství v pravém a vlastním smyslu, které náleží pouze první osobě a je vzorem nevlastního otcovství Božího a všeho otcovství u tvorů (Ef 3,14 násl.). Ježíš považuje Boha za svého Otce v jedinečném a výhradním smyslu. Mluví-li o Otci v nebesích, říká buď: „můj Otec" nebo „tvůj Otec", případně „váš Otec", avšak nikdy „náš Otec". („Otčenáš" není vlastní modlitbou Ježíšovou, nýbrž modlitbou jeho žáků; srv. Mt 6,9.) Výroky Ježíšovy, které dokazují rovnost s Otcem, dokazují zároveň, že jeho Boží synovství a Boží otcovství nutno chápat ve vlastním, fyzickém smyslu. Srv. Mt 11,27: „A nikdo nezná Syna, jenom Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn a ten, komu to chce Syn zjevit." Jan 10,30: „Já a Otec jsme jedno." Jan 5,26: „Jako totiž Otec má moc nad životem, tak dal i Synovi, aby i on měl moc nad životem." Sv. Jan nazývá Ježíše jednorozeným Synem Božím. Jan 1,14: „Viděli jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn." Jan 1,18: „Jednorozený Syn, který spočívá na srdci Otcově, ten o něm podal zprávu." Srv. Jan 3,16.18; 1 Jan 4,9; Řím 8,32: „... on ani vlastního Syna neušetřil"; srv. Řím 8,3.

Tak jako apoštolové chápali i odpůrci Ježíšovi Boží otcovství jako pravé a vlastní. Jan 5,18: „To byl další důvod, proč se Židé snažili připravit ho o život: ... že nazýval Boha svým vlastním Otcem (patera idíon) a stavěl se tak Bohu naroveň."

§ 6. Novozákonní učení o Bohu Synu

1. Učení sv. Jana o Logu

a) Logos u sv. Jana není vlastnost ani neosobní moc Boží, nýbrž osoba. To je již naznačeno absolutním označením „ho logos" bez bližšího určení „tu Theu" a je jasně vysloveno slovy: „Logos (slovo) byl u Boha" (ho logos en pros ton Theon). Předložka „u" (pros) vyjadřuje, že Logos byl zařazen vedle Boha (tedy nikoliv v Bohu) a na Boha (srv. Mk 9,19). Slova 11. verše: „Do svého přišel" a 14. verše: „Slovo tělem učiněno je" mohou se vztahovat pouze na osobu, nikoliv na božský atribut.

b) Logos je odlišná osoba od Boha Otce (ho Theos). To vyplývá z toho, že Logos byl vedle Boha a hlavně z identifikace Slova s jednorozeným Synem Otce. 14. verš: „Viděli jsme jeho slávu, slávu, jakou má od Otce jednorozený Syn." Mezi Otcem a Synem je relativní protiklad.

c) Logos je božská osoba. Verš 1: „A Bůh byl Slovo" (Kaí Theos én ho logos). Pravé božství Slova vysvítá z toho, že je mu připisováno stvoření světa („vše se stalo skrze něj") a věčnost („na počátku bylo Slovo"). Jako Bůh se jeví Logos také tím, že je představován jako původce nadpřirozeného řádu, pokud je jako Světlo dárcem pravdy a jako Život dárcem nadpřirozeného života milosti. 14. verš: „Plný milosti a pravdy."

2. Učení sv. Pavla o věrné podobě Krista s Bohem

Žid 1,3 označuje Syna Božího jako „výblesk jeho božské slávy a výrazná podoba jeho podstaty". Srv. 2 Kor 4,4; Kol 1,15 n. Označení Krista jakožto výblesk božské slávy (apaugasma tes doxés) poukazuje na věrnou podobu bytnosti nebo rovnost Kristovu co do bytnosti s Bohem Otcem („světlo ze světla"). Výraz „výrazná podoba jeho podstaty" (charakter tes hypostaseos autu) poukazuje také na osobní

samostatnost Kristovu vedle Otce. Že tím není míněn stvořený, nýbrž opravdový věrný obraz Boha Otce, ukazují božské atributy, které jsou Bohu Synu přikládány: stvoření a udržování světa, prostota od hříchu a sezení po pravici Boha, vyvýšenost nad anděly.

§ 7. Novozákonní učení o Bohu Duchu svatém

I když slovo pneuma také na jednotlivých místech Písma sv. znamená duchovou podstatu Boha nebo neosobní moc Boží, přece lze z četných míst dokázat, že Duch sv. je božskou osobou odlišnou od Otce a Syna.

a) Duch sv. je skutečná osoba. To dokazuje trinitární křestní fomule Mt 28,19, název Paraclitus (pomocník, obhájce), který může příslušet pouze osobě (Jan 14,16.26; 15,26; 16,7; srv. 1 Jan 2,1, kde Ježíš Kristus je nazýván náš Paraclitus tj. obhájce, přímluvce u Boha) a skutečnost, že Duchu sv. bývají připisovány osobní atributy, např. učení pravdy (Jan 14,26; 16,13), složení svědectví pro Krista (Jan 15,26), poznání Božích tajemství (1 Kor 2,10), předvídání budoucích událostí (Jan 16,13, Skut 21,11), dosazování biskupů (Skut 20,28).

b) Duch sv. je od Otce a Syna odlišná osoba. To dokazuje trinitární křestní formule, objevení se Ducha sv. při křtu Ježíšově pod zvláštním symbolem a zvláště Ježíšovy řeči na rozloučenou, v nichž je Duch sv. odlišován od Otce a Syna, kteří jej posílají, jako ten, který je poslán nebo dán. Srv. Jan 14,16.26; 15,26.

c) Duch sv. je božská osoba. Názvy „Duch svatý" a „Bůh" bývaly střídavě používány. Skutky 5,3 násl.: „Ananiáši, proč ti satan ovládl srdce, žes obelhal Ducha svatého? ... Neobelhal jsi lidi, ale Boha." Srv. 1 Kor 3,16; 6,19 násl. V trinitární křestní formuli je Duch sv. postaven na roveň Otci a Synu, kteří jsou vpravdě Bohem. Duchu sv. bývají připisovány také božské atributy. Duch sv. má hlubokost vědění, učí pravdě a předvídá budoucí věci (Jan 16,13), zná nejvnitřnější tajemství Boží (1 Kor 2,10) a inspiroval starozákonní proroky (2 Petr 1,21; srv. Skut 1,16). Božská moc Ducha sv. se zjevuje při zázraku vtělení Syna Božího (Lk 1,35; Mt 1,20), při zázraku Letnic (Lk 24,49; Skut 2,2-4). Duch sv. je božský udělovatel milostí, propůjčuje mimořádné dary milosti (1 Kor 12,11) a ospravedlňující milost křtu (Jan 3,5) a ve svátosti pokání (Jan 20,22). Srov. Řím 5,5; Gal 4,6; 5,22.

§ 8. Novozákonní učení o numerické jednotě božské přirozenosti ve třech osobách

Biblickou nauku o trojici osob v Bohu lze jen tehdy spojit s biblickou základní naukou o jednotě božské podstaty (Mk 12,29; 1 Kor 8,4; Ef 4,6; 1 Tim 2,5), když tři božské osoby subsistují v jedné jediné přirozenosti. Numerická jednota nebo identita božské přirozenosti ve třech osobách je naznačena trinitárními formulemi (srv. zvláště Mt 28,19: in nomine) a na jednotlivých místech Písma sv., které mluví o prolínání (perichorese) božských osob (Jan 10,38; 14,9 násl.; 17,10; 16,13 násl.; 5,19).

Kristus výslovně vyjádřil numerickou jednotu své božské přirozenosti s přirozeností Otcovou (Jan 10,30): „Já a Otec jsme jedno" ego kai ho pater hen esmen Augustin k tomu poznamenává: Quod dixit „unum" liberat te ab Ario; quod dixit „sumus" liberat te a Sabellio (In Ioan. tr. 36,9). Církevní termín pro numerickou jednotu Boží podstaty je koncilem nicejským (325) povolený výraz homousisos.

Kappadočané používají formule: Jedna podstata - tři hypostase (mia usiatreis hypostaseis), přičemž jednotu podstaty nutno chápat ve smyslu numerické, nikoliv specifické jednoty.

III. Tradice

§ 9. Svědectví tradice pro Boží trojosobnost

1. Svědectví z kultového života starokřesťanské obce

a) Starokřesťanská křestní liturgie obsahuje jasné vyznání víry v Nejsvětější Trojici. Podle svědectví Didache byl křest udělován již v starokřesťanské době „ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého" trojím ponořením nebo trojím litím vody na hlavu. Srv. Justin, Apologia I 61; Ireneus, Adv. haer. III 17,1; Tertullián, De baptismo 13, Origenes, In ep. ad Rom. 5,8; Cyprian Ep. 73,18.

b) Apoštolské vyznání víry, které ve své starší formě je identické se starořímským křestním symbolem, je vybudováno na trinitární křestní formuli. Rozšířením a opsáním trinitárního křestního symbolu jsou pravidla víry, zachovaná církevními spisovateli 2. a 3. století. Srv. Ireneus, Adv. haer. I 10,1, Tertullián, De praescr. 13, Adv. Prax. 2, De virg. vel. 1; Origenes, De principiis I praef. 4-10; Novatian, De Trin. I. Mimořádně jasně je celá trinitární nauka představena v soukromém vyznání víry svatého Řehoře Divotvorce (kolem r. 270), namířeném proti Pavlovi ze Samosaty.

c) Víru v Nejsvětější Trojici vyjadřují starokřesťanské doxologie. Křesťanský starověk zná dvě formy:

a) koordinující: Sláva Otci i Synu i Duchu sv.
b) subordinující: Sláva Otci skrze Syna v Duchu sv.

Protože druhá forma byla ariány vykládána v subordinatiánském (bludném) smyslu, pozměnil ji sv. Basilius takto: Sláva Otci se Synem a se Svatým Duchem (doxa to patri meta tu hyiu syn to pneumati to hagio). De Spiritu Sancto 1,3; srv. Martyrium S. Polycarpi 14,3.

2. Přednicejští Otcové

Sv. Klement Římský píše (kolem r. 96) obci v Korintě: „Nemáme-li jednoho Boha, jednoho Krista a jednoho Ducha milosti?" (46,6). Označuje Boha a Pána Ježíše Krista a Ducha sv. jako víru a naději vyvolených (58,2). Sv. Ignác Antiochijský (+ asi 107) učí nejenom o Kristově božství všeobecně, nýbrž používá také trinitárních formulí. Magn. 13,2: „Buďte poddáni biskupovi a sobě navzájem, jako Kristus byl poddán Otci podle těla a apoštolové (byli poddáni) Kristu a Otci a Duchu." Srv. Magn. 13,1; Eph. 9,1.

Apologeti se snaží pomocí filozofie (pojem Logos) získat vědecké pochopení Nejsvětější Trojice, avšak nemohou se vždy osvobodit od subordinatiánských představ. Justin učí, že křesťané uctívají vedle Stvořitele vesmíru na druhém místě Ježíše Krista, Syna pravého Boha a na třetím místě prorockého Ducha (Apol. I 13). Athanagoras (kolem r. 177) se obrací proti výtce z ateismu: „Kdo by se neměl divit,

když slyší nazývat ateisty ty, kteří vyznávají Boha Otce, Boha Syna a Ducha sv. a učí jak o jejich moci v jednotě, tak také o jejich rozdílu v pořadí?" (Suppl. 10). Přesnější přednesení církevní trinitární víry nacházíme u Irenea (Adv. haer. I 10,1; IV 20,1; Epideixis 6 násl.; 47) a zvláště u Tertulliána (Adv. Praxeam). Poslední učí o trojici božských osob proti sabellianismu (Ecce enim dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum; c. 9), přidržuje se však právě tak rozhodně jednoty podstaty (unius autem substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus Deus; c. 2). Origenes používá již výrazu homousíos (In ep. ad Hebr. 1,3). Výrazu trias použil k označení božské trojosobnosti poprvé Theophilus z Antiochie (Ad Autol. II 15) a odpovídajícího latinského výrazu trinitas použil poprvé Tertullián (Ad Prax. 2; De pud. 21).

V přednicejské době vyjádřila římská církev víru v trojosobnost a soupodstatnost Boží v proslulém věroučném listu papeže Dionysia (259-268) biskupovi Dionysiovi z Alexandrie, který zavrhuje tritheismus, sabellianismus a subordinatianismus (D 48-51). Rozhodnutí nicejského koncilu nebylo ničím novým, nýbrž organickým rozvojem od začátku věřené a vědeckou teologií stále jasněji chápané nauky církve.

3. Ponicejští Otcové

Ponicejským Otcům připadl především úkol vědecky odůvodnit a obhájit soupodstatnost Otce se Synem proti arianismu a semiarianismu a soupodstatnost Ducha sv. s Otcem a se Synem proti macedonianismu. Zvláště se zasloužili Atanáš Veliký (+ 373), tři vynikající Kappadočané Basilius Veliký (+ 379), Řehoř Naziánský (+ kolem r. 390), zvaný „teolog" a Řehoř z Nyssy (+ 394), Cyril Alexandrijský (+ 444), z latinských Otců Hilarius z Poitiers (+ 367), „západní Atanáš", a Ambrož Milánský (+ 397). Vrcholem starokřesťanské trinitární spekulace je duchaplné dílo sv. Augustina (+ 430) De Trinitate.

DŮVOD BOŽÍ TROJOSOBNOSTI

§ 10. Vnitřně božské východy všeobecně

1. Pojem a skutečnost

V Bohu jsou dvě vnitřně božská vycházení. (De fide.)

Pod pojmem vycházení se rozumí původ jedné věci z druhé. Rozeznáváme vycházení vnější (processio ad extra, processio transiens) a vycházení vnitřní (processio ad intra, processio immanens, podle toho, zda cíl vycházení přesahuje princip či nikoliv. Prvním způsobem vycházejí tvorové z Boha jakožto z prvotní příčiny, druhým způsobem vycházejí v lůně Nejsvětější Trojice Syn a Duch sv. Vnitřně božské vycházení označuje původ jedné božské osoby z druhé sdělením numericky jedné božské podstaty.

Symboly víry učí o dvou vnitřně božských vycházeních: plození Syna a vycházení Ducha sv. Srv. D 86. Obě vycházení jsou důvodem, proč jsou v Bohu tři reálně od sebe rozdílné hypostaze či osoby. Výraz „vycházení" (ekporeusis, processio) pochází z Písma sv. Jan 8,42: „Vyšel jsem od Boha" (Ego ex Deo processi). Jan 15,26: „... Duch pravdy, který vychází od Otce" (Spiritus veritatis, qui a Patre procedit). Podle souvislosti se nevztahují obě uvedená místa na věčné vycházení Syna a Ducha sv., nýbrž na jejich časné poslání do světa. Poslání je však odrazem věčného vycházení.

2. Subjekt vnitřně božských vycházení

Subjektem vnitřně božských vycházení (v aktivním a pasivním smyslu) jsou božské osoby, nikoliv božská přirozenost. (De fide.)

IV. koncil lateránský (1215) vzal pod ochranu učení Petra Lombardského proti útokům opata Jáchyma z Fiore; illa res (sc. substantia divina) non est generans neque genita nec procedens, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit. D 432.

Písmo sv. vypovídá vycházení (aktivní i pasivní) pouze z osob. Spekulativní odůvodnění vychází z axiomatu: Actiones sunt suppositorum. Srv. Summa theologica I 39,5 ad 1.

§ 11. Východ Syna od Otce plozením

Druhá božská osoba vychází z první (osoby) plozením, a proto se k ní chová jako Syn k Otci. (De fide.)

Symbolum Quicumque vyznává: Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus. D 39. Srv. nicejské vyznání víry. D 54.

Podle svědectví Písma sv. stojí první a druhá osoba k sobě v poměru pravého a vlastního otcovství a synovství. Charakteristickým biblickým jménem první osoby je název Otec, druhé osoby název Syn. Otec je blíže označován jako „vlastní Otec" (pater idios; Jan 5,18), Syn jako „vlastní Syn" (hyios idios, Řím 8,32), jako jednorozený Syn (hyios monogenes, Jan 1,14. 18; 1 Jan 4,9), jako „milovaný Syn" (hyios agapetos, Mt 3,17; 17,5), jako „pravý Syn" (Verus Filius, 1 Jan 5,20). Syn se tím odlišuje od adoptivních dětí Božích (Řím 8,29). Pravé a vlastní synovství je

odůvodněno pouze fyzickým plozením. Přímo je vysloveno věčné plození Syna z Otce v Žl 2,7 a Žid 1,5: „Ty jsi můj Syn, dnes jsem tě zplodil." Srv. Žl 109,3 podle Vulgáty: Ex utero ante luciferum genui te (podle nového překladu biblického ústavu: ante luciferum, tamquam rorem genui te). Otcové a koncily 4. století odůvodňují soupodstatnost Syna s Otcem z věčného plození.

§ 12. Vycházení Ducha svatého z Otce a Syna dýcháním

Východ třetí osoby se nazývá s ohledem na její biblické jméno dech, dýchání (pneusis, spiratio).

1. Učení církve

Duch svatý vychází od Otce a Syna, jakožto jediného principu, jedním jediným dýcháním. (De fide.)

Řecká pravoslavná církev učí od 9. století, že Duch sv. vychází pouze od Otce. Cařihradská synoda roku 879 za patriarchy Fotia zavrhla „Filioque" latinské církve jakožto bludné. Naproti tomu prohlásil druhý všeobecný koncil v Lyonu (1274): Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tamquam ex duobus principiis, sed tamquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. D 460. Srv. Symbolum synody v Toledu roku 447 (D 19), symbolum Quicumque (D 39), Symbolum 11. synody v Toledu roku 675 (D 277), kapitolu Firmiter IV. koncilu lateránského (D 428) a Decretum pro Graecis a Decretum pro Jacobitis unijního koncilu ve Florencii (D 691, 703 násl.). V symbolu nicejsko-cařihradském se dodatek „et Filio" objevuje teprve na 3. synodě v Toledu roku 589.

2. Odůvodnění z Písma sv.

a) Duch sv. není podle učení Písma sv. pouze duchem Otcovým (Mt 10,20: „... Duch vašeho Otce mluví skrze vás"; srv. Jan 15,26; 1 Kor 2,11 násl.), nýbrž také Duchem Synovým (Gal 4,6: „... poslal nám Bůh do srdce Ducha svého Syna"), duchem Ježíšovým (Skutky 16,7: „Ježíšův Duch jim to nedovolil"), Duchem Kristovým (Řím 8,9: „Kdo totiž nemá Kristova Ducha, ten není jeho"), Duchem Ježíše Krista (Fil 1,19: „... když mi Duch Ježíše Krista pomůže"). Vyjadřuje-li označení „Duch Otcův" vztah původu k Otci (spiramen Patris, spiratus a Patre), jak uznávají i Řekové, pak musí také obdobným způsobem vyjadřovat označení „Duch Synův" vztah původu k Synovi (spiramen Filii, spiratus a Filio).

b) Duch sv. není poslán pouze Otcem (Jan 14,16.26), nýbrž také Synem. Jan 15,26: „Až přijde zastánce, kterého vám pošlu od Otce"; srv. Jan 16,7; Lk 24,49; Jan 20,22. Vnější poslání je do určité míry pokračováním věčného vycházení v čase. Z poslání můžeme tedy usuzovat na věčné vycházení. Aktivnímu poslání odpovídá věčné vycházení aktivní, pasivnímu poslání odpovídá pasivní vycházení. Protože podle svědectví Písma sv. Duch svatý je poslán od Otce a Syna, vyplývá z toho, že od Otce a Syna vychází.

c) Duch svatý přijímá své vědomosti od Syna. Jan 16,13 násl. „On (Duch) totiž nebude mluvit sám ze sebe, ale bude mluvit, co uslyší... On mě oslaví, protože z mého vezme a vám oznámí." Slyšení a příjem vědomosti lze u božské osoby chápat pouze tak, že přijímá božské vědomosti a s ním identickou božskou podstatu od jiné božské

osoby a to od věčnosti sdělením podstaty. Protože Duch sv. přijímá své vědomosti od Syna, musí od Syna vycházet, tak jako Syn, který své znalosti přijímá od Otce (Jan 8,26), vychází od Otce. Sv. Augustin poznamenává k tomuto místu: „Od tohoto bude slyšet, od něhož vychází. Slyšení je pro něho znalostí, znalost pak bytím" (In Ioan. tr. 99,4).

Že Duch svatý vychází od Otce a Syna jakožto od jediného principu a jediným dýcháním, vysvítá z Jan 16,15: „Všechno, co má Otec, je mé." Jestliže Syn na základě svého věčného plození od Otce vlastní všechno, co vlastní Otec, s výjimkou otcovství a bezpůvodnosti, které nejsou sdělitelné, pak musí také vlastnit dýchací sílu (vis spirativa) a tím také je principem vzhledem k Duchu svatému.

3. Důkaz z tradice

Latinští Otcové dávají přednost koordinující formuli: ex Patre et Filio (Filioque), řečtí Otcové používají formule subordinující: ex Patre per Filium. Tertullián užívá obou formulí, vykládá však koordinující formuli ve smyslu formule subordinující. Adv. Prax. 4: „Neodvozuji Ducha odjinud než od Otce skrze Syna" (a Patre per Filium). Tamtéž 8: „Třetí je Duch od Boha (Otce) a Syna (a Deo et Filio), jako třetí plod, vycházející z výhonku." Sv. Hilarius používá pod řeckým vlivem subordinující formule: „Z Tebe (Otce) je skrze něho (Syna) Tvůj Duch svatý." (De Trin. XII 56). Sv. Ambrož učí, že „Duch svatý, vychází-li od Otce a Syna, není oddělen od Otce a Syna" (De Spiritu Sancto I 120). Sv. Augustin odůvodňuje východ Ducha sv. od Otce a Syna (de utroque) v podrobném důkazu z Písma sv. (In Ioann. tr. 99,6; De Trin. XV. 27,48).

Origenes učí subordinatiánským způsobem, že „Duch sv. ze všeho, co bylo stvořeno Otcem skrze Syna, je v pořadí prvním". „Syn nepropůjčuje hypostazi téhož (Ducha sv.) pouze to, že je, nýbrž také že je moudrý, rozumný a spravedlivý" (Comm. in Ioann. II 10 [6], 75-76). Sv. Atanáš vysvětluje: „Tentýž zvláštní poměr mezi Synem a Otcem se vyskytuje (jak shledáme) také mezi Duchem a Synem. A jako Syn praví: Všechno, co má Otec, je mé (Jan 16,15), tak shledáme, že to vše je také v Duchu skrze Syna" (Ep ad Serap. 3,1). Sv. Basilius učí, že „přirozená dobrota, přirozená svatost a královská důstojnost přechází od Otce skrze Syna (Jednorozeného) na Ducha" (De Spiritu Sancto 18,47). Tři Kappadočané (Basilius, Řehoř Naziánský a Řehoř z Nyssy) srovnávají vzájemný poměr tří osob s články řetězu. Tomuto přirovnání slouží za základ subordinující formule „z Otce skrze Syna".

Didymus Alexandrijský, Epiphanius Salaminský a Cyril Alexandrijský užívají, i když ne výhradně, koordinující formule. Epiphanius, Ancoratus 8: „Z Otce a Syna podle jména třetí." Srv. Didymus, De Spiritu Sancto 34; Cyril Alexandrijský Thes. de sancta et const. Trin. 34. Jan Damascenský popírá sice, že Duch sv. je ze Syna, učí však, že je Duchem Synovým a že skrze Syna vychází od Otce (De fide orth. I 8.12). Nepopírá tím principalitu Syna vůbec, nýbrž pouze, že je praprincip jako Otec.

Koordinující a subordinující formule nejenže nejsou navzájem v rozporu, pokud obě přisuzují jak Otci, tak Synu charakter principu, ale se dokonce navzájem doplňují. Zatím co první formule vyjadřuje především jednotnost a nedělitelnost principu, druhá vyzdvihuje, že Otec je prapočátek (srv. Augustinus, De Trin. XV 17,29: de quo procedit principaliter), avšak Syn jakožto „Bůh z Boha" je principem odvozeným, pokud se svou podstatou přijímá od Otce také dýchací sílu. D 691.

4. Spekulativní odůvodnění scholastiky

Protože reálný rozdíl božských osob tkví výlučně v protikladu jejich vzájemných vztahů (D 703), neměli bychom tudíž důvod pro hypostatické rozlišování Syna a Ducha svatého, nevychází-li Duch sv. také do Syna. Srv. Summa theologica I 36,2.

SPEKULATIVNÍ VÝKLAD DOGMATU NEJSVĚTĚJŠÍ TROJICE

I. kapitola
Spekulativní vysvětlení vnitřně božských procesů

§ 13. Plození Syna z Otcova intelektu

1. Učení církve

Syn vychází z Otcova intelektu. (Sententia certa.)

Římský katechismus (I 3,8,3) učí: „Ze všech přirovnání, která mohou být uvedena k vysvětlení způsobu tohoto věčného plození, zdá se, že nejblíže je ono, které je vzato z myšlenkové činnosti našeho ducha, pročež sv. Jan nazývá Syna Slovem. Tak jako náš duch, který poznává sám sebe, vytváří obraz sebe sama, tak plodí také Bůh, pokud lze srovnat lidské s božským, tím, že sám sebe poznává, věčné Slovo (ita Deus seipsum intelligens Verbum aeternum generat)." Plození Syna z Otce lze podle toho chápat jako čistě intelektuální plození nebo jako akt poznání (generatio per modum intellectus).

2. Pozitivní odůvodnění

Druhá osoba se nazývá v Písmu sv. „Slovo Boží". Toto jméno naznačuje, že Syn je Slovo, zplozené aktem poznání Otce (verbum mentis) nebo produktem poznání Otce. Název „Moudrost", který je osobním jménem druhé osoby (srv. starozákonní sapienciální nauku; 1 Kor 1,24) a proto poukazuje na způsob jejího původu, že Syn byl zplozen od Otce aktem poznání (per modum intellectus). Označení „věrný obraz neviditelného Boha" (Kol 1,15) nebo „obraz Boží podstaty" (Žid 1,3) poukazuje na to, že plození se děje onou činností Otce, které je od přirozenosti vlastní assimilativní tendence, tj. činností poznání.

Sv. Ignác Antiochijský užívá o Kristu označení: „Slovo Boží" (autu tu Theu logos: Magn. 8,2), „Otcovo smýšlení" (tú patros he gnomé; Ef 3,2) „Poznání Boží" (Theu gnosis; Ef 17,2). Justin srovnává plození Syna vznikem slova z rozumu (Dial 61,2). Athenagoras Aténský označuje Syna Božího jako „myšlenku (nus) a Slovo (logos) Otce" (Suppl. 10), Ireneus jako „prvorozený pravýchod z Otcova myšlení" (Epid. 39). Sv. Augustin vysvětluje božské plození jako akt božského sebepoznání: „Otec zplodil tím, že současně sám sebe vyslovil, své, jemu ve všem rovné Slovo" (De Trin. XV 14,23).

3. Spekulativní odůvodnění

Trinitární procesy jsou čistě duchové životní pochody poznání nebo chtění. V božském poznání jsou uskutečněny všechny momenty, které jsou podstatné pro pojem plození. Podle Aristotela je plození definováno jako origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae. Assimilativní tendence, podstatná pro pojem plození, náleží pouze poznání, neboť poznávající vytváří ve svém duchu věrný obraz (similitudo) poznaného předmětu, zatímco chtění již předpokládá jistou podobnost žádaného předmětu s chtějícím (Summa theologica I 27,4 ad 2). Bůh Otec vytváří tím, že sám sebe poznává, úplný věrný obraz sebe sama, jemu co do podstaty rovného Syna.

Sporná je otázka, co je předmětem božského poznání, jímž Otec plodí Syna. Podle učení sv. Tomáše patří k tomu vše, co je obsaženo v Otcově vědění, tj. primárně (principaliter et quasi per se) to, co je předmětem nutného božského vědění: božská podstata, božské osoby, možné věci a sekundárně (ex consequenti et quasi per accidens) to, co je předmětem svobodného božského vědění: skutečné věci, které Bůh od věčnosti určil k uskutečnění. Srv. De verit. 4,4-5; Summa theologica I 34,1 ad 3.

§ 14. Vycházení Ducha svatého z vůle nebo z oboustranné lásky Otce a Syna

Duch sv. pochází z vůle čili z oboustranné lásky Otce a Syna. (Sententia certa.)

Římský katechismus učí, že „Duch svatý pochází z láskou současně vzplanuté vůle (a divina voluntate veluti amore inflammata") I 9,7.

Na původ z vůle poukazuje biblické jméno třetí osoby „Duch svatý" (pneuma hagion), pneuma tj. vítr, dech, počátek života, duše označuje princip pohybu, činnosti. Jakožto osobní jméno božské osoby naznačuje jméno pneuma, že Duch sv. vzniká činností vůle jakožto duchového principu činnosti (per modum voluntatis). Také slovo pnein, spirare vyjadřuje vztah k vůli. Srv. výrazy amorem spirare, odium spirare, spirans minarum (Skutky 9,1). Osobní jméno „svatý" poukazuje rovněž na původ z vůle, protože svatost má své sídlo ve vůli.

Písmo sv. a tradice připisují Duchu svatému skutky lásky. Srv. Řím 5,5: „Boží láska je nám vylita do duše skrze Ducha svatého, který nám byl dán." Přidělení skutků lásky na Ducha sv. má svůj základ v osobním charakteru a posléze v původu Ducha svatého. Lze proto vyvodit, že Duch sv. „vzniká" aktem lásky (per modum amoris). Otcové proto nazývají Ducha sv. láskou (amor, caritas, dilectio, vinculum amoris, osculum amoris). 11. synoda v Toledu (675) vykládá: (Spiritus Sanctus) simul ab utrisque processisse mostratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse cognoscitur. D 277.

S pojmenováním „Láska" souvisí pojmenování „dar" (dorea, doron), které přikládají Otcové Duchu sv. vzhledem k výrokům Písma sv. Srv. Skutky 2,38: „... jako dar dostanete Ducha svatého." Skutky 8,20: „Ať přijde zkáza na tvoje peníze i na tebe, protože ses domníval, že Boží dar můžeš koupit za peníze." Augustinus, De Trin. XV 19,33-36. Protože dar je výrazem lásky, poukazuje také toto osobní jméno Ducha sv. na jeho původ per modum amoris a naznačuje, že Duch sv. je darem oboustranné lásky Otce a Syna.

Předmětem božského chtění, jímž Otec a Syn vytvářejí Ducha svatého, je primárně (principaliter et quasi per se) to, co Bůh nutně chce a miluje: božská podstata a božské osoby a sekundárně (ex consequenti et quasi per accidens) to, co svobodně chce a miluje: stvořené věci, podle názoru některých teologů také pouze možné věci.

§ 15. Rozdíl mezi dýcháním a plozením

Duch svatý nevychází plozením. (De fide.)

Symbolum quicumque vyznává o Duchu svatém: nec genitus, sed procedens. D 39; srv. D 277, 703. Duch sv. není tedy Synem Božím. Písmo sv. a Otcové mluví pouze o jediném neboli zrozeném Synu Božím (Logos). Duchu sv. Otcové výslovně upírají pasivní zplození a synovství. Srv. Athanasius, Ep. ad Serap 1,16; Augustinus, c. Maxim. II 14,1.

Rozdíl mezi plozením a dýcháním je odůvodněn tím, že intelekt, z něhož je Syn zplozen, a vůle, z níž vychází Duch svatý, jsou v Bohu virtuálně odlišeny, dále tím, že pouze poznání a nikoliv vůle má assimilativní tendenci, jež je podstatnou pro pojem plození. Při poznání je podobnost (similitudo rei intellectae) právě tak jako při plození cíl, při chtění je však podobnost předpokladem (similitudo est principium amandi). Duch sv. je sice podobně jako Syn co do podstaty roven Otci, ale tuto rovnost nemá pro zvláštní druh svého „vzniku". Dýchání Ducha sv. neuskutečňuje proto všechny znaky pojmu plození. Srv. Summa theologica I 27,4.

Rozdíl mezi aktivním plozením a aktivním dýcháním není ani reálný (chybí protiklad vztahu; D 703) ani pouze myšlený (Duch sv. není zplozen; D 39), nýbrž virtuální, podobně jako mezi božským poznáním a božským chtěním.

II. kapitola
Božské vztahy (relace) a osoby

§ 16. Božské vztahy

1. Pojem vztahu

Pod pojmem vztahu se rozumí zaměření jednoho k druhému (respectus unius ad alterum; Summa theologica I 28,3). K pojmu vztahu náleží tři momenty:

1. subjekt (subiectum),
2. konečný cíl (terminus),
3. podklad (fundamentum) vztahu.

Podstata vztahu spočívá v pasivním vztahování na něco jiného (esse relativi est ad aliud se habere; Summa theologica I 28,2). Rozlišujeme reálné a myšlené (logické), vzájemné a jednostranné vztahy (relationes mutuae - non mutuae). Mezi subjektem a konečným cílem vztahu je relativní protiklad.

2. Čtyři reálné vztahy v Bohu

Oba vnitřně božské procesy zakládají v Bohu dva páry reálných vzájemných vztahů. Jsou tedy v Bohu čtyři reálné vztahy:

a) vztah Otce k Synovi: aktivní plození nebo otcovství (generare);
b) vztah Syna k Otci: pasivní plození neboli synovství (generari);
c) vztah Otce a Syna k Duchu svatému: aktivní dýchání (spirare);
d) vztah Ducha sv. k Otci a Synu: pasivní dýchání (spirari).

V Písmu sv. je zachováno učení o božských vztazích v osobních jménech Otec, Syn a Duch sv. (Spiritus tj. spiratus). Vědecky bylo odůvodněno Otci 4. a 5. století, ve východní církvi Kappadočany (Basilius, Řehoř Naziánský, Řehoř z Nyssy) a

Cyrilem Alexandrijským, v západní církvi sv. Augustinem, k němuž se připojili Fulgencius a Boethius. Sv. Řehoř Naziánský praví: „Otec není jméno ani podstaty ani činnosti, nýbrž název vztahu (Schesis), které ukazuje, jak se chová Otec k Synovi a Syn k Otci" (Or. 29,16). Sv. Augustin učí: „I když Otec a Syn jsou rozdílní, přece však není žádná rozdílnost co do podstaty, protože označení Otec a Syn se netýká podstaty, nýbrž vztahu" (non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; De Trin. V 5,6). Učitelský úřad církve přejal od otců a teologů vytvořenou nauku o vztazích. Srv. Symbolum 11. synody v Toledu (D 278 násl.) a Decretum pro Jacobitis koncilu florentského. (D 703).

Z dogmatu Boží trojosobnosti vyplývá, že vzájemné vztahy v Bohu nejsou pouze logické nebo myšlené, nýbrž reálné. Jinak by se trojitost osob změnila v pouhou logickou trojici. Neboť rozdíl tří božských osob není v božské podstatě, nýbrž ve vzájemných vztazích osob.

3. Tři reálně vzájemně odlišné vztahy v Bohu

Ze čtyř reálných, vnitřně božských vztahů jsou tři navzájem v protikladu a proto navzájem reálně odlišné, totiž otcovství, synovství a pasivní dýchání. Aktivní dýchání je v protikladu k pasivnímu, nikoli však k otcovství a synovství; proto není reálně odlišné od otcovství a synovství, nýbrž pouze virtuálně.

4. Poměr trinitárních vztahů k božské podstatě

Vztahy v Bohu jsou s božskou podstatou reálně identické. (De fide.)

Tzv. vyznání víry remešské konsistoře z r. 1148 vyhlásilo proti Gilbertovi z Poitiers, který údajně tvrdil, že je reálný rozdíl mezi božskými osobami a jejich vlastnostmi (paterpaternitas), že v Bohu nejsou žádné reality, ať se nazývají vztahy nebo vlastnosti nebo jednotlivosti či jednotky, které jsou od věčnosti a nejsou Bohem (quae non sint Deus). D 391. Gilbertovi odpůrci vyjádřili pozitivně církevní učení větou: Quidquid in Deo est, Deus est. Unijní koncil florentský vyhlásil: (In Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. D 703. Mezi božskými vztahy a božskou podstatou není žádný relativní protiklad.

Vnitřním důvodem je absolutní jednoduchost božské podstaty, se kterou je reálné složení z podstaty a vztahů neslučitelné.

Mezi vztahy a božskou podstatou není pouze čistě myšlený, nýbrž virtuální rozdíl, pokud již sám pojem vztahu obsahuje bytostné zaměření na cíl (terminus) vztahu, zatím co v pojmu podstaty toto zaměření chybí: manifestum est, quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem et non differt nisi secundem intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Summa theologica I 28,2.

§ 17. Božské osoby

1. Pojmy hypostase a osoby

Učitelský úřad církve používá v trinitárním dogmatu filozofických pojmů bytnost, přirozenost, podstata, hypostase a osoba. Srv. Caput firmiter IV. koncilu lateránského (1215): Tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Pojmy bytnost, přirozenost a podstata označují fyzickou bytnost Boží, společnou třem osobám, tj. souhrn dokonalostí božské bytosti. Hypostase je individuální, úplná, zcela pro sebe jsoucí podstata (substantia singularis completa tota in se, substantia incommunicabilis). Osoba je rozumná hypostase (hypostasis

rationalis). Od Boethia (De duabus naturis 3) pochází klasická definice: Persona est naturae rationalis individua (incommunicabilis) substantia. Hypostase a přirozenost se chovají navzájem tak, že hypostase je nositelkou přirozenosti a posledním subjektem všeho bytí a činnosti (principum quod), zatímco přirozenost je to, čím hypostase je a čím je činná (principium quo).

2. Poměr vztahů k osobám

Tři vzájemně protikladné vztahy otcovství, synovství a pasivního dýchání jsou tři božské hypostase nebo osoby. Otcovství ustavuje (konstituuje) osobu Otce, synovství ustavuje osobu Syna a pasivní dýchání osobu Ducha sv.

K pojmu osoby náleží substantialitas (podstatnost) a incommunicabilitas (nesdělitelnost) (perseita). Podstatnost náleží relacím v Bohu, protože jsou s božskou podstatou reálně identické: quidquid est in Deo, est eius essentia (Summa thelologicA I 28,2). Nesdělitelnost přísluší pouze třem protikladným vztahům otcovství, synovství a pasivního dýchání (aktivní dýchání je společné Otci a Synu); proto pouze na tyto tři osoby se hodí obě podstatné známky pojmu osoby. Božská osoba je substanciální, nesdělitelný božský vztah. Srv. Summa theologica I 29,4: Persona divina significat relationem ut subsistentem.

3. Trinitární základní pravidlo

V Bohu je všechno jedno, pokud se nevyskytuje protiklad vztahu. (De fide.)

Z nauky o božských vztazích vyplývá tzv. trinitární základní zákon, který byl poprvé vysloven sv. Anselmem z Canterbury (De processione Spiritus S.2) a na koncilu florentském byl slavnostně potvrzen v Decretum pro Jacobitis (1441): (In Deo) omnia sunt unum, ubi non obviat relationis opositio (D 703). Podle této věty spočívá reálný rozdíl osob výhradně v protikladu vztahů.

§ 18. Božské zvláštnosti a znaky

1. Zvláštnosti (proprietates)

Pod pojmem zvláštnost se zde rozumí význačná vlastnost, která náleží pouze jedné božské osobě a odlišuje ji od obou ostatních (osob). Zvláštnosti se dělí na osobní neboli osobu konstituující vlastnosti (proprietates personales, personificae; (idiomata hypostatika; srv. D 428) a zvláštnosti osob neboli odlišující vlastnosti (proprietates personarum, idiomata tón hypostaseón). Do první třídy patří tři protikladné neboli osobotvorné vztahy otcovství, synovství a pasivního dýchání. Do druhé třídy patří vedle tří osobu konstituujících vztahů, nezrozenost (inascibilitas, agennésia) jakožto vlastnost Otce. Aktivní dýchání je společnou vlastností dvou osob, Otce a Syna a není tudíž zvláštností v pravém smyslu. Summa theologica I 32,3: Communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. „Nedýchatelnost" (apneustia) Otce a Syna, nezplozenost a „neplodnost" Ducha sv. se nepočítají ke zvláštnostem, protože zvláštnosti vyjadřují pozitivní přednost nebo důstojnost (odtud také označení axiomata, dignitates).

Agennesie, ačkoliv podle svého slovního smyslu značí pouze negaci nezrozenosti a v tomto smyslu může být také použita o Duchu sv., je církevními Otci téměř všeobecně považována za vlastnost samého Otce. Otcové zde nenalézají pouze

vysloveno, že není zplozen, nýbrž že je bez počátku (agennétos = anarchos; ingenitus = sine principio); zatím co on sám je principem původu obou ostatních osob. Jan Damascenský, De fide orth. I 8: „Otec sám je nezplozený (agennétos), neboť nemá své bytí od jiné osoby." Srv. D 275,277 (11. synoda v Toledu: Otec sám je nezrozený).

2. Znaky (notiones)

Znaky jsou poznávací a rozlišovací znamení (gnorismata) božských osob. Věcně se shodují se zvláštnostmi. Summa theologica I 32,3: Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Znaky jednotlivých osob jsou:

a) nezrozenost a aktivní plození jako poznávací znamení Otce,
b) pasivní plození jako poznávací znamení Syna,
c) pasivní dýchání jako poznávací znamení Ducha sv.

Aktivní dýchání je společný znak Otce a Syna a nevyhovuje tedy přísnému pojmu rozlišovacího znamení.

Notionální (znakové) kony jsou vnitřně božské činnosti, které charakterizují osoby a je odlišují, na rozdíl od esenciálních konů, které jsou třem osobám společné. V Bohu jsou dva notionální kony: znakové poznání, jímž Otec plodí Syna, a znakové chtění (láska), jímž Otec a Syn dýchají Ducha sv. Znakové a esenciální kony jsou věcně identické; liší se pouze virtuálně. U znakových konů si myslíme božskou přirozenost relativně, u esenciálních konů absolutně.

§ 19. Trinitární perichorese

Pod pojmem trinitární perichorese (perichoresis, enyparxis, circumincessio, později circuminsessio) se rozumí vzájemné pronikání a prolínání tří božských osob.

Tři božské osoby jsou v sobě navzájem. (De fide.)

Koncil florentský prohlásil v Decretum pro Jacobitis (1441) se sv. Fulgenciem (De fide ad Petrum 1,4): „Kvůli této jednotě je Otec zcela v Synovi a zcela v Duchu svatém, Syn zcela v Otci a zcela v Duchu svatém, Duch sv. zcela v Otci a zcela v Synovi." D 704. ‚Kristus dosvědčuje, že Otec je v něm a on je v Otci. Jan 10,30: „Já a Otec jsme jedno." 10,38: „Věřte těm skutkům, abyste poznali a i nadále poznávali, že Otec je ve mně a já v Otci." Srv. Jan 14,9 násl., 17,21: Inexistenci Ducha sv. v Otci a Synovi naznačuje 1 Kor 2,10 násl.

Výrazu perichorein užívá poprvé Řehoř Naziánský (Ep.101,6) k označení poměru obou přirozeností v Kristu (kristologická perichorese). Jan Damascenský (De fide orth. I 8; I 14; III 5) užívá jej jako terminus technicus jak pro vzájemné bytí obou přirozeností v Kristu, tak také pro vzájemné bytí tří božských osob. Překladem díla sv. Jana Damascenského Burgundiem z Pisy (1153-54) vešel tento výraz v latinském překladu „circumincessio" do západní teologie. Z circumincessio se později stalo circuminsessio. První tvar vyjadřuje více myšlenku vzájemného aktivního pronikání, druhý tvar pak myšlenku pasivního vzájemného bytí (inesse). První tvar odpovídá více řeckému, druhý latinskému způsobu.

V řeckém pojetí Nejsvětější Trojice hraje perichorese větší úlohu než v latinském. Vychází od Otce a nechá božský život proudit od Otce na Syna a skrze Syna na Ducha sv. Zdůrazněním vzájemného pronikání tří osob je zachována jednota božské podstaty. Latinský způsob úvahy vychází z jednoty božské podstaty a nechává ji ve

vnitřně božských východech se rozvinout v trojici osob. Myšlenka jednoty podstaty stojí tedy v popředí.

Nejhlubším základem trinitární perichorese je numerická jednota podstaty tří osob. Srv. Summa theologica I 42,5.

§ 20. Jednota božského působení navenek

Všechny Boží činnosti navenek jsou společné třem osobám. (De fide.)

IV. lateránský koncil (1215) učí v kapitole Firmiter, že tři božské osoby jsou jediným principem všech věcí (unum universorum principium; D 428). Koncil florentský vyhlašuje v Decretum pro Jacobitis (1441): Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae, sed unum principium. D 704. Srv. D 254, 281, 284.

Učení církve odporuje triteismus, který s jednotou božského bytí se vzdává také jednoty božského působení. Podle A. Günthera (+ 1863) je uskutečnění božské světové idee výhradním dílem druhé osoby, přivádění tvorů k Bohu je pak výhradním dílem třetí osoby.

Kristus dosvědčuje jednotu svého působení s působením Otcovým a odůvodňuje ji jednotou podstaty. Jan 14,10: „Otec, který ve mně přebývá, koná sám ty skutky." Jan 5,19: „Co totiž koná on (Otec), koná stejně i Syn." Písmo sv. dosvědčuje jednotu působení božských osob také tím, že připisuje tytéž skutky, např. působení vtělení, udílení nadpřirozených darů milosti, odpuštění hříchů různým osobám. Srv. Lk 1,35; Mt 1,20; Fil 2,7; Žid 10,5 (vtělení); 1 Kor 12,4 násl. (dary milosti); Mt 9,2; Lk 7,48; Lk 23,34; Jan 20,22 (odpuštění hříchů).

Otcové odvozují jednotu působení z jednoty božské přirozenosti, která je principium quo božské činnosti. Augustinus, De Trin. I 4,7: „Jako Otec, Syn a Duch sv. jsou nerozluční, působí také nerozlučně." Sermo 213,6,6: „Nerozdílné jsou skutky Trojice" (Inseparabilia sunt opera Trinitatis).

§ 21. Appropriationes

Pod pojmem appropriatio či přivlastnění se rozumí výrok, jímž zvláštnosti a činnosti Boží, které jsou společné třem osobám, jsou přiřčeny pouze jedné osobě (appropriare nihil est aliud, quam commune trahere ad proprium; De veritate 7,3).

Přivlastnění mají za účel znázornit vlastnosti a rozdíly osob v Bohu (manifestatio personarum per essentialia attributa; Summa theologica I 39,7). Aby bylo tohoto účelu dosaženo, smějí být jednotlivé božské osobě přiděleny pouze takové společné zvláštnosti a činnosti, které vykazují určitou příbuznost se zvláštnostmi dotyčné osoby.

Písmo sv. připisuje působení vtělení Otci (Žid 10,5) a Duchu sv. (Lk 1,35; Mt 1,20) a rozděluje udělování darů Ducha na tři osoby (1 Kor 12,4 násl.: Spiritus, Dominus, Deus), ačkoliv působení Boží navenek je společné třem osobám.

Přivlastnění podle Písma svatého, Otců a teologů lze rozdělit do čtyř tříd:

a) Přivlastnění substantivního jména Božího (Theos, Kyrios). Srv. 1 Kor 12,5 násl.; Jan 3,16 násl.; Gal 4,4.6 (Theos = Bůh Otec, Kyrios = Bůh Syn).

b) Přivlastnění absolutních vlastností Božích (moc, moudrost, dobrota). Srv. Augustinus, De doctrina christiana 15,5; In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu

Sancto unitatis aequalitatisque concordia. Hilarius, De Trintitate II 1: infinitas in aeterno (Patre), species in imagine (Filio), usus in munere (Spiritu Sancto).

c) Přivlastnění Božích skutků (causa efficiens, causa exemplaris, causa finalis podle Řím 11,36: rozhodnutí, provedení, dokončení).

d) Přivlastnění v kultu (Otec jako příjemce, Syn a Duch sv. jako prostředníci). Srv. Summa theologica I 39,8.

§ 22. Božská poslání

Pojem poslání (missio ad extra) podle nauky sv. Tomáše (Summa theologica I 43,1) uzavírá v sobě dva momenty:

a) Vztah posla k posílajícímu jako svému terminu a quo. Posel je závislý na posílajícím. U božských osob může vzhledem k jejich identitě podstaty jít pouze o závislosti co do původu.

b) Vztah posla ke konečnému cíli poslání (terminus ad quem). Cílem poslání je přítomnost posla na určitém místě. Při poslání božské osoby může jít, vzhledem k substantiální všudypřítomnosti Boží ve stvořeném světě, pouze o nový způsob přítomnosti. Pojem poslání uzavírá v sobě věčný „vznik" a připojuje k tomu nový způsob přítomnosti ve stvořeném světě: missio includit processionem aeternam et aliquid addit, sc. temporalem effectum (Summa theologica I, 43,2 ad 3). Časná poslání zobrazují proto pořadí původu božských osob: Otec jenom posílá, není však poslán, Syn je poslán a posílá, Duch sv. je pouze poslán, avšak neposílá.

Otec posílá Syna, Otec a Syn posílají Ducha svatého. (Sententia certa.)

11. synoda v Toledu (675) prohlásila: „O tomto Duchu sv. se tedy věří, že je poslán od obou (od Otce a Syna), tak jako Syn (je poslán) od Otce." D 277; D 794.

Písmo sv. dosvědčuje:

a) Poslání Syna Otcem; srv. Jan 3,17; 5,23; 6,58; 17,18; Gal 4,4: „Bůh poslal svého Syna."

b) Poslání Ducha sv. Otcem; srv. Jan 14,16.26; Gal 4,6: „Bůh poslal nám do srdce Ducha svého Syna, a ten volá: Abba, Otče!"

c) Poslání Ducha sv. Synem; srv. Jan 15,26; 16,7; Lk 24,49: „Hleďte, já na vás sešlu, co zaslíbil můj Otec."

O Otci nemluví Písmo sv., že je poslán, zmiňuje se pouze o příchodu a usídlení. Jan 14,23: „Miluje-li mě kdo, bude zachovávat mé slovo, a můj Otec ho bude milovat, a přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek."

Poslání se rozlišují na viditelná a neviditelná podle toho, zda nová přítomnost poslané osoby je vnímatelná smysly, čili nic. Viditelným posláním je vtělení Slova (missio substantialis) a seslání Ducha sv. pod viditelným symbolem holubice nebo ohnivých jazyků (missio repreaesentativa). Neviditelné poslání se děje propůjčením posvěcují milosti a má za účel usazení se Boha v duši spravedlivého. Usazení se (usídlení - inhabitatio) bývá v Písmu sv. zpravidla připisováno Duchu svatému (1 Kor 3,16; 6,19; Řím 5,5; 8,11). S Duchem sv. přicházejí však také Otec a Syn do duše spravedlivého, aby v ní přebývali (Jan 14,23; 2 Kor 6,16).

III. kapitola
Poměr Nejsvětější Trojice k rozumu

§ 23. Tajemný charakter dogmatu Nejsvětější Trojice

Boží trojosobnost může být poznání pouze božským zjevením. (Sententia fidei proxima.)

Absolutní tajemný charakter dogmatu Nejsvětější Trojice není sice definován, je však obsažen v nauce I. Vatikánského koncilu, že mezi pravdami víry „jsou v Bohu skrytá tajemství, která mohou být poznána pouze na základě božského zjevení": mysteria in Deo abscondita quae nisi revelata divinitus innotescere non possunt. D 1795. Křesťanství odedávna považovalo dogma Nejsvětější Trojice za nejzákladnější a nejhlubší tajemství víry.

Nadřazenost dogmatu Nejsvětější Trojice nad přirozeným rozumovým poznáním je naznačena v Mt 11,27: „A nikdo nezná Syna, jenom Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn a ten, komu to chce Syn zjevit." Srv. Jan 1,18; 1 Kor 2,11.

Otcové často vyzdvihují tajemný charakter dogmatu Nejsvětější Trojice a zdůrazňují nutnost víry. Jan Damascenský praví: „Ve víře se (Nejsvětější Trojice) poznává a uctívá, ve víře, nikoliv zkoumáním, bádáním a důkazy... Věřím, že je Bůh ve Třech osobách! Jak je to však (možné), je povzneseno nade vše. Neboť Bůh je nepochopitelný." (De haer. epil.) Srv. Ambrosius, De fide I 10,64; 12,78; 13,84. Augustinus, In Ioann. tr. 97,1; 21,3; Řehoř z Nyssy, Or. cat. 3.T. zv. „nutné rozumové důvody" (rationes necessariae), uváděné Anselmem z Canterbury a Richardem od sv. Viktora jsou ve skutečnosti pouze konvenienční důvody, které předpokládají nauku o zjevení a víru v Nejsvětější Trojici. Pochybený byl však pod vlivem Hegelovým pokus Antona Günthera, odvodit Boží trojosobnost čistě rozumově z božského sebevědomí.

Přirozený rozum může poznat Boha ze stvořených věcí jakožto jejich příčinu. Avšak božské dokonalosti, které se ve stvořených věcech zjevují, např. moc, moudrost, dobrota jsou společné třem osobám. Následkem toho může přirozený rozum poznat Boha pouze v jednotě podstaty, nikoliv však v trojici osob. Summa theologica I 32,1.

Přirozený rozum není ani po zjevení schopen dosáhnout vnitřního vhledu do dogmatu Nejsvětější Trojice. (Sententia fidei proxima.)

I. Vatikánský koncil praví o tajemstvích víry, že i „po jejich předání zjevením a jejich přijetí vírou, jsou ještě zakryty závojem víry a současně zůstávají zahaleny do určité temnoty." D 1796. To platí v první řadě o tajemství Nejsvětější Trojice, jakožto základním dogmatu křesťanské víry.

Vírou osvícený rozum má jistě schopnost z vyhlášení učitelského úřadu církve a ze svědectví zjevení správně pochopit a pravý smysl dogmatu. Dále může analogiemi ze stvořených věcí, např. srovnáním vnitřně božských původů s lidským sebepoznáním a sebeláskou (srv. Augustinus, De Trin. IX.12,18) toto tajemství osvětlit a přiblížit porozumění. Je také schopen vyvrátit námitky proti dogmatu vznesené. Dogma Nejsvětější Trojice je sice nad rozumem (supra rationem), nikoliv však proti rozumu (contra rationem). Srv. D 1797.

Námitky

Racionalisty uváděný argument, že podle dogmatu Nejsvětější Trojice 3 = 1 a 1 = 3 lze překonat poukazem na to, že božské osoby nejsou současně 3 a 1, nýbrž jednou 3 a to podle osob a podruhé 1, totiž podle podstaty.

Zásada, uváděná proti dogmatu Nejsvětější Trojice: Dvě veličiny, které se rovnají třetí, jsou také mezi sebou rovné, platí pouze tehdy, jsou-li dvě veličiny v každém ohledu, re et ratione rovné třetí veličině. Božská podstata a Božské osoby jsou sice reálně identické, ale virtuálně (ratione) rozdílné. Proto jsou tři osoby vzájemně rovné co do podstaty, ale co do vztahu vzájemně odlišné. Srv. Summa theologica I 28, 3 ad 1.

Bibliografie

J. H. Nicolas: Synthese dogmatique, Friburg 1991
C. Rocchetta et cet.: Corso di teologia sistematica, Bologna 1987
K. Baker: Fundamentals of Catolicism I-III, Ignatius Press San Francisco 1985
L. Ott: Grundriss der katholische Dogmatik, Herder Verlag 1981
J. Auer-J. Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik I-VIII, Regensburg 1972
Handbuch der Dogmengeschichte, Herder Verlag 1971
Wincenty Granat: K člověku a Bohu v Kristu (1-5), Řím 1981-6
El Misterio Cristiano (Colección-16 volum.), Herder Barcelona 1980
Historia Salutis, BAC Madrid
Patres Societatis Iesu in Hispania professores: Sacrae theologiae summa, Madrid 1962-64 (II-IV)
S.Thomae Aquinatis Summa thelogica (Pars prima et tertia)
Enchiridion symbolorum, editio XXXIII, Herder 1965

O B S A H

Antitrinitární bludy a učení církve ... 3

§ 1. Bludné učení ... 3
1. Monarchianismus ... 3
2. Subordinatianismus ... 3
3. Tritheismus ... 4
4. Protestantismus ... 5

§ 2. Církevní ustanovení ... 5

Důkaz existence Nejsvětější Trojice z Písma svatého a tradice ... 6

I. Starý zákon ... 6

§ 3. Náznaky Boží trojosobnosti ve Starém zákoně ... 6

II. Nový zákon ... 7

§ 4. Trinitární formule ... 7
1. Evangelia ... 7
2. Apoštolské listy ... 8

§ 5. Novozákonní učení o Bohu Otci ... 9
1. Otcovství Boha v nevlastním slova smyslu ... 9
2. Otcovství Boha ve vlastním slova smyslu ... 9

§ 6. Novozákonní učení o Bohu Synu ... 9
1. Učení sv. Jana o Logu ... 9
2. Učení sv. Pavla o věrné podobě Krista s Bohem ... 10

§ 7. Novozákonní učení o Bohu Duchu svatém ... 10

§ 8. Novozákonní učení o numerické jednotě božské přirozenosti ve třech osobách ... 11

III. Tradice ... 11

§ 9. Svědectví tradice pro Boží trojosobnost ... 11
1. Svědectví z kultového života starokřesťanské obce ... 11
2. Přednicejští Otcové ... 12
3. Ponicejští Otcové ... 12

Důvod Boží trojosobnosti ... 13

§ 10. Vnitřní božské východy všeobecně ... 13
1. Pojem a skutečnost ... 13
2. Subjekt vnitřně božských vycházení ... 13

§ 11. Východ Syna od Otce plozením ... 13

§ 12. Vycházení Ducha svatého z Otce a Syna dýcháním ... 14
1. Učení církve ... 14
2. Odůvodnění z Písma sv. ... 14
3. Důkaz z tradice ... 15

Superlativní výklad dogmatu Nejsvětější Trojice ... 16

I. kapitola: Spekulativní vysvětlení vnitřně božských procesů ... 16

§ 13. Plození Syna z Otcova intelektu ... 16
1. Učení církve ... 16
2. Pozitivní odůvodnění ... 16
3. Spekulativní odůvodnění ... 17

§ 14. Vycházení Ducha sv. z vůle nebo z oboustranné lásky Otce a Syna ... 17

§ 15. Rozdíl mezi dýcháním a plozením ... 18

II. kapitola: Božské vztahy (relace) a osoby ... 18

§ 16. Božské vztahy ... 18
1. Pojem vztahu ... 18
2. Čtyři reálné vztahy v Bohu ... 19

3. Tři reálně vzájemné odlišné vztahy k Bohu 19
4. Poměr trinitárních vztahů k božské podstatě 19
§ 17. Božské osoby 20
1. Pojmy hypostase a osoby 20
2. Poměr vztahů k osobám 20
3. Trinitární základní pravidlo 20
§ 18. Božské zvláštnosti a znaky 20
1. Zvláštnosti (proprietates) 20
2. Znaky (notiones) 21
§ 19. Trinitární perichorese 21
§ 20. Jednota božského působení navenek 22
§ 21. Appropriationes 22
§ 22. Božská poslání 23
III. kapitola: Poměr Nejsvětější Trojice k rozumu 24
§ 23. Tajemný charakter dogmatu Nejsvětější Trojice 24
Bibliografie 25

DOGMATIKA II. díl

DE DEO TRINO (O Bohu trojjediném)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
Olomouc 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

II. díl

DE DEO TRINO

O Bohu trojjediném

OLOMOUC 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

III. díl

DE DEO CREATORE

O Bohu Stvořiteli

1993

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

PRVNÍ DÍL
STVOŘITELSKÝ ČIN BOŽÍ

I. kapitola
Počátek neboli stvoření světa

§ 1. Skutečnost stvoření Božího

1. Dogma a jeho protiklady v učení heretiků

Všechno, co existuje kromě Boha, bylo podle celé své substance od Boha přivedeno k bytí. (De fide).

Proti anticko-pohanskému, gnosticko-manichejskému dualismu a novověkému monismu (materialismu, panteismu) prohlásil I. Vatikánský koncil: Si quis non confiteatur mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales, secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas a. s. (D 1805. Srv. Vyznání víry a Caput firmiter D 428).

Pod pojmem stvoření rozumíme ve filozofii a teologii učinění věci z ničeho: Productio rei ex nihilo (non ex aliquo) a to ex nihilo sui et subiecti (nikoli ex nihilo causae), tj. že před stvořitelským činem nebyla tu věc jako taková a žádná látková surovina, ze které by byla učiněna.

Sv. Tomáš definuje: Creatio est productio alicuius rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod si vel increatum vel ab aliquo creatum. (Summa theol. I 65,3.) Od stvoření ve vlastním a úzkém slova smyslu (creatio prima) je třeba rozlišovat tak řečené creatio secunda, čímž rozumíme utváření a oživení beztvaré hmoty.

2. Důkaz z Písma a tradice

a) Nepřímo se dá dokázat stvoření světa z ničeho z toho, že Bůh sám si připisuje jméno Jahve a tím i absolutní bytí, zatímco ostatní věci ve srovnání s Bohem jsou nazývány ničím. Z toho lze soudit, že věci mimo Boha přijaly svou existenci od Boha. Srv.: Is 42,8; 40,17. Jméno Boží Adonaj (Kyrios) představuje Boha jako Pána a majetníka nebe a země, a to na základě stvoření. Neomezené panství a vlastnictví se může zakládat jen na učinění věci z ničeho. Srv. Žl 88,12; Est 13,10n; Mt 11,25.

b) Přímo je stvoření světa vysloveno podle židovského a křesťanského přesvědčení v Gen 1,1: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi." To je celý Vesmír, to znamená všechno mimo Boha (svět). Sloveso bara (stvořit) může mít sice význam způsobit i v širším smyslu, používá se však téměř výhradně o stvořitelské činnosti Boží a nikdy se při něm neudává nějaká látka, ze které by Bůh něco učinil. Podle zaměření biblické zprávy v Gen 1,1 je vyjádřeno stvoření z ničeho. Srv. Žl 123,8; 145,6; 32,9.

Víru židovského národa ve stvoření podle Gen 1,1 dokazuje 2 Mak 7,28, kde makabejská matka „plná moudrosti" (v. 21) podporuje svého nejmladšího syna ve vytrvalosti v mučednictví slovy: „Prosím tě, milé dítě, pohlédni na nebe a na zemi a pozoruj všechno, co je v nich a pomysli, že toto Bůh z ničeho (uk ex ontón, ex nihilo)

stvořil." Srv. Moudr. 1,14: „Stvořil všechno k bytí." Řím 4,17: „Vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt." Moudr 11,18; Habr 11,3, srv. Gen 1,2.

c) Církevní Otcové považují stvoření světa z ničeho za základní pravdu křesťanské víry a obhajují ji proti nepravému dualismu pohanské filosofie a proti gnosticko-manichejskému bludu. Pastýř Hermův píše v polovině 2. stol.: „Především věř, že Bůh je jediný, který všechno stvořil a připravil a z ničeho všechno učinil." (Mand I 1). Proti pohanskému a gnosticko-manichejskému dualismu bojuje zvláště Theophilus z Antiochie (Ad Autol. II 4,10), Ireneus (Adv. Haer. I 22,1; II 10,4; Epideixis I 1,4), Tertullián (Adv. Hermogenem 1; De praescr. 13; Apolog. 17) a sv. Augustin (De Genesi contra Manichaeos).

3. Stvoření a rozum

Stvoření světa pouze z ničeho není jenom hlavní pravda křesťanského zjevení, nýbrž i pravda rozumová, která je též obsažena v kosmologických důkazech vyjma teleologického, zejména v důkazu nahodilosti. Protože v mimokřesťanské filozofii a ani Aristotelovi se nepodařilo dospět k čistému pojmu stvoření, bylo zjevení této pravdy morálně nutné. Srv. Summa theol. I 44,1; I 61,1; Summa c. Gen. II 15-16.

§ 2. Svět je dílem Boží moudrosti. (Sent. certa.)

V protikladu ke křesťanskému učení je materialistická teorie náhody, podle které svět, který nyní existuje, se vyvinul z věčné hmoty čistě mechanickým způsobem.

Písmo sv. učí, že Bůh všechno učinil v moudrosti. Žl 103,4: „Ty jsi s moudrostí učinil všechna svá díla." Moudrost stála při něm jako rádkyně po boku. Přísl. 8,27 n, srv. Přísl. 3,19 n; Sir 23,39; Gen 1,26. Stvořený svět je proto realizace Božských ideí.

Pozn.: Božské ideje jsou podle své subjektivní stránky, to je jako myšlenky Boží, věčné a nezměnitelné, protože jsou identické s Božskou moudrostí a zvláště s Božskou bytností. Podle jejich objektivní stránky, tj. podle jejich obsahu, jsou časné a měnitelné, protože jejich předmětem je konečné napodobení Božích dokonalostí. V Bohu je následkem absolutní jednoduchosti jeho bytí jen jedna jediná idea. Pokud však tato jedna idea obsahuje mnoho věcí, které jsou mimo Boha, mluvíme o množství Božích ideí.

Sv. Augustin přetvořil Platonovo učení o ideách a dal mu křesťanský obsah tím, že věčné idee položil do božského ducha. Srv. In Ioan tr. 1,16 n. Viz II. díl této dogmatiky § 23.

§ 3. Motiv a účel Božího stvoření

1. Motiv

Bůh byl svou dobrotou pohnut k tomu, aby svobodně stvořil svět. (De fide.)

Subjektivní účel stvoření (finis operantis) neboli motiv, který pohnul Boha ke stvoření, je, podle provinciální synody v Kolíně 1860, láska k jeho absolutnímu dobru (amor bonitatis suae absolutae). Tato láska ho přiměla, aby dal konečným bytostem jejich existenci, aby jim mohl sdělit svoji vlastní dobrotu. I. Vatikánský koncil prohlásil: Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendum, sed ad manifestandam perfectionem suam per

bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio ... utramque de nihilo condidit creaturam. D 1783.

Podle svědectví Písma sv. je důvod tvůrčího Božího činu v Bohu samotném: „Všechno učinil Jahve ke svému účelu." Přísl. 16,4.

Otcové dokazují, že Bůh stvořil věci tohoto světa ne proto, že by je potřeboval, nýbrž aby je mohl „zasypat svými dobrodiními". (Ireneus Adv. Haer. IV 14,1). Origenes učí: „Když Bůh na počátku stvořil, co stvořit chtěl, tj. rozumné bytosti, tu neměl jiného důvodu k tomu, aby stvořil než sebe samého, to je svou dobrotu." (De doctrina christ. I 32,35). Srv. Hilarius, In Ps. 2,15, Augustinus De civ. Dei XI 24; Jan Damaš. De fide ort. II,2.

Absolutní plnost bytí Božího a v něm spočívající nekonečná blaženost (in se et ex se beatissimus, D 1782) vylučuje, aby podnět pro stvořitelský čin Boží bylo něco, co by bylo mimo samého Boha. Sv. Tomáš učí: „Bůh nejedná pro svůj užitek, nýbrž toliko pro svou dobrotu." (Summa theol. I 44,4 ad 1.)

2. Účel

Svět byl stvořen k oslavě Boží. (De fide).

a) Objektivní cíl stvoření (finis operis) nebo cíl, který je položen do samého díla stvoření, je především zjevení Božských dokonalostí a z toho vyplývající oslava Boží. 1. vatikánský koncil definoval: „Si quis ... mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, a.s." D 1805. Oslavu, kterou Bůh připravuje svým stvořením, nazýváme gloria externa. Odlišujeme ji od gloria objectiva a od gloria formalis. První se prokazuje Bohu od veškerého stvoření bez výjimky už pouhou jeho existencí, pokud jsou dokonalosti stvoření odleskem dokonalostí Stvořitelových. Srv. Žl 18,2: „Obloha zvěstuje slávu Boží." Dan 3,52 n (Benedicite; Žl 148). Formální oslava má být prokázána od rozumných tvorů Bohu tím, že dokonalosti Boží poznají a uznají. Srv. 146, 150 (Laudate Dominum).

Podle učení Písma sv. je Bůh nejen alfa, ale i omega, tak jako začátek tak zároveň i cíl všech věcí. Zjev 1,8: „Já jsem alfa i omega (tj. počátek i konec), praví Pán." Srv. Řím 11,36: „Z něho, skrze něho a pro něho je všechno, jemu budiž sláva na věky." Žid 2,10: „Kvůli němu a skrze něho je všechno." Srv. Přísl. 16,4. Podle Tertulliána učinil Bůh svět z ničeho „jako ozdobu své slávy."

Poznámka: Descartes, Hermes a Günther uvádějí námitku, že by byla zavrženíhodná sebeláska, když by Bůh svoji vlastní čest jako konečný cíl stvoření zamýšlel. Je neoprávněná, protože Boží dokonalost a štěstí nemůže být pomocí stvoření zvýšena a protože činnost Boha jakožto nejvyššího dobra musí být zaměřena k nejvyššímu cíli.

b) Sekundárním cílem stvoření je udílení dobrodiní tvorům, zvláště oblažování tvorů rozumných. I. Vat. učí, že Bůh stvořil svět „k zjevení jeho dokonalosti" (primární cíl) „skrze dobra, které udílí stvoření" (sekundární cíl).

Písmo sv. zdůrazňuje, že stvořený svět má sloužit člověku, nepovažuje však blaženost člověka jako něco samoúčelného, ale podřizuje ji Boží oslavě. Srv. Gen 1,28n; Žl 8,6n; Zjev 4,11.

Oba tyto cíle stvoření tvoří mezi sebou nerozlučitelnou jednotu, poněvadž oslava Boha skrze poznání Boha a lásku k Bohu je zároveň štěstím všech rozumných tvorů.

Poznámka: K vyvrácení námitky, že vnější sláva Boží je něco konečného a nemůže proto být posledním cílem stvoření, je nutno rozlišovat finis qui a finis quo stvořitelského díla. Finis qui (objektivní účel) je to, oč je usilováno; finis quo (formální účel) je to, čím se dosáhne věci, o niž je usilováno. Finis qui stvořitelského

díla je vnitřní dobrota Boží, která je identická s Boží bytností. Finis quo je účast stvoření na dobrotě Boží, která zároveň působí jeho blaženost. Definice I Vatikana (D 1805), podle níž byl stvořen svět ke cti Boha, má na zřeteli finis quo, neboť účast stvoření na dobrotě Boží souvisí s vnější oslavou Boha. Dokonalosti stvoření jsou obrazy dokonalostí Stvořitelových (gloria objectiva), pozorování dokonalostí věcí stvořených vede rozumové bytosti k poznání a uznání dokonalostí Stvořitelových (gloria formalis). Zatímco je finis quo konečný, je finis qui nekonečný. Tento mají na zřeteli výroky Písma sv., které představují Boha jako konečný cíl všeho stvořeného.

§ 4. Trojice a stvoření

Tři božské osoby jsou jediným, společným principem stvoření. (De fide.)

Unijní koncil florentský prohlásil v Decretum pro Iacobitis (1441): Pater et Filius et Spiritus Sanctus non tria principia creaturae sed unum principium. D 704, srv. D 428. Že stvořitelské dílo má určitou podobnost s charakterem první Osoby, přivlastňuje se obyčejně Otci. Srv. Symbolum Apostolicum.

Proti učení církve stojí názor A. Günthera, který ideu světa a úradek stvoření připisuje třem osobám, provedení stvořitelského úradku Božího výhradně druhé osobě a opětné sjednocení stvoření s Bohem výhradně osobě třetí.

Písmo sv. zdůrazňuje společné působení Otce a Syna a zdůvodňuje ji společnou přirozeností. Srv. Jan 5,19; 14,10. (II. díl o nejsv. Trojici § 20). Stvořitelský čin se připisuje v Písmě sv. hned Otci, tu opět Synu. Srv. Mt 11,25; Jan 1,3; Kol 1,15n; 1 Kor 8,6; Žid 1,2. Srv. Augustin, De trin. 13,14: „Bůh je označen ve vztahu ke stvoření jako jeden jediný princip, nikoliv jako dva nebo tři principy."

Od doby sv. Augustina je společným učením teologů, že nerozumní tvorové jsou stopou (vestigium), rozumové bytosti jsou obrazem (imago) a ti, kteří jsou v milosti posvěcující, jsou podobou Nejsv. Trojice (similitudo).

§ 5. Svoboda stvořitelského činu Božího

1. Libertas contradictionis

Bůh nestvořil svět ani z vnějšího donucení ani z vnitřní potřeby. (De fide.)

I. Vat. prohlásil, že Bůh „nejsvobodnějším úradkem" (liberrimo consilio) a „vůlí prostou od veškerého donucení" (voluntate ab omni necessitate libera) vykonal svůj stvořitelský čin. D 1783; 1805; srv. D 706. Vatikánská definice se vztahuje především na libertas contradictionis, to znamená, že Bůh měl volbu tvořit nebo netvořit. Obrací se zvláště proti Hermesovi, Güntherovi a Rosminimu, kteří tvrdí, že dobrota Boží ho donutila tvořit.

Písmo sv. a tradice kladou stvoření do svobodné vůle Stvořitele. Žl 134,6: „Vše, co Jahve chce, činí na nebi i na zemi." Zjev 4,11: „Ty jsi všechno stvořil a pro tvoji vůli byla a jsou stvořena." Srv. Žl 32,6; Moudr. 9,1,11,26; Efez 1,11.

Sv. Augustin poznamenává k Žl 134,6: „Příčina všeho, co stvořil, je jeho vůle." (Srv. Ireneus Adv. Haer. II 1,1; III 8,3.) Absolutní bytí Boží a v něm spočívající nezávislost a dostatečnost sobě ve všem je neslučitelná s nějakým přinucením z vnějšku či nějakým nucením vnitřním. Ani z dobroty Boží se nedá odvodit nutnost stvoření, neboť v podstatě dobroty tkvící tendence po sdělení sebe (bonum est

diffusivum sui) je dokonalým způsobem uspokojena vnitřním životem Božím. Po konečném vnějším sdělení sebe je Bůh sice pro svou dobrotu nakloněn, ale nikoliv donucen. Summa theol. I 19,3.

2. Libertas specificationis

Bůh byl svoboden v tom, aby stvořil tento nebo jiný svět. (Sententia certa.)

Tak provinciální synoda v Kolíně nad Rýnem r. 1860 prohlásila proti Abaelardovi, Malebranchovi a Leibnitzovi, kteří byli stoupenci absolutního optimismu, podle kterého Bůh musel stvořit ten nejlepší ze všech myslitelných světů. Srv. D 374. Skutečně existující svět není v nejvýš myslitelné míře dokonalý. Bůh též nebyl povinen sám sobě k tomu, aby stvořil ten nejlepší svět, protože jeho dokonalost a blaženost ani tím nejlepším světem nemůže být zvýšena. Jestliže popřeme svobodu Boží, aby zvolila tento nebo nějaký jiný svět (libertas specificationis), pak jeho všemohoucnost, jejíž hranicí je jen to, co je vnitřně nemožné, omezíme v nepřípustné míře.

3. V Bohu není libertas contrarietatis

Bůh stvořil dobrý svět. (De fide.)

Florentský koncil prohlásil v Decretum pro Iacobitis (1441), že není žádná přirozenost, jak to tvrdí manichejský blud, nýbrž každá přirozenost, pokud je přirozeností, je dobrá: Nullamque mali asserit esse naturam, quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est. S 706, srv. D 428.

Biblický důvod je v Gen 1,31: „Bůh viděl všechno, co učinil a bylo to velmi dobré." Srv. Sir 39,21; 1 Tim 4,4. Bůh nemůže stvořit morálně špatný svět, protože pro svou absolutní svatost nemůže být původcem morálního zla, hříchu. Srv. D 816 (proti Kalvínovi). Bůh nemá tedy libertas contrarietatis, to je volbu mezi dobrem a zlem.

Poznámka: Proti pesimismu (A. Schopenhauer, Ed. v. Hartmann), podle kterého tento svět je ten myslitelně nejhorší, klade křesťanský světový názor relativní optimismus, který má přítomný svět za relativně nejlepší, pokud odpovídá cíli, který mu uložila stvořitelská Boží moudrost a v podivuhodné harmonii spojuje v sobě jednotlivé stupně dokonalostí jak přirozených tak i nadpřirozených.

§ 6. Časnost světa

1. Dogma o časném začátku světa

Svět má svůj časný počátek. (De fide.)

Zatímco pohanská filozofie a moderní materialismus přijímá myšlenku o věčném světě zvl. světové hmoty, učí církev, že svět tu není od věčnosti, ale měl svůj počátek. 4. koncil later. (1215) a I. Vat. prohlašuje: simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam. D 428; 1783. Tvrzení, že svět je od věčnosti, bylo zavrženo. Srv. D 501-503. (Mistr Eckhart.)

Písmo sv. dosvědčuje jasně, že svět jednou nebyl a že jednou začal. Jan 17,5: „A nyní mne oslav, Otče, u sebe slávou, kterou jsem měl u tebe dříve, než byl svět." Ef 1,4: „On si nás už vyvolil v něm před založením světa." Žl 101,26: „Nejprv jsi založil, Pane, zemi." Srv. Gen 1,1 (na počátku); Přís 8,22n; Žl 89,2; Jan 17,24.

Otcové v boji proti dualistickému bludu o věčnosti světové hmoty zastávají názor o časnosti světa. Výjimku činí Origenes, který pod vlivem Platonovým přijímá myšlenku o řadě světů, které nemají počátek, z nichž ten první stvořil Bůh.

Filozofie nemůže v žádném případě dokázat věčnost světa. Protože existence světa spočívá na svobodném tvůrčím činu Božím, mohl Bůh nechtít, aby existoval. (Summa theol. I 46,1.) Výsledky moderní jaderné fyziky nám umožňují, abychom z rozpadu radioaktivních součástí určili stáří Země a světa a tak pozitivně dokázali jeho časný počátek. Srv. Proslov Pia XII. z 22. 11. 1951: „Důkazy o jsoucnosti Boží ve světle moderní přírodovědy."

2. Kontroverze o možnosti věčného stvoření

O tom, zda je možný stvořený svět, který by neměl začátku, je diskutováno:

a) Sv. Tomáš a jeho škola připouštějí, že rozum nemůže uvést žádný pádný důvod, který by vylučoval možnost věčně stvořeného světa. Časný začátek světa je podle sv. Tomáše pravda víry, nikoliv rozumová. Summa theol. I 46,2: Mundum non semper fuisse, sola fide tenetur et demonstrative probari non potest. Ve zdůvodnění uvádí sv. Tomáš, že časnost stvoření nemůže být dokázána ani ze strany světa ani ze strany Boží. Rovněž se nedá z pojmu světa dokázat, že vždy existoval. Příčina existence světa je svobodná vůle Boží. Tato nemůže být proniknuta lidským rozumem, nýbrž může být poznána jen na základě božského zjevení. Časný počátek světa nemůže být tedy předmětem přirozeného poznání, nýbrž může být předmětem toliko víry.

b) Sv. Bonaventura a mnoho jiných teologů jsou naproti tomu názoru, že připuštění věčně stvořeného světa má v sobě vnitřní rozpor, neboť stvoření z ničeho znamená: Nejprve neexistovat a potom existovat. (Tedy nejprve nebýt, potom být. Habere esse post non esse.) (Sent. II d. 1.p 1 a 1q.2.)

I Otcové dokazují, že stvoření, které by nemělo začátku, je nemožné. Odmítají učení Origenovo o stvoření prvního světa (Methodius) a proti ariánům dokazují, že Logos je Bůh právě z jeho trvání bez jakéhokoliv počátku. Athanasius praví: „I když je Bohu možno, aby tvořil stále, přece nemohou stvořené věci být věčné, neboť vznikly z nebytí a nebyly dříve, než byly." (Contra Arianos or. I 29.)

c) Věčné stvoření měnitelného světa není možné, protože postup změn tvoří podstatu času. Věčný může být jen nezměnitelný svět. Nezměnitelné stvoření je však těžko myslitelné, protože s nekonečností je nutně spojena také jeho neměnitelnost. V každém případě je hmota, ze které je vybudován tento svět, až do samých jader atomů měnitelná.

§ 7. Nesdělitelnost stvořitelské moci

1. Stvořitelská moc jako potentia incommunicata

Bůh sám stvořil svět. (De fide.)

IV. lat. koncil učí, že trojjediný Bůh je „jediný princip vesmíru, Stvořitel všech věcí". D 428.

Písmo sv. vylučuje každou jinou příčinu stvořitelského díla. Vedle něj už není místo pro nějakého Demiurga. Iz 44,24: „Já jsem Jahve, který všechno stvořil, který sám napjal oblohu, který zemi upevnil z vlastní síly" (jiné čtení: Kdo byl u mne?). Žid 3,4: „Ten, který všechno stvořil, je Bůh." Srv. Žl 88,12; 94,5; Jan 1,3; Zjev 4,11.

Poznámka: Otcové vyvracejí gnostické učení, podle kterého byl ze hmoty stvořen Demiurg (prostředečné bytí), rovněž i ariánské učení, podle kterého byl svět z ničeho stvořen Logem, který je také tvorem. Srv. Ireneus Adv. Haer. IV 20,1; Augustinus De civ. Dei XII. 24.

Chybná je i sofiánská teologie (S. Bulgakov, V. Solovjev).

2. Stvořitelská moc jako potentia incommunicabilis

Žádný tvor nemůže jakožto hlavní příčina (causa principalis) něco z ničeho stvořit. (Sent. communis.)

Naproti tomu zastávají jednotliví scholastičtí teologové názor, že Bůh mohl někoho opatřit takovou stvořitelskou mocí, že z vlastní síly mohl z ničeho přivést věci k jejich existenci. (Durandus + 1334, Gabriel Biel + 1495). Jakob Frohschammer (+ 1893) učil, že rodiče skrze stvořitelskou moc danou jim Bohem dávají dětem jejich nesmrtelnou duši.

Otcové dovozují proti ariánům z přesvědčení, že tvor nemůže sám ničeho stvořit, že všechno bylo stvořeno skrze Slovo Boží. Srv. Athanasius, Contra Arianos or. II,21: „Jak může Syn dát bytí tomu, co není, jestliže podle vašeho názoru sám vznikl z ničeho?... Ve věcech, které vznikají, není žádné stvořitelské příčiny."

Spekulativně můžeme dokázat nemožnost stvoření skrze stvořeného tvora z toho, že stvořitelský čin vyžaduje nekonečnou sílu, protože musí překonat nekonečnou vzdálenost mezi nebytím a bytím, ale síla každého tvora je konečná. Srv. Summa theol. I 45,5.

Většina teologů je pevně přesvědčena se sv. Tomášem proti Petrovi Lombardovi, že tvor nemůže ani jako nástroj spolupůsobit při stvoření (causa instrumentalis). Summa theol. I 45,5: Imposibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria neque instrumentaliter sive per ministerium. Vnitřní důvod toho tkví v tom, že každá stvořená příčina vyžaduje pro svou činnost nějaký materiál. Proto je nemožné, aby tvor jako nástrojová příčina spolupůsobil při přivedení nějaké věci z nicoty k jejímu bytí.

II. kapitola
Trvání neboli udržování a řízení světa

§ 8. Udržování světa

1. Dogma

Bůh udržuje stvořené v jeho existenci. (De fide.)

Proti deismu, podle kterého Bůh Stvořitel přenechává svět jemu samému, prohlašuje řádný a všeobecný učitelský úřad církve, že Bůh stvořené věci udržuje neustále v jejich existenci. I Vat. učí: Bůh chrání svou prozřetelností všechno, co stvořil. To je zachovává to před navrácením k nicotě. D 1784. Srv. Cat. Rom. I 2,21: „Kdyby Bůh svou prozřetelností věci s toutéž silou, s jakou je na začátku stvořil, nezachovával, pak by se ihned navrátily k nicotě."

Zachovávající činnost Boží je neustálé příčinné působení, kterými udržuje věci v existenci. Není uskutečňována jen bezprostředně skrze druhotné příčiny, nýbrž působí bezprostředně další trvání věcí. Sv. Tomáš považuje udržování světa za pokračování stvořitelské činnosti Boží: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse. Summa theol. I 104,1 ad 4.

2. Důkaz z pramenů víry

Písmo svaté Starého i Nového zákona dosvědčuje, že Bůh svou zachovávající činností udržuje svět. Moudr 11,26: „A jak by bylo co zůstalo, kdybys ty byl nechtěl, aneb co by od tebe nebylo vyvoláno, kterak by bylo zachováno?" Jan 5,17: „Můj Otec dosud je činný, i já jsem činný." Působení Otce se vztahuje na udržování a řízení světa. Sv. Pavel popisuje zachovávání světa stejně jako jeho stvoření Kristu. Kol 1,17: „Všechno má v něm své trvání." Žid 1,3: „Nese všechno slovem své moci."

Sv. Augustin poznamenává k Jan 5,17: „Věříme tedy... že Bůh působí až dosud, takže by věci jím stvořené zanikly, kdyby jim bylo odňato jeho působení." (De Gen. ad litt. V 20,40.) Srv. Theophilus, Ad Autol. I,4; Ireneus, Adv. Haer. II 34,2n.

Sv. Tomáš zakládá spekulativně zachovávající činnost Boží na tom, že Bůh není jen příčina vzniku věcí tak jako člověk-umělec, nýbrž i příčina jejího bytí. Proto nezávisí stvoření na Bohu jen svým vznikem, tj. jen v okamžiku stvoření, nýbrž i ve své existenci, a to v každém okamžiku trvání. Summa theol. I 104.1.

3. Svoboda anihilace

Tak jako Bůh stvořil svět, tak je též svoboden v tom, aby jej anihiloval tím, že mu odejme svoje udržovací působení, tj. že jej nechá klesnout do nicoty. Srv. 2 Mak 8,18: „My ale důvěřujeme všemohoucímu Bohu... který jediným pokynem může zničit celý svět." Zjevení též učí, že si Bůh nepřeje, aby jeho stvoření bylo úplně zničeno. Srv. Moudr 1,13n: „Bůh se neraduje ze zahynutí živých, neboť stvořil všechno, aby bylo živo." Moudr 11,27. Z Boží moudrosti a dobroty vyplývá, aby stvoření, které je obrazem božských dokonalostí a tak slouží k Boží oslavě, bylo ve své existenci udrženo.

§ 9. Boží spolupůsobení

1. Fakt božského spolupůsobení

Bůh spolupůsobí bezprostředně v každém úkonu jeho stvoření. (Sent. communis.)

Nemáme o tom rozhodnutí učitelského úřadu. Teologové učí o Božím spolupůsobení všeobecně proti okkasionalismu, který odepírá stvořeným věcem jejich prapříčinu, a proti deismu, který popírá každé působení Boží na stvořené věci. Catechismus Romanus učí (I 2,22), že Bůh „to, co se pohybuje a je v činnosti, skrze vnitřní sílu pobízí k pohybu a činnosti." Spolupůsobení causa prima cum causis secundis nazýváme concursus divinus. Toto spolupůsobení Boží musíme blíže určit jako concursus generalis nebo naturalis na rozdíl od zvláštního nadpřirozeného působení Božího na rozumové bytosti skrze milost, jako concursus physicus na rozdíl od pouze morálního působení, které se uskutečňuje radou, rozkazem, hrozbou a podobně, jako concursus immediatus, na rozdíl od čistě prostředečného působení udílením a udržováním přirozených sil (Durandus), a konečně jako concursus universalis, pokud se vztahuje na všechnu činnost všeho stvoření bez výjimky.

Písmo sv. připisuje činnost přirozených příčin, např. vznik lidského těla v těle matčině, déšť, potravu, oděv apod. často Bohu. Srv. Žl 146,8n; Mt 5,45; 6,26,30. Těmto místům můžeme rozumět, že se vztahují i na prostředeční působení Boha. Na bezprostřední působení poukazuje Iz 26,12 a zvláště Skut 17,28; Iz 26,12: „Všechny naše činy jsi způsobil pro nás." Skut 17,28: „V něm žijeme, pohybujeme se a jsme."

Sv. Jeroným a sv. Augustin zastávají bezprostřední spolupůsobení i při přirozené činnosti proti pelagiánům, kteří spolupůsobení Boží omezovali na udělování schopnosti k činnosti. Jeroným, Dial. adv. Pelag. I 3; Ep 133,7; Augustinus, Ep 205,3,17.

Vnitřní důvod pro nutnost Božího spolupůsobení je v tom, že celé stvoření zcela odvisí od Boha. Protože činnost stvoření má odlišné reálné bytí od potence, z které vychází, musí tedy i toto bytí mít svou příčinu v Bohu.

2. Božské spolupůsobení a hřích

Bůh působí i na fyzický úkon hříchu (actio peccati, entitas peccati), neboť tento je jako projev smyslových a duchových sil stvoření jakési bytí a tím cosi dobrého. Na mravní bídě, která je spojena s fyzickým úkonem hříchu (malitia peccati), má vinu jen svobodná vůle tvora. Bůh nemůže být pro svoji nekonečnou dokonalost příčinou morálního poklesku. (Srv. Summa theol. I 49,2; De malo 3,2).

3. Způsob, jakým spolupůsobí causa prima spolu cum causis secundis

Společné působení causa prima a causae secundae nesmíme chápat tak, jako by působily mechanicky vedle sebe, nýbrž že organicky působí jedna ve druhé a spolu jedna s druhou. Proto nemůžeme říci, že by jedna část činnosti pocházela z působení Stvořitele a druhá část z působení stvoření, nýbrž celé působení je třeba připisovat jak příčině Božské, ale tak, že tím není odňata její vlastní kausalita. Srv. sv. Tomáš De potentia 1,4 ad 3: licet causa prima maxime influat in effectum, tamen eius influentia per causam proximam determinatur et specificatur.

Při bližším určení spolupůsobení Božské a stvořené příčiny se rozcházejí tomisté s molinisty. Tomisté učí, že Bůh skrze concursus praevius (= praemotio physica) stvořenou sílu přivádí z možnosti k uskutečnění a skrze concursus simultaneus činnost tvorů doprovází po celé jeho trvání. Všechno konání vychází od Boha jako od causa principalis a ze stvoření jako z causae instrumentalis. Tato fyzická působení můžeme označit též jako praedeterminatio, protože má za cíl činnost tvorů nejen všeobecně, nýbrž přesně určitou činnost (determinatio ad unum). Působení, jehož Bůh chce dosáhnout, bude v každém případě dosaženo.

Molinisté učí, že bezprostřední fyzické spolupůsobení Boží závisí na svobodném rozhodnutí lidské vůle, avšak nikoliv jako působení příčinné, nýbrž jako podmíněné od své podmínky. Božské spolupůsobení začíná v okamžiku, ve kterém vůle přechází od možnosti k úkonu. Před svobodným rozhodnutím působí Bůh na vůli jen prostředečně a morálně. Molinisté tedy odmítají concursus praevius a přijímají jen concursus simultaneus. Mnoho molinistů rozlišuje mezi concursus oblatus a concursus collatus, tj. mezi ještě neurčitou nabídkou Božského spolupůsobení, která předchází rozhodnutí vůle, a mezi udělení Božského spolupůsobení ke zcela určitému úkonu po svobodném rozhodnutí vůle.

Tomismus je konsekventní v myšlence, že Bůh je prapříčinou všeho a ve všeobecné závislosti stvoření na něm. Molinisté zdůrazňují svobodu lidské vůle, ale přitom uvolňují závislost stvoření na Stvořiteli.

§ 10. Boží prozřetelnost a řízení světa

1. Pojem a skutečnost Boží prozřetelnosti

Božskou prozřetelností v užším slova smyslu (providentia) rozumíme věčný plán Boží: ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistens (Summa theol. I 22,1). Obsahuje v sobě úkon poznání a úkon vůle. Boží řízení světa (gubernatio) je provedení věčného Božího plánu v čase. Věčný plán Boží a jeho provedení v čase nazýváme prozřetelností v širším slova smyslu.

Bůh chrání a řídí svou prozřetelností všechno stvořené. (De fide.)

I. Vat. učí na rozdíl od pohanského fatalismu, deismu a materialismu: Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter (Moudr 8,1). D 1784.

Písmo sv. dosvědčuje na mnoha místech působení Božské prozřetelnosti. Starý Zákon zdůrazňuje zvláště Boží péči o izraelský národ a jednotlivé postavy z dějin izraelského národa (Josef, Mojžíš, Tobiáš). Žalmy jsou proniknuty vírou v Boží prozřetelnost. Všeobecnou Boží prozřetelnost dosvědčuje Moudr. 6,8: „Učinil jak malého, tak velkého. Stejnou měrou se stará o všechny." Srv. Moudr. 8,1; 11,21; 12,13; 14,3. Ježíš učí v horském kázání, že péče nebeského Otce se vztahuje i na ty nejnepatrnější tvory, ptáky nebeské, lilie polní, polní trávu a že ve zvláštní míře je věnována rozumným bytostem. Podobně hlásá i Pavel univerzalitu Božské prozřetelnosti: „Bůh dává všem věcem život, dýchání a všechno" (Skut 17,26). Apoštol sv. Petr povzbuzuje k důvěře v Boží prozřetelnost: „Složte veškerou starost na něj, neboť má péči o vás" (1 Petr 5,7).

Otcové hájili Boží prozřetelnost proti pohanskému fatalismu, pohanské astrologii a gnosticko-manichejskému dualismu. Srv. Řehoř Nys. Contra fatum. Monografie o Boží prozřetelnosti napsali Jan Zlatoústý (Ad Stagirium), Theodoret z Cypru (kázání

De providentia), Salvianus z Massilia (De gubernatione Dei). Sv. Augustin oslavil moudrost a láskyplnou prozřetelnost Boží ve svých Confessiones a v díle De civitate Dei.

Sv. Tomáš zakládá spekulativně prozřetelnost Boží na skutečnosti účelného řádu ve světě. Protože všechno je stvořeno podle Božských idejí, musejí mít tyto ideje všech věcí zaměření na cíl (ratio ordinis rerum in finem) a od věčnosti musely existovat v Bohu. (Summa theol. I 22,1.) Univerzalitu Boží prozřetelnosti zakládá sv. Tomáš na Bohu jako na všeobecné příčině všehomíra. Příčinnost vycházející od Boha (primum agens) se vztahuje na každé jednotlivé bytí. Protože každý činný princip je činný ke svému účelu, tak je všechno, co Bůh působí, tj. každé stvořené bytí, zaměřeno k nějakému účelu, a proto též je předmětem Boží prozřetelnosti. (Summa theol. I 22,2.)

2. Rozdělení Boží prozřetelnosti

Podle předmětu a stupně Božské péče rozlišujeme providentia generalis, která se vztahuje na všechno a též na nerozumné stvoření, providentia specialis, která se vztahuje na rozumové tvory a hříšníky, providentia specialissima, která je věnována jen predestinovaným.

Podle způsobu provedení věčného plánu prozřetelnosti rozlišujeme prozřetelnost na providentia mediata a providentia immediata. Při prostředečné prozřetelnosti používá Bůh stvořených prostředečných příčin (causae secundae), bezprostřední prozřetelnost vykonává sám.

Podle druhu Božího působení rozlišujeme prozřetelnost na providentia ordinaria a na providentia extraordinaria. První spočívá na obvyklém Božím působení, druhé na mimořádném zásahu Božím, např. zázraku, inspiraci, neomylnosti při rozhodnutích o víře apod.

3. Vlastnosti Boží prozřetelnosti

a) Neomylná jistota

Boží prozřetelnost se neomylně uskutečňuje Božím řízením světa, takže se nic nemůže uskutečnit proti Boží prozřetelnosti nebo nezávisle na ní. Bůh je causa universalis a jsou mu podřízeny všechny causae particulares, takže se nemůže stát, aby se událo něco, co by nebylo ve světovém plánu Božím předvídáno, chtěno nebo přinejmenším připuštěno. Pro Boha neexistuje náhoda, stejně jako nemůže existovat nad Bohem či vedle Boha působící Fatum, jemuž by všechno dění ve světě s bezvýhradnou nutností bylo podřízeno.

b) Nezměnitelnost

Věčná prozřetelnost je pro absolutní nezměnitelnost Boží nezměnitelná. Prosební modlitba není proto však zbytečná, protože není konána s úmyslem zvrátit plán Boží prozřetelnosti. Prosební modlitba je jako causa secunda od věčnosti zahrnuta do plánu Boží prozřetelnosti.

DRUHÝ DÍL
STVOŘITELSKÉ DÍLO BOŽÍ

I. kapitola
Zjevené učení o hmotných věcech neboli křesťanská kosmologie

§ 11. Biblický hexameron

1. Všeobecné zásady

Abychom uvedli ve shodu zdánlivý rozpor mezi výsledky přírodních věd a biblickou zprávou o stvoření, musíme dbát těchto zásad:

a) I když celé Písmo sv. je inspirovaným slovem Božím, je třeba, abychom se sv. Tomášem rozlišovali mezi tím, co je per se, a tím, co je per accidens inspirováno (Sent. II.d. 12 q. 1 a. 2). Protože pravdy zjevené v Písmě sv. mají za účel náboženskomravní poučení, vztahuje se inspirace per se na tyto náboženskomravní proudy. Profánní (přírodovědecké, historické) údaje jsou nikoliv per se, nýbrž per accidens inspirovány, tj. ve vztahu k náboženskomravním pravdám. I to, co je inspirováno per accidens, je slovo Boží a tedy bez omylu. Svatopisci se však přizpůsobili v profánních věcech lidovému, tj. nikoliv přírodovědeckému chápání své doby, a proto je přípustná při jejich vysvětlení větší volnost. Učitelský úřad církve nedává o věcech, jejichž předmětem jsou profánní přírodovědecké otázky, žádná pozitivní rozhodnutí, ale omezuje se jen na to, že odsuzuje bludy, které jsou víře nebezpečné. O těchto věcech nemáme ani zavazující souhlas Otců, protože Otcové nemluví v tomto případě jako svědkové víry, ale podávají svá vlastní mínění, která jsou závislá na mínění jejich doby.

b) Protože přirozené poznání rozumu a nadpřirozené poznání víry čerpají ze stejného pramene, tj. z Boha, nemůže mezi jistými výsledky profánní vědy a mezi správně pochopeným slovem Božím vzniknout skutečný rozpor. I. Vat. hlásil: Nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest. D 1797.

2. Rozhodnutí biblické komise (30. 6. 1909)

a) První tři kapitoly Genese obsahují zprávy o skutečných událostech (rerum vere gestarum narrationes, quae scilicet obiectivae realitati et historicae veritati respondent), nejsou mýty, nejsou holé alegorie nebo symboly náboženských pravd. D 2122.

b) Pokud jednají o věcech, které jsou základem křesťanského náboženství (quae christianae religionis fundamenta attingunt), je třeba se držet doslovného, historického smyslu. Toto se týká mezi jiným stvoření všech věcí Bohem na počátku času a zvláštní stvoření člověka. D 2123.

c) Není nutno všechna jednotlivá slova a věty vykládat ve vlastním smyslu (sensu proprio). Místa, která Otcové a teologové různě vykládají, smějí se vykládat podle vlastního moudrého uvážení, avšak za předpokladu, že se podřizujeme rozhodnutí Církve a zachováváme analogii víry. D 2124 n.

d) Protože svatopisec neměl v úmyslu vypovídat o vnitřním charakteru věci a postup událostí s přírodovědeckou přesností, nýbrž zprostředkovat lidové, způsobu mluvy a chápání své vlastní doby odpovídající vědomosti, tak ani při výkladu nemůžeme použít měřítka přísně vědeckého vyjadřování (proprietas scientifici sermonis) D 2127.

e) Slovo „den" se nepoužívá ve vlastním slova smyslu o přirozeném dni o 24 hodinách, nýbrž může se použít v nevlastním smyslu o delším časovém úseku. D 2128. Srv. Dopis sekretáře biblické komise kardinálu Suhardovi z 16. 1. 1948. D 2402.

3. Výklad díla šestidení

Co se říká o trvání a postupu stvořitelského díla, je pouze literární vyjádření náboženské pravdy, že celý svět byl přiveden ke svému bytí stvořitelským slovem Božím. Svatopisec si přitom posloužil předvědeckým obrazem tehdejší doby. Šest dní, ve kterých se událo stvoření, můžeme co do počtu chápat jako antropomorfismus. Stvořitelské dílo Boží je tu podáno v silně schematickém členění (opus distictionis - opus ornatus) pod obrazem lidského pracovního týdne, doba, ve které Bůh ustal tvořit, je podána obrazem sobotního klidu. Účelem tohoto literárního způsobu mluvy je dát pracovnímu týdnu a sobotnímu klidu božský příklad. Srv. Ex 20,5 n.

Četné teorie, které se snažily vysvětlit biblický hexaemeron, můžeme rozdělit na dvě skupiny, z nichž první biblickou zprávu Gen 1 chápe jako historickou zprávu o době a postupu stvořitelského díla Božího (realistická teorie), zatímco druhá skupina dobu a postup stvořitelského díla Božího nechápe v historickém smyslu a aby zabránila každému rozporu s přírodní vědou, připouští, že uvedené šestidení je nutno vykládat z idee svatopiscovy (idealistická teorie). K první skupině patří verbální teorie, která byla zastávána většinou Otců a scholastiků, restituční teorie, teorie o potopě a různé konkordanční teorie, které vykládaly šest dní jako šest různých period stvoření. Ke druhé skupině patří alegorismus sv. Augustina, visionářská teorie, poetismus, výše popsané antropomorfistické vysvětlení a církevním úřadem učitelským odsouzený mýtismus. D 2122.

§ 12. Vývojové učení ve světle Zjevení

1. Materialistické učení o vývoji (E. Haeckel), které předpokládá věčnou, nestvořenou hmotu a vznik živých bytostí, rostlin, zvířat a člověka podle těla i duše, vysvětluje čistě mechanickým vývojovým procesem z věčné hmoty, odporuje Zjevení, které učí časnému stvoření hmoty a ztvárnění této hmoty Bohem.

2. Vývojové učení stojící na půdě teistického světového názoru, který hmotu i život chápe v kausální závislosti na Bohu a připouští, že organické bytosti se vyvinuly z původně stvořených zárodečných sil (Augustin) anebo rodů podle plánu Božího, je ve shodě se zjeveným učením. Stran člověka je nutno přijmout zvláštní stvoření Bohem, které se musí přinejmenším vztahovat na duchovou duši (peculiaris creatio hominis) D 2123. Jednotliví Otcové, zvláště sv. Augustin, přijímali určitý vývoj živých bytostí. Vycházejíce z předpokladu, že Bůh stvořil vše najednou (srv. Sir 18,1), učili, že Bůh jeden díl stvoření uvedl do bytí ve stavu již hotovém, zatímco druhý ve stavu nevyvinutém, ve formě zárodečných mohutností (rationes seminales nebo causales), z nichž se pak měl postupně vyvinout. Zatímco Otcové a

scholastikové, pokud přijímali vývoj, představovali si vývoj jednotlivých druhů a živých bytostí z původně Bohem stvořených praforem, chápe moderní vývojové učení (descendeční teorie) vývoj jako přechod jednoho druhu ke druhému. Podle toho, jestli klademe na počátek vývoje více základních rodů či jen jednu základní formu (prabuňku), hovoříme o polyphyletickém nebo monophyletickém vývoji. Z hlediska Zjevení můžeme připustit obě možnosti. Z hlediska přírodovědy soudí F. Birkner: „Je nutno odmítnout monophyletické pojetí vývoje, protože chybí přechody od jedněch skupin ke druhým. Všechno zde mluví pro polyphyletický vývoj. Je však, bohužel, nemožné ještě stanovit, kolik praforem nebo základních organizací živých bytostí musíme stanovit." (Klerusblatt 24 1943 4b).

II. kapitola
Zjevené učení o člověku neboli křesťanská antropologie

I. Přirozenost člověka

§ 13. Původ prvního lidského páru a jednota lidského pokolení

1. Původ prvního člověka

První člověk byl stvořen od Boha. (De fide.)

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil prohlásili: utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem ... ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. D 428; 1783. Stvořitelský čin Boží, kterým dal prvnímu člověku bytí, je stran stvoření duše creatio prima, stran těla creatio secunda.

Je nutno odmítnout vývojové učení materialistické, podle kterého se člověk podle své celé bytosti, tj. s duší i tělem, mechanickým způsobem vyvinul z říše živočišné. Duše prvního člověka byla stvořena přímo Bohem. Pokud se týká těla, nemůže se s jistotou tvrdit, že se vyvinulo pomocí Boží činnosti z neorganické látky. V zásadě je možno připustit možnost, že Bůh duchovou duši vdechl organické látce, tj. původně zvířecímu tělu. Jsou skutečně pozoruhodné, i když ne ještě úplně přesvědčivé paleontologické a biologické důvody pro genetickou souvislost lidského těla s nejvyššími formami živočišné říše.

Encyklika „Humani generis" Pia XII. (1950) rozhodla, že otázky o původu lidského těla jsou předmětem svobodného bádání přírodovědeckého a teologického, nabádá k pečlivému přezkoumání všechno, co je pro nebo proti vzniku člověka z oživené již látky, varovala před míněním, že dosavadními výsledky nezvratně dokazují vznik člověka z organické látky a že z pramenů Zjevení neplyne nic, co by vyžadovalo velikou zdrženlivost a opatrnost v této otázce. Viz: Katol. katechismus (1992), 355-384. D 2827. Srv. D 2285.

V Písmě sv. je obsažena dvojí zpráva o stvoření prvního člověka. Gen 1,27: „Bůh stvořil člověka podle svého obrazu, podle obrazu Božího stvořil jej, jako muže a ženu stvořil ho." Gen 2,7: „Pán Bůh stvořil člověka z prachu země a vdechl mu do tváře dech života. Tak se stal člověk živou bytostí."

Podle doslovného smyslu stvořil Bůh člověka přímo z anorganické látky (z prachu země) a oživil ho vdechnutím duchové duše. Myšlenka, že duchová duše byla přiřčena živočišnému tělu, je vzdálena chápání Písma sv. a tudíž i Otců. Otázka o původu lidského těla z říše živočišné se vynořila teprve pod vlivem novověké vývojové nauky.

V biblických textech není nic, čím bychom mohli tuto nauku doložit. Podobně jako při stvoření světa můžeme i při zprávě o stvoření člověka rozlišovat mezi per se inspirovanými náboženskými pravdami, tj. že člověk byl podle duše i těla stvořen od Boha, a mezi tím, co bylo inspirováno per accidens, tj. silně antropomorficky zabarvené líčení o průběhu a způsobu stvoření. Zatímco skutečnost o stvoření člověka Bohem musíme chápat a držet v doslovném smyslu, je otázka o způsobu stvoření jeho těla otevřená a může být vykládána i jinak než ve smyslu doslovného znění.

Podle Gen 2,21n bylo tělo první ženy vytvořeno z těla prvního muže. Gen 2,22: „A Bůh utvořil ze žebra, které odňal Adamovi, ženu." Tato silně antropomorfická zpráva byla vykládána od Otců v doslovném smyslu. Od jednotlivých Otců a teologů byla vysvětlována alegoricky (Alexandriner, Cajetan, Lagrange), nebo jako vize (Humelauer, Hoberg). Viz rozhodnutí Biblické komise „O stvoření první ženy z prvního muže", D 2123. Srv. Sir 17,5; 1 Kor 11,8.

Otcové učí shodně, že Bůh stvořil celého člověka, tj. jeho tělo a duši bezprostředně. Ve způsobu stvoření Evy vidí, že žena byla postavena bytostně na stejnou úroveň jako muž, Božské ustanovení manželství a předobraz původu Církve a svátostí z boku Kristova, který je druhým Adamem.

2. Jednota lidského pokolení

Oproti předadamické teorii (poprvé zastávané kalvinistou Isaakem de la Peyrere 1655) a proti názorům moderních přírodovědců, podle kterých práh sapientace byl překročen rozličnými jedinci (Teilhard de Chardin) (polygenismus), učí Církev, že první lidé, Adam a Eva, jsou prarodiči celého lidského pokolení (monogenismus). Učení o jednotě lidského pokolení není sice dogma, ale nutný předpoklad pro dogma o dědičném hříchu a vykoupení. Podle rozhodnutí Biblické komise je třeba počítat jednotu lidského pokolení k těm skutečnostem, které se dotýkají základů křesťanské víry, a proto se musejí chápat v historickém a doslovném slova smyslu. D 2123. Encyklika „Humani generis" Pia XII. (1950) zavrhuje polygenismus pro jeho neslučitelnost s učením o dědičném hříchu. D 2328.

II. Vat. (g. et spes 29) „Všichni lidé ... mají tentýž původ."

Biblický důkaz vyplývá ze zprávy o stvoření, v níž se podává zpráva o vzniku všech věcí, a proto i o vzniku člověka. Výslovné svědectví podává Gen 2,5: „A nebylo ještě člověka, který by vzdělával půdu." Gen 3,20: „Nazval Adam jméno ženy své Eva, poněvadž se stala matkou všech živých." Skut 17,26: „On učinil z jednoho člověka celé lidské pokolení, aby přebývalo na celé zemi."

Srv. Moudr. 10,1; Řím 5,12 n; 1 Kor 15,21 n; Žid 2,11. Augustin In Ioan. tr. 9,10.

Rozdíly v rasách se dotýkají jen vnějších znaků. Podstatná shoda všech ras ve stavbě těla, v duševních schopnostech dokazuje společný původ.

§ 14. Bytostné složky lidské přirozenosti

1. Dvě složky lidské přirozenosti

Člověk se sestává ze dvou bytostných součástí, a to z hmotného těla a duchové duše. (De fide.)

IV. lateránský a I. Vatikánský koncil učí: deinde (condidit creaturam) humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. D 428, 1783.

Omyly:

1. Proti učení Církve stojí přehnaný spiritualismus Platonův a origenistů, podle kterého je tělo pro duši břemenem a překážkou, vězením a hrobem. Člověka tvoří jen jeho duše, zatímco tělo je druhem jakéhosi stínu. Podle učení Církve patří tělo bytostně k lidské přirozenosti.
2. Manichejský dualismus (dobrý duch - zlá hmota).
3. Monismus:
   a) materialistický (marxismus),
   b) spiritualistický (Spinoza, Hegel, K. Rahner, někteří biblisté jako např. Léon Dufour).

Jestliže sv. Pavel mluví o boji mezi tělem a duchem (Řím 7,14 n) a jestliže touží po tom, aby byl vysvobozen z těla smrtí (Řím 7,24), pak nemyslí na tělo jen podle jeho tělesných vlastností, nýbrž na stav, v němž hřích způsobil mravní zmatek. Neslučitelný s křesťanským dogmatem je rovněž trichotomismus (Plato, gnostikové, manichejci, apolinaristé a v poslední době Günther), podle kterého je člověk sestaven ze tří složek: těla a jedné animální a druhé duchové duše (sarx, psyché, pneuma).

VIII. všeobecný koncil v Cařihradě (869-70) odsoudil učení o dvojí duši a stanovil katolické dogma, že člověk má jen jednu rozumovou duši; unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem. D 338. Duchová duše je principem duchového života a zároveň principem tělesného života (vegetativního a sensitivního). D 1655.

Podle učení Církve je člověk složen ze dvou složek a bude opět do těchto dvou složek rozložen. Gen 2,7: „Pán Bůh stvořil člověka z prachu země a vdechl do jeho tváře dech života (spiraculum vitae = životní princip, duši) a tak se stal člověk živoucí bytostí." Kaz 12,7: „A prach se do země vrátí jak býval, dech pak se vrátí k Bohu, jenž dal jej." Srv. Mt 10,28; 1 Kor 5,3; 7,34.

Rozlišování mezi duchem a duší na mnohých místech Písma sv. nesmíme vykládat ve smyslu Platonova trichotomismu. V Lk 1,46 je to způsobeno vlivem semitské poezie paralelismem membrorum. Sv. Pavel užívá toto rozlišování k tomu, aby v duši označil její vyšší a nižší síly (Žid 4,12), anebo přirozený a nadpřirozený princip. Tohoto způsobu vyjadřování používají i sv. Otcové. Mnozí výslovně zavrhují trichotomistické učení zvláště proti apolinarismu. Srv. Řehoř Nys. De hominis opificio 14, Gennadius Liber eccl. dogm. 15.

Spekulativně můžeme dokázat jednoduchost duševního principu v člověku ze svědectví jeho seběvědomí, podle kterého stejné „já" je principem duchového, senzitivního a vegetativního života.

2. Vztah duše a těla

Rozumová duše je bezprostředně podstatnou formou těla. (De fide.)

Duše a tělo nejsou spojeny jen vnější jednotou nebo působností, jako např. nádoba a její obsah, loď a kormidelník (Plato, Cartesius, Lebnitz), nýbrž vnitřní jednotou nebo přirozeností, takže duchová duše je sama o sobě a podstatně formou těla. Viennský koncil (1311-12) prohlásil: quod anima rationalis seu intellectiva sit forma corporis humani per se et essentialiter. D 481, srv. 738, 1655.

Toto rozhodnutí je namířeno proti františkánskému teologovi Petrovi Janu Olivi (+ 1298), který učil, že rozumová duše nikoliv bezprostředně (skrze sebe) je podstatnou formou těla, nýbrž jen prostředečně skrze věcně od ní odlišné formy senzitivní a vegetativní. Tím byla narušena podstatná jednota lidské bytosti a nahrazena jednotou dynamickou v jejím působení. Rozhodnutí koncilu ve Vienne nemá platnost dogmatického uznání tomistického učení o jedinosti podstatné formy a též aristotelsko-tomistického hylemorfismu. Podle Gen 2,7 se hmota těla stává živým lidským tělem a tím částí lidské přirozenosti teprve skrze stvoření lidské duše, která je duchová (Gen 1,26). Podle Ezechielova vidění 37,1n budou mrtvé částky těla přivedeny k životu duchovou duší.

Otcové chápou spojení těla a duše vnitřně, že je srovnávají s hypostatickou jednotou. Srv. Symbolum Quicumque (D 40). Sv. Augustin učí: „Od duše má tělo svou citovost a život." (De civ. Dei 21,3,2).

3. Individualita a nesmrtelnost duše

Každý člověk má individuální a nesmrtelnou duši. (De fide.)

V. všeobecný lateránský koncil (1512-17) prohlásil proti humanistickým novo-aristotelovským teologům (Pietro Pomponazzi), kteří učili obnovenému averoistickému monopsychismu a tvrdili, že rozumová duše ve všech lidech je numericky jedna a že jen tato všeobecná duše je nesmrtelná: „Odsuzujeme a odmítáme všechny, kteří tvrdí, že rozumová duše je smrtelná, anebo že ve všech lidech je jenom jedna." D 738. Individualita duše je nutný předpoklad osobní nesmrtelnosti.

II. Vat. (g. et sp. 14,18,29), deklarace Kongr. pro nauku víry (17. 5. 1979)

Ve Starém Zákoně vystupuje myšlenka odplaty na tomto světě silně do popředí, přesto však znají nejstarší knihy proti tvrzení racionalistické kritiky víru v nesmrtelnost. Život na zemi je podle Písma sv. jen pobyt v cizině (Gen 47,9). Zemřelí odcházejí k otcům (Gen 15,15), tvoří jejich lid (Gen 25,8,17). Duše odcházejí po smrti do šeolu, který je společným místem pobytu pro všechny odloučené duše (Gen 37,35). Mladší knihy a zvláště kniha Moudrosti jsou bohaté na svědectví o nesmrtelnosti lidské duše. Moudr 2,23: „Bůh stvořil člověka k nepomíjejícnosti a učinil jej obrazem své věčné věčnosti (jiné čtení: svého vlastního bytí)." Výslovné učení Nového zákona o onom světě spočívá na přesvědčení osobní nesmrtelnosti. Ježíš učí: „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, ale duši zabít nemohou" (Mt 10,28). Sv. Pavel je přesvědčen o tom, že hned po smrti (nikoliv až po vzkříšení z mrtvých) dosáhne spojení s Kristem: „Toužím odejít odtud a být s Kristem" (Fil 1,23). Učení o smrtelnosti duše je Písmu sv. cizí. Srv. Mt 10,39; 16,25; Lk 16,19 n; Jan 12,25; Skut 7,59; 2 Kor 5,6-8. Místo z Kazatele 3,21: „Kdo ví, zda dech života lidského vstupuje vzhůru, a zda dech života zvířecího sestupuje dolů?" se zdá, že dává nesmrtelnost duše v pochybnost. Podle souvislosti se vztahuje jen na animální stránku člověka,

která je stejným způsobem smrtelná jako zvířecí. Nesmrtelnost duše dokazují nepochybně jiná místa této knihy (Kaz 12,7; 9,10).

Otcové nejen že jednomyslně dosvědčují nesmrtelnost duše, nýbrž dokazují ji i flozoficky. Origenes je obhajuje proti v Arábii rozšířenému thnetopsychismu. Z filozofického hlediska pojednává o ní Řehoř Nys. ve svém Dialogus de anima et resurectione a sv. Augustin ve své monografii De immortalitate animae.

Přirozený rozum dokazuje nesmrtelnost duše z její fyzické jednoduchosti. Protože není složena z částí, nemůže se též v části rozložit. Bůh může sice duši anihilovat, ale jeho moudrosti a dobrotě odpovídá, aby přirozenou touhu duše po pravdě a blaženosti uspokojil na onom světě, a jeho spravedlnosti odpovídá, aby na onom světě dokonal úplnou odplatu.

§ 15. Původ jednotlivé lidské duše

U potomků Adamových je původ duší spojen s přirozeným plozením. O druhu a způsobu jejího vzniku jsou mínění různá.

1. Praeexistencianismus

Praeexistencianismus založil Plato a byl ve starověku zastáván Origenem a jeho přívrženci. Stejně byl i zastáván priscillianisty. Praeexistencianismus učí, že duše existovaly již před svým spojením s tělem, podle Platona a Origena již od věčnosti, a za trest pro svůj mravní poklesek byly potrestány vyhnanstvím těla. Toto učení bylo zavrženo na synodě v Cařihradě proti origenistům a na synodě v Bragu proti priscillianistům. D 203, 236.

Písmu sv. je neznáma praeexistence duší stejně tak jako nějaký pád duše ještě před jejím spojením s tělem. Místo z knihy Moudr. 8,19: „Byl pak jsem jinoch pěkně vyvinutý a došel jsem duše dobré; ba lépe: dobrý jsa přišel jsem do těla neposkvrněného." Nemůžeme vykládat v platonickém smyslu o praexistenci duší, protože antropologické názory knihy Moudr. jsou od Platonových názorů zcela odlišné. Podle svědectví Písma sv. byl člověk stvořený Bohem dobrým jak po stránce tělesné tak i duševní (Gen 1,31). Hřích přišel na svět teprve pádem prvních lidí (Gen 3,1 n; Řím 5,12 n). Sv. Pavel v listě k Řím. vylučuje nějaký hříšný poklesek, který by se stal před spojením s tělem: „Neboť když se ještě nenarodili a dosud nic dobrého ani zlého neučinili."

Otcové jsou až na několik výjimek odpůrci Origenova učení o praeexistenci. Srv. Řehoř Nys. Or. 37,15, Řehoř Nys. De anima et res. § 15,3; Augustin Ep. 217,5,16; Lev I. Ep. 15,10.

2. Emanatismus

Emanatismus byl zastáván ve starověku gnosticko-manichejským dualismem a v novověku byl hlásán panteismem, učí, že duše vznikají emanací (vylitím) Božské podstaty. Toto učení odporuje absolutní jednoduchosti Boží. Bylo na I. Vat. spolu s panteismem zavrženo jako heretické. D 1804; srv. D 348. Sv. Augustin prohlašuje: „Duše není součástí Boha; neboť kdyby jí byla, pak by byla v každém ohledu nezměnitelná a nezrušitelná" (Ep. 166,2,3).

3. Generatianismus

Generatianismus učí, že duše vzniká při ploditelském úkonu rodičů. Rodiče jsou původci těla i duše. Hrubá forma generatianismu, Tertullianem zastoupený tradicionalismus, učí, že v tělesném semeni se částka duše rodiče (tradux) přenáší na dítě. Jemnější forma generatianismu, kterou pokládal sv. Augustin za možnou a v minulém století byla zastávána Rosminim, Kleem a jinými jako pravděpodobná, pevně zastává duchovost duše a duše dítěte vzniká ze semen spirituale rodičů.

Generatianismus je neslučitelný s jednoduchostí a duchovostí duše. Papež Benedikt XII. žádal od Arménů (1341) jako podmínku k unii odsouzení generatianistického učení. D 533. Lev XIII. odsoudil učení Rosminiho. D 1910.

4. Kreatianismus

Každá jednotlivá duše je stvořena z ničeho bezprostředně Bohem. (Sent. certa.)

Kreatianismus je zastáván převážným počtem Otců, scholastiků a dnešních teologů. Učí, že každá jednotlivá duše je stvořena Bohem v okamžiku jejího spojení s tělem. Toto učení není definováno. Je však nepřímo obsaženo v rozhodnutích V. všeobecného lateránského koncilu (pro corporum, quibus infunditur, multitudine multiplicanda; D 738). Alexander VII. hovoří v jednom naučení o Neposkvrněném početí Mariině, které tvoří základ dogmatické definice Pia IX. o stvoření a vylití její duše do těla (in primo instanti creationis atque infusionis atque infusionis in corpus). D 1100. Srv. D 170, 348, 533, 2327.

Přímý důkaz z Písma sv. v prospěch kreatianismu není možno uvést. Jako nepřímých důkazů můžeme použít míst z Kaz 12,7: „Duch se navrátí k Bohu zpátky, který jej dal." Moudr 15,11 (vdechnutí duše Bohem); a Žid 12,9 (rozlišování mezi otcem těla a otcem ducha - Bohem).

Většina Otců, zvláště řeckých, je přívrženci kreatianismu. Zatímco se sv. Jeroným vyslovil s určitostí pro kreatianismus, kolísal sv. Augustin během svého života mezi generationismem a kreatianismem (Ep 166). Pro rozhodné se přiklonění ke kreatianismu ho zdržovala obtíž spojit bezprostřední stvoření duše Bohem s pokračování a přenášením dědičnému hříchu. Pod vlivem sv. Augustina trvala určitou dobu po něm určitá nejistota, až na počátku vysoké scholastiky dostalo se kreatianismu všeobecného uznání. Sv. Tomáš odsoudil generationismus téměř jako heretický (Summa theol. I 188,2).

5. Časový okamžik stvoření a vlití duše

Podle aristotelsko-scholastického názoru probíhají v lidském zárodku tři rozdílné životní formy po sobě a to tím způsobem, že následující forma převezme funkci formy předcházející, totiž vegetativní, senzitivní a nakonec (po 40 až 90 dnech) duchové. Z toho vyplývá rozlišování mezi foetus informis a foetus formatus, které můžeme biblicky podložit Ex 21,22 n (podle Septuaginty a starolatinského překladu). Foetus informis byl považován za bytost čistě animální, zatímco foetus formatus za bytost lidskou a zničení této jako vraždu. Novější křesťanská filozofie a teologie zastává všeobecně názor, že vlití a stvoření duše lidské spadá do okamžiku početí. Srv. D 1185.

Viz: Instrukce Kongr. pro nauku víry (1987) - osoba vzniká v prvním okamžiku početí.

II. Povznesení člověka do nadpřirozena

§ 16. Pojem nadpřirozena

1. Vysvětlení pojmu

a) Přirozené jako protiklad k nadpřirozenému je to, co je buď částí přirozenosti, anebo co z přirozenosti jako působení vychází, anebo na co si přirozenost činí nároky. Naturale est, quod vel consecutive, vel constitutive vel exigitive ad naturam pertinet nebo krátce: Naturale est, quod naturae debetur. Přirozený řád je zaměření tvorstva na jejich z jejich přirozenosti vyplývající cíl.

Sv. Augustin používá slova přirozený podle jeho etymologie (natura = nascitura) často ve smyslu „původní" (originalis), příležitostně i ve smyslu přiměřený (conveniens). Ve smyslu Augustinově přirozené vybavení člověka zahrnuje i dary jeho původního stavu milosti. Srv. D 130: naturalis possibilitas.

b) Nadpřirozené je to, co není ani část přirozenosti, ani nevychází z přirozenosti jako účinek a ani nemůže být od přirozenosti vyžadováno, nýbrž to, co přesahuje bytí, síly a potřeby přirozenosti. Nadpřirozené přidává Bůh nad vlohy a nároky přirozenosti, k přirozeným darům stvoření: Supernaturale est donum Dei naturae indebitum et superadditum. Nadpřirozený řád je zaměření rozumného tvorstva k nadpřirozenému cíli.

2. Rozdělení

Nadpřirozené se rozděluje:

a) podstatné nadpřirozeno (supernaturale secundum substantiam) a modální nadpřirozeno (supernaturale secundum modum). Podstatně nadpřirozené je to, co přesahuje vnitřní bytí a přirozenost tvora. Např. poznání, že Bůh je ve třech osobách, pomáhající a posvěcující milost, bezprostřední patření na Boha. Nadpřirozeno podle druhu a způsobu je působení, které je sice podle vnitřního bytí přirozené, ale v druhu a způsobu uplatnění převyšuje přirozené síly tvora. Např. zázračné uzdravení.

b) absolutně a úplně nadpřirozené (supernaturale simpliciter) a relativně nadpřirozené nebo v určitém ohledu (supernaturale secundum quid). Absolutně nadpřirozené zahrnuje dobra Božského řádu a převyšuje proto přirozenost jakéhokoliv stvoření. Např. posvěcující milost, bezprostřední patření na Boha.

Relativně nadpřirozené je to, co přesahuje dobra stvořeného řádu a je proto, i když pro určitého tvora, nikoliv pro každého tvora, nadpřirozené. Např. scientia infusa, které je pro anděly přirozené, pro člověka nadpřirozené. K relativně nadpřirozenému patří tak zvané mimopřirozené dary prvotní neporušenosti.

§ 17. Vztah přirozena k nadpřirozenu

1. Schopnost přirozena přijímat nadpřirozené

Tvorové mají svou přirozeností schopnost přijímat nadpřirozené. (Sent. com.)

I když nadpřirozeno převyšuje přirozeno, má přece přirozeno v sobě jistý spojující článek a určitou schopnost přijímat nadpřirozené, čemuž říkáme potentia oboedientalis. Rozumíme tím zvláštní, zcela na odvislosti ke Stvořiteli zakládající se

pasivní schopnost stvoření být od Stvořitele pozvednut k nadpřirozenému bytí a činnosti. Srv. Summa theol. III 11,1.

Podle učení scholastiků vyvozuje se nadpřirozeno skrze moc Stvořitelovu z potentia oboedientalis. V přirozenosti tvora existující pasivní potence je aktualizována všemohoucností Boží: Toto učení je podstatně odlišné od modernistického učení o „vitální immanenci", podle kterého se všechno nadpřirozené vyvinulo podle potřeb lidské přirozenosti čistě přirozeným způsobem.

Sv. Augustin učí: Posse habere fidem sicut posse habere caritatem naturae est hominum; habere autem fidem quemadmodum habere caritatem gratiae est fidelium (De praedest. sanct. 5,10).

2. Organické spojení přirozena a nadpřirozena

a) **Nadpřirozeno předpokládá přirozeno.** (Sent. communis.)

Nadpřirozeno nespočívá samo v sobě, nýbrž v jiném, je tedy nikoliv substance, nýbrž akcident. Nadpřirozeno předpokládá tedy stvořené přirozeno jako subjekt, kterým je přijímáno a ve kterém působí.

b) **Nadpřirozeno zdokonaluje přirozeno.** (Sent. communis.)

Nadpřirozeno se nepřipojuje k přirozenosti jen nějakým vnějším způsobem, nýbrž vytváří s ní vnitřní organické spojení. Proniká podstatu a síly přirozenosti a zdokonaluje je buď v rámci stvořeného řádu (mimopřirozené dary) nebo povýšením do řádu Božského bytí a činnosti (absolutně nadpřirozené dary). Otcové a teologové srovnávají nadpřirozeno s ohněm rozpalujícím železo nebo s ušlechtilou ratolestí, která je vštípena do stromu.

3. Přirozený a nadpřirozený cíl člověka

Bůh určil člověku nadpřirozený cíl. (De fide.)

1. Vat. odůvodňuje absolutní nutnost Zjevení právě ze zaměření člověka k nadpřirozenému cíli: Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis inteligentiam omnino superant. (D 1886; srv. D 1808.) Konečný nadpřirozený cíl spočívá v účasti na Božím sebepoznání, ze kterého vyplývá pro Boha nadpřirozené oslavení a pro člověka nadpřirozená blaženost. (Srv. 1 Kor 13,12; 1 Jan 3,2.) Přirozený cíl člověka, který spočívá v přirozeném poznání Boha a nadpřirozené lásce a z toho vyplývající přirozené oslavě Boží a v přirozené blaženosti člověka je podřízen a zapojen do cíle nadpřirozeného. Člověk je na základě své úplné závislosti na Bohu povinen, aby se snažil dosáhnout nadpřirozeného cíle, který mu Bůh určil. Jestliže se mine nadpřirozeného cíle, pak nemůže dosáhnout ani cíle přirozeného. Srv. Mk 16,16.

§ 18. Napřirozené dary prvního člověka

1. Posvěcující milost

První lidé před svým pádem žili v milosti posvěcující. (De fide.)

a) Tridentský koncil učí proti pelagianismu a modernímu racionalismu: primum hominem Adam ... sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse. D 788, srv. D 192.

Proti Baiovi a jansenistovi Quesnelovi prohlásil učitelský úřad církevní nadpřirozenost darů prvotního stavu. D 1021-26,1385; srv. 1516,2318.

Naznačeno je také, že v ráji byli prarodiče pozdviženi do stavu milosti a jejich vztah k Bohu byl jakoby dětí. Jistý důkaz z Písma sv. vyplývá z učení sv. Pavla o vykoupení. Apoštol učí, že Kristus - druhý Adam obnovil to, co Adam ztratil, tj. stav svatosti a spravedlnosti. Jestliže jej ztratil, musel jej předtím mít. Srv. Řím 5,12 n; Efes 1,10; 4,23 n; 1 Kor 6,11; 2 Kor 5,17; Gal 6,15; Řím 5,10 n; 8,14 n.

Otcové nacházejí nadpřirozený stav prvních lidí naznačen v Gen 2,7 (spiraculum vitae = nadpřirozený princip života) a v místě Kaz 7,30: „Toliko jsem shledal, že Bůh učinil člověka správného" (rectum = iustum). Sv. Augustin prohlašuje, že naše obnovení (Ef 4,23) spočívá v tom, že „dostane se nám spravedlnosti, od které člověk hříchu odpadl." (De Gen. ad litt. VI 24,35). Jan Damašský praví: „Stvořitel udělil člověku Božskou milost a touto se stal účastným jeho společenství." (De fide orth. II 30.)

b) Co se týká časového okamžiku, ve kterém je člověk pozvednut do stavu milosti, míní většina teologů se sv. Tomášem a jeho školou, že první lidé byli hned stvořeni ve stavu milosti. Petr Lombardus a františkánská škola naproti tomu učí, že první lidé při svém stvoření obdrželi jen mimopřirozené dary a neporušenost a pomocí milosti pomáhající se měli připravit na přijetí posvěcující milosti. Tridentinum nechalo tuto otázku záměrně nerozřešenou (proto: constitutus, nikoliv creatus, D 786). Otcové učili ve smyslu sv. Tomáše. Srv. D 182; Jan Damaš. De fide orth. II 12. Summa theol. I 95,1.

2. Dary neporušenosti

Nadpřirozené vybavení člověka (iustitia originalis) obsahovalo kromě absolutně nadpřirozené posvěcující milosti ještě jisté mimopřirozené dary, tzv. dona integritatis.

a) **Donum rectitudinis neboli integritatis v užším slova smyslu, to jest byli prosti žádostivosti (konkupiscence).** (Sent. fidei proxima.)

Žádostivost v dogmatickém slova smyslu je spontánní smyslová a duševní snaha, která předbíhá úvahu rozumu a rozhodnutí vůle a trvá i proti volnímu rozhodnutí. Dar neporušenosti spočíval v tom, že vůle dokonale ovládala smyslové a duševní hnutí. Tridentinum prohlašuje, že žádostivost nazývá sv. Pavel hříchem, protože ze hříchu pochází a ke hříchu vede (quis ex peccato est et ad peccatum inclinat; D 792). Jestliže ze hříchu pochází, potom před hříchem neexistovala. Srv. D 2123,1026. Písmo sv. ukazuje dokonalou harmonii mezi rozumem a smyslovostí. Gen 2,25: „Oba byli nazí... a nestyděli se." Pocit studu se probudil teprve po hříchu. Gen 3,7,10.

Otcové obhajují donum integritatis proti pelagiánům, kteří v žádostivosti neviděli nedostatek přirozenosti, nýbrž sílu přirozenosti (vigor naturae). Sv. Augustin učí, že první lidé na základě integrity měli možnost se bez obtíží vyhnout hříchu (posse non peccare; De correpț. et gratia 12,33).

b) **Donum immortalitatis, to jest tělesnou nesmrtelnost.** (De fide.)

Tridentinum učí, že Adam za trest pro spáchaný hřích propadl smrti: Si quis non confitetur, primum hominem Adam... incurisse per offensam praevaricationis huius modi iram et indignationem Dei atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus... A.S. D 788, D 101, 175, 1078, 2123. 2 Vat (G. et spes 18).

Z Písma sv. víme, že Bůh hrozil smrtí za spáchaný hřích. Gen 2,17; 3,19. Srv. Moudr 1,13: „Bůh smrt nestvořil." Moudr. 2,24: „Skrze závist ďáblovu přišel hřích na svět." Řím 5,12: „Skrze jednoho člověka přišel hřích na svět a skrze hřích smrt."

Dar nesmrtelnosti nutno chápat, jak učí sv. Augustin (De Gen. ad litt. VI 25,36), jako posse non mori (= možnost nezemřít) nikoliv jako non posse mori (= nemožnost zemřít). Otcové se domnívali, že jim byla dána nesmrtelnost pomocí „stromu života" (Gen 2,9; 3,22).

c) **Donum impassibilitatis, to jest oproštění od utrpení.** (Sent. communis.)

Tento dar můžeme blíže vysvětlit jako posse non pati (= možnost zůstat prost utrpení); souvisí s tělesnou nesmrtelností. Písmo sv. považuje utrpení a bolesti jako následky hříchu. Gen 3,16n. Před hříchem žili první lidé ve stavu nezkaleného štěstí (srv. Gen 2,15: in paradiso voluptatis). Oproštěnost od utrpení neznamená v žádném ohledu nečinnost. První lidé dosáhli hned po stvoření úkol podmanit si zemi (Gen 2,15) a tak v omezené míře mít účast na díle Stvořitelově.

d) **Donum scientiae, to jest Bohem vlité poznání přirozených a nadpřirozených pravd.** (Sent. communis.)

Podle vylíčení Písma sv. byli první lidé stvořeni jako dospělí lidé a protože byli prvními učiteli a vychovateli lidstva, bylo vhodné, aby je Bůh vybavil pro jejich úkol odpovídajícím přirozeným věděním a onou mírou nadpřirozeného vědění, které bylo potřebné k dosažení nadpřirozeného cíle. V Písmě sv. je naznačeno bohaté vědění Adamovo pojmenováním zvířat (Gen 2,20) a okamžitým poznáním úlohy a postavení ženy. (Gen 2,23n.) Srv. Sir 17,5n.

Sv. Augustin vidí v Gen 2,20 (pojmenování zvířat) „důkaz hluboké moudrosti" (indicium excelentissimae sapientiae; Op. imperf. contra Iul. V 1). Podle Cyrila Al. byl „praotec Adam hned v prvních chvílích svého vzniku dokonalý v poznání" (In Ioan. 1,9). Srv. Summa theol. I 94,3.

3. Dary prvotního stavu jako dary dědičné

Adam přijal posvěcující milost nejen pro sebe, nýbrž i pro svoje potomky. (Sent. certa.)

Tridentský koncil učí, že Adam ztratil od Boha obdržený dar svatosti a spravedlnosti (posvěcující milost) nejen pro sebe, ale i pro nás. (D 789.) Z toho plyne, že je obdržel nejen pro sebe, ale i pro nás, svoje potomky. Totéž platí podle jednomyslného učení Otců a teologů o mimopřirozených darech neporušenosti (vyjma donum scientiae); neboť tyto byly uděleny pro posvěcující milost. Adam přijal dary prvotního stavu nikoliv jen pro svoji osobu, ale jako hlava celého lidského pokolení a tedy pro celé lidské pokolení. Byly to dary pro lidskou přirozenost (donum naturae) a měly podle pozitivního rozhodnutí Božího přejít na všechny její nositele. Původní stav spravedlnosti měl být zároveň stavem spravedlnosti dědičné.

Otcové prohlašují, že my, potomci Adamovi, jsme přijali milost od Boha a hříchem jsme ji ztratili. Takovéto vyjádření předpokládá, že původní milost měla přejít od Adama na všechny jeho potomky. Srv. Basilius, Sermo asc. 1: „Vraťme se k původní milosti, které jsme byli hříchem zbaveni." Augustin, De Spir. et lit. 27,47. Summa theol. I 100,1; Comp. theol. 187.

§ 19. Různé stavy lidské přirozenosti

Stavem lidské přirozenosti (status naturae humanae) rozumíme vnitřní uspořádání lidské přirozenosti ve vztahu k cíli Bohem určenému. Rozlišujeme historické, skutečné, nebo jen možné stavy.

1. Skutečné stavy

a) Stav povýšení přirozenosti (status naturae elevatae). Původní stav člověka před pádem člověka do hříchu, který obsahuje jak posvěcující milost tak i mimořádné dary přirozené neporušenosti (integrity).

b) Stav padlé přirozenosti (status naturae lapsae). Stav, ve kterém se ocitl Adam po svém hříchu. Není v něm ani posvěcující milost ani dary neporušenosti.

c) Stav obnovené přirozenosti (status naturae reparatae). Skrze vykupitelské dílo Kristovo milostí obnovený stav, ve kterém je člověku udělena posvěcující milost, nikoliv však dary neporušenosti.

d) Stav oslavené přirozenosti (status naturae glorificatae), tj. stav těch, kteří dosáhli svého posledního cíle, bezprostředního patření na Boha. Tento stav obsahuje v sobě posvěcující milost v její úplnosti. Po vzkříšení z mrtvých bude i tělo opatřeno mimopřirozenými dary integrity v nejvyšší míře. (Non posse peccare, mori, pati.)

Všechny tyto skutečné stavy mají za svůj konečný cíl bezprostřední patření na Boha.

2. Stavy jen možné

a) Stav čisté přirozenosti (status naturae purae), stav člověka, ve kterém by měl všechno (ale jen toto), co náleží k lidské přirozenosti, a proto by mohl dosíci jen přirozeného cíle.

Možnost stavu čisté přirozenosti, která byla Lutherem, Baiem a Jenseniem popírána, je jistým učením církve. Vyplývá jako nutný důsledek z učení o nadpřirozenosti prvotního stavu. Pius V. odsoudil větu Baiovu: Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur (D 1055). Podle toho by Bůh nemohl stvořit člověka bez nadpřirozených a mimopřirozených darů, a přece nikoliv ve stavu hříchu. Srv. Encyklika Humani generis Pia XII. (D 2318).

Sv. Augustin a scholastikové učí výslovně o možnosti čistě přirozeného stavu. Srv. Augustin Rectract I 8/9,6; S. Thomas In sent. II.d. 31q 1 a. 2 ad 3.

b) Stav neporušené přirozenosti (status naturae integrae), tj. stav, ve kterém člověk by měl mimopřirozené dary neporušenosti, aby tím jistě a snadno dosáhl svého přirozeného cíle.

III. Člověkova ztráta nadpřirozena

§ 20. Osobní hřích prarodičů čili hřích prvotní

1. Hříšný čin

Prarodiče v ráji těžce zhřešili překročením zkušebního zákazu Božího. (De fide na základě všeobecného a řádného učitelského úřadu církevního.)

Tridentský koncil učí, že Adam překročením Božího příkazu ztratil svatost a spravedlnost. D 788. Protože se výše trestu řídí podle velikosti viny, byl hřích Adamův označen jako hřích těžký. Biblická zpráva o pádu prvních lidí je v Gen 2,17 a v Gen 3,1n. Protože hřích Adamův je základem dogmatu o hříchu dědičném a o vykoupení, musíme v podstatných bodech se držet biblické zprávy jako historického vyprávění. Podle rozhodnutí Biblické komise z r. 1909 se nesmí pochybovat o historickém charakteru následujících skutečností:

a) že prvnímu člověku byl dán Bohem příkaz, aby byla vyzkoušena jeho poslušnost,
b) že přestoupil Božský příkaz sveden ďáblem, který je zobrazen hadem,
c) že prarodiče byli vyloučeni z původního stavu nevinnosti. D 2123.

Pozdější knihy Písma sv. potvrzují doslovný historický smysl. Sir 25,33: „Z jedné ženy vzal hřích svůj počátek a kvůli ní umíráme všichni." Moudr 2,24: „Skrze ďáblovu závist přišla na svět smrt." 2 Kor 11,3: „Bojím se však, aby snad jako had svedl Evu svou lstivostí, nebyla porušena vaše mysl a neodvrátila se od upřímnosti ke Kristu." Srv. 1 Tim 2,14; Řím 5,12 n; Jan 8,44. Je třeba odmítnout mytologická vysvětlení a vysvětlení čistě alegorická.

Hřích prarodičů byl podle své morální povahy hříchem neposlušnosti. Srv. Řím 5,14: „Každá záhuba vzala v pýše svůj počátek." Sir 10,15: „Počátek každého hříchu je pýcha. O nějakém pohlavním provinění nemůže býtřeči , vzhledem na souvislost biblického vypravování. Tíže hříchu vyplývá z účelu a okolností Božského příkazu. Augustin považuje hřích Adamův jako „nevýslovně veliký hřích". (Inneffabiliter grande peccatum; Op. imperf. c. Iul. I 105.)

2. Následky hříchu

Prarodiče ztratili hříchem posvěcující milost a uvrhli na sebe Boží hněv. (De fide.) D 788.

V Písmě sv. je naznačena ztráta milosti posvěcující vyloučením prarodičů ze společenství s Bohem (Gen 3,10.23). Bůh vystupuje jako soudce a pronáší svoje trestní rozhodnutí (Gen 3,16n). Nelibost Boží se projevuje konečně věčným zavržením. Tatian učí skutečně, že Adam ztratil věčnou spásu, Ireneus. Adv. haer. III 23,8), Tertullian, De poenit. 12; Hippolyt (Philos. 8,16) odporují tomuto názoru. Podle nich učí Otcové všeobecně opírající se o Moudr 10,2 „ona (moudrost) ho zachránila z jeho pádu," že prarodiče činili pokání a „skrze Krev Páně" byli zachráněni z věčného zavržení (srv. Augustinus, De pecc. mor. et rem. II 34,55).

Prarodiče propadli smrti a panství ďáblovu (De fide.) D 788.

Smrt a s ní související zlo má svůj důvod ve ztrátě darů neporušenosti. Podle Gen 3,16n ustanovil Bůh jako trest utrpení a smrt. Panství zlého ducha je naznačeno v Gen 3,15 a v Jan 12,31; 14,30; 2 Kor 4,4; Žid 2,14; 2 Petr 2,19 výslovně vyjádřeno.

§ 21. Existence dědičného hříchu

1. Věroučné omyly

Dědičný hřích byl nepřímo popírán od gnostiků a manichejců, kteří mravní bídu člověka vysvětlovali věčným zlým principem - hmotou. Stejně i origenisté a

priscillianisté, kteří náklonnost ke zlému vysvětlovali z hříšného pádu, který se stal ještě před spojením s tělem.

Přímo byl dědičný hřích popřen pelagiány, kteří učili:

a) hřích Adamův nepřešel na potomstvo Adamovo dědictvím, nýbrž jen přijetím jeho špatného příkladu (imitatione, non propagatione),

b) smrt, utrpení a žádostivost nejsou tresty za hřích, nýbrž jen přijetím čisté přirozenosti,

c) křest dětí se neudílí k odpuštění hříchů, nýbrž k přijetí do církevního společenství a k dosažení regnum coelorum (vyšší stupeň blaženosti), které je rozdílné od vita aeterna.

Pelagiánský blud potíral zvláště svatý Augustin a učitelským úřadem církevním byl zavržen na synodách v Mileve 416, Kartágu 418, Orange 529 a naposled na tridentském koncilu (1546). D 102,174n,787. Pelagiánský blud žije v novověkém racionalismu až do přítomné doby (socinianismus, osvícenský realismus, liberální teologie, moderní nevěrectví).

Ve středověku zavrhla synoda v Sens (1140) tuto větu Petra Abelarda: Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum. D 376.

Reformátoři, bajanisté a jansenisté věřili pevně ve skutečnost dědičného hříchu, avšak zaměnili jeho podstatu s jeho následky a tak jej kladli do žádostivosti a vysvětlovali jej jako úplné pokažení lidské přirozenosti. Srv. Conf. Aug. Art. 2.

2. Učení církve

Hřích Adamův přešel plozením, nikoliv napodobením, na všechny jeho potomky. (De fide.)

Dogmatické učení o dědičném hříchu je vyjádřeno v tridentském Decretum super peccato originali (Sessio V, 1546), přičemž se slovně přiklání k rozhodnutím synod v Kartágu a Orange. Tridentium zavrhlo učení, že Adam přijal svatost a spravedlnost jen pro sebe a že je pro nás neztratil a že odkázal svým potomkům jen smrt a tělesné utrpení a nikoliv vinu za hřích. Pozitivně učí, že hřích, který je smrtí duše, přešel od Adama na jeho potomstvo plozením a nikoliv napodobením, a je v každém člověku. Je odnímán vykupitelskými zásluhami Kristovými, které se skrze křest přivlastňují jak dospělým, tak i dětem. Proto se křtí novorozeňata, aby jim byly odpuštěny hříchy (in remissionem peccatarum) D 789 až 791.

3. Důkaz z pramenů víry

a) Důkazy z Písma

Ve Starém Zákoně byly jen náznaky dědičného hříchu. Srv. zvláště Žl 50,7: „Nebo, hle, v nepravostech jsem se počal a v hříších počala mne matka moje." Job 14,4: „Může-li kdo učinit čistým toho, jenž se počal ze zrna nečistého?" Obě místa hovoří o vrozené hříšnosti. Ať už jim rozumíme ve smyslu habituálního hříchu, či jen o náklonnosti ke hříchu, nepřinášejí tato místa ještě svědectví o kausálním vztahu k hříchu Adamovu. Kausální souvislost mezi smrtí všech lidí a hříchem prarodičů (dědičná smrt) byla ve Starém Zákoně poznána jasně. Srv. Sir 25,33; Moudr 2,24.

Klasický důkaz je v Řím 5,12-21, kde apoštol vede paralelu mezi prvním Adamem, od kterého přešel hřích a smrt na všechny lidi, a Kristem, druhým Adamem, ze kterého přešla na všechno lidstvo spravedlnost a život. V 12: „Proto, jako odkaz

jednoho člověka, přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili..." in quo omnes peccaverunt - ef ho pantes hemarton. V. 19: „Neboť jako se neposlušností jednoho člověka stalo jich mnoho hříšníky, tak se zase poslušností jednoho stane jich mnoho spravedlivými."

aa) Pod hříchem (hamartia) je tu třeba rozumět hřích zcela všeobecně, který se zdá být personifikován. Je tu míněna vina hříchu, nikoliv následky hříchu. Není míněna žádostivost, protože podle V. 18n je hřích vykupitelskou milostí odstraněn, zatímco žádostivost podle naší zkušenosti zůstává.

ab) Slova in quo (ef ho) byla Augustinem a celým středověkem chápána relativně a vztahována k jednomu člověku: „Skrze jednoho člověka... ve kterém všichni zhřešili." Od doby Erasma Rotterdamského se stále více prosazovala lépe odůvodněné a již od mnohých Otců, zvláště řeckých, zastávané chápání konjunkcionální: ef ho = epi touto hoti = „na základě toho, že všichni zhřešili." Srv. paralely v 2 Kor 5,4; Fil 3,12; 4,10; Řím 8,3. Protože umírají ti, kteří se nedopustili žádného osobního hříchu (nedospělé děti), je příčina tělesné smrti nikoliv vina osobního hříchu, nýbrž od Adama zděděná hříšná vina. Srv. v. 13n a v. 19; kde se výslovně považuje hřích Adamův jako důvod hříšnosti mnohých. Dnešní všeobecně přijímané chápání konjunkcinální se obsahově přidržuje pevně vysvětlení Augustinova: „Všichni v Adamovi zhřešili, proto všichni umírají."

ac) Slova: mnozí (hoi polloi) se stali hříšníky. (v. 19a) neomezují všeobecnost dědičného hříchu; neboť výraz „mnozí" (v protikladu k jednomu Adamu popř. Kristu) stojí jako paralela k „všichni" ve v. 12d a 18a (pantes).

b) Důkaz z tradice

Sv. Augustin se odvolává proti pelagiánskému biskupovi Iulianovi z Eclanum na křesťanskou tradici: „Já jsem dědičný hřích nevynašel, na kterém křesťanská víra trvá od dávna, nýbrž ty, který jej popíráš, jsi bezpochyby nový bludař." (De nupt. et concupt. II 12,25). Augustin v dopise Contra Iul. (liber I II) podává pádný důkaz z tradice, ve kterém uvádí jako svědky katol. víry Irenea, Cypriana, Reticia z Autunu, Olympia, Hillaria, Ambrože, Innocence I., Řehoře Nys., Jana Zlat., Basila a Jeronýma. Mnohé výroky řeckých Otců, kteří chápou hřích velmi silně jako osobní provinění a skoro úplně odezírají od dědičného hříchu, musejí být chápány v protikladu ke gnosticko-manichejskému dualismu, origenovskému preexistencianismu. Augustin chrání učení Jana Chrysostoma proti jeho zneužití pelagiány: Vobis nondum littigantibus securius loquebatur (Contra Iul. I 6,22). Skutečně nezvratným důkazem pro přesvědčení staré církve o skutečnosti dědičného hříchu je starokřesťanská praxe křtu dětí „na odpuštění hříchů" (in remissionem peccatorum). Srv. Cyprian Ep. 64,5.

4. Dogma a rozum

Rozum nemůže existenci dědičného hřčíchu dokázat v přísném slova smyslu, nýbrž může jen usuzovat z různých náznaků s jistou pravděpodobností: Peccato originalis in humano genero probabiliter quaedam signa apparent (Summa contr. Gent IV 52). Takovými známkami jsou strašlivý zmatek lidstva mravní a odpad od pravé víry v Boha (polyteismus, ateismus).

§ 22. Podstata dědičného hříchu

1. Mylná chápání

a) Dědičný hřích není reatus poenae aeternae, jak učil Petr Abelard, tj. trest zavržení, který je uvalen na potomstvo pro hřích Adamův (dědičný trest, nikoliv dědičný hřích). Podle učení tridentského koncilu je dědičný hřích skutečným hříchem, tj. hříšná vina. Srv. D 376,789,792. Pavel mluví o skutečném hříchu. Řím 5,12: „Protože všichni zhřešili" srv. Řím 5,19.

b) Dědičný hřích nepozůstává, jak učili reformátoři, Bajanus a jansenisté, v habituálně zlé žádostivosti, která zůstává i na pokřtěných jako skutečný a vlastní hřích, i když již není příčinou trestu. Tridentský koncil učí, že křtem se odnímá vše, co je skutečný a vlastní hřích, a po křtu k mravnímu osvědčení zůstávající žádostivost je nazývána hříchem jen v nevlastním slova smyslu. D 792. S Pavlovým učením o ospravedlnění jako s vnitřní přeměnou a obnovou je neslučitelné, aby ještě hřích zůstával v člověku, i když by již nebyl důvodem k trestu. Pro ospravedlněné již není nebezpečí zavržení, protože důvod zavržení - hřích je odstraněn. Řím 8,1: „Proto není zavržení již pro ty, kdož jsou v Kristu Ježíši." Protože žádostivost v důsledku složení lidské přirozenosti z těla a duše by existovala i v čistě přirozeném stavu jako přirozené zlo, nemůže být sama v sobě zlá; neboť Bůh utvořil všechny věci dobré.

c) Dědičný hřích nepozůstává, jak učili mezi jinými Albert Pighius (+ 1542) a Ambrož Catharinus O.P. (+ 1553), v čistě vnějším připočítání hříšného skutku Adama (imputativní teorie). Podle učení tridentského koncilu je hřích přenášen na Adamovy děti dědictvím a spočívá na každém jednotlivě jako vlastní hřích: propagatione, non imitatione transfusum omnibus, in est unicuique proprium. D 790. Srv. D.795: propriam iniustitiam contrahunt. Účinek křtu spočívá podle učení tridentského koncilu ve skutečném vymazání hříchů a nikoliv jen v nepřipočítávání cizí viny. D 792, srv. Řím 5,12.19.

2. Pozitivní řešení

Dědičný hřích spočívá ve stavu privace posvěcující milosti kvůli svobodně provedenému hříšnému činu hlavy lidského pokolení. (Sent. communis.)

a) Tridentský koncil označuje dědičný hřích jako smrt duše (mors animae D 789). Smrt duše je nepřítomnost nadpřirozeného života, tj. milosti posvěcující. - Při křtu je dědičný hřích odstraněn vlitím milosti posvěcující (D 792). Z toho vyplývá, že dědičný hřích je stav, ve kterém je odňata milost. - Tato vyplývá též z pavlovského protikladu o Adamovi, z něhož vychází hřích, a o Kristu, z něhož vychází spravedlnost. (Řím 5,19.) Kristem udělená spravedlnost spočívá formálně v posvěcující milosti (D 799), tak i od Adama zděděný hřích spočívá formálně v nedostatku milosti. Podle vůle Boží má být v každém člověku posvěcující milost, a proto její nedostatek má v podstatě jako odvrácení se od Boha charakter viny.

K pojmu formálního hříchu náleží ratio voluntarii, tj. svobodné provinění, avšak nedospělé dítě se nemůže dopustit žádného svobodného úkonu; musí být tedy u dědičného hříchu moment svobodné vůle vysvětlen ze souvislosti se svobodně provedeným hříšným činem Adama. Adam byl reprezentant celého lidského pokolení. Na jeho svobodném rozhodnutí záviselo uchování, popřípadě ztráta nadpřirozeného charakteru, který mu nebyl dán osobně, nýbrž lidské přirozenosti jako takové. Jeho svobodným přestoupením byl ztracen nejenom pro něj, ale i pro celé od něho

pocházející lidstvo. Pius V. zavrhl Baiovu větu, že dědičný hřích má charakter hříchu bez jakéhokoliv vztahu k vůli, ze které vzal svůj počátek. D 1047. S. th. 1 II 81,1.

b) Podle učení sv. Tomáše spočívá dědičný hřích formaliter v nedostatku spravedlnosti původního stavu, materialiter v žádostivosti. Sv. Tomáš rozlišuje v každém hříchu formální a materiální moment, odvrácení se od Boha (aversio a Deo) a přiklonění se ke tvorům (conversio ad creaturam). Protože se přiklonění se ke stvoření projevuje především žádostivostí, vidí sv. Tomáš se sv. Augustinem v žádostivosti, která je o sobě následkem dědičného hříchu, materiální moment dědičného hříchu: peccatum originale materialiter quidem est concupescentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae. (Summa theol. 1 II 82,3.)

Učení sv. Tomáše stojí z jedné strany pod vlivem sv. Anselma z Canterbury, který klade podstatu dědičného hříchu výhradně do nedostatku původní spravedlnosti, na druhé straně pod vlivem sv. Augustina, který vysvětluje dědičný hřích jako žádostivost s jejím proviněním (concupscentia cum suo reatu) a objasňuje, že provinění (reatus) je odstraněno křtem, zatímco žádostivost jako zlo, nikoliv jako hřích, zbývá k mravnímu boji (ad agonem). (Op. imperf. c. Iul. I 71.) Většina potridentských teologů považuje žádostivost nikoliv za podstatnou součást dědičného hříchu, nýbrž za jeho následek.

§ 23. Přenášení dědičného hříchu

Dědičný hřích se přenáší přirozeným plozením. (De fide.)

Tridentský koncil řekl: propagatione, non imitatione transfusum omnibus. D 790. Při křtu dětí se odstraňuje skrze regeneratio, co bylo přijato skrze generatio. D 791. Protože je dědičný hřích peccatum naturae, přenáší se stejným způsobem jako lidská přirozenost, tj. úkonem přirozeného plození: přestože je podle svého původu jediný (D 790), totiž hřích toliko hlavy lidského pokolení (hřích Evin není příčinou dědičného hříchu), rozmnoží se tolikrát, kolik Adamových dětí přirozeným plozením přijme existenci. Při plození se předává lidská přirozenost ve stavu, ve kterém je zbavena milosti. Hlavní příčina (causa efficiens principalis) dědičného hříchu je toliko hřích Adamův. Nástrojová příčina (causa efficiens principalis) je přirozený úkon plození, kterým se uskutečňuje vztah každého jednotlivého člověka k hlavě lidského pokolení. S úkonem plození spojená aktuální žádostivost, pohlavní potěšení (libido), jsou oproti názoru sv. Augustina (De nupt. et concup. I 23,25; 24,27) nikoliv příčiny, ani nevyhnutelné podmínky pro přenášení dědičného hříchu. To jsou jen průvodní zjevy úkonu plození, který sám o sobě je nástrojovou příčinou pro předávání dědičného hříchu. Srv. Summa theol. 1 II 82,4 ad 3.

Námitky:

Z církevního učení o předávání dědičného hříchu neplyne nikterak, jak tvrdili pelagiáni, že Bůh je původcem hříchu. Duše Bohem stvořená je podle své přirozenosti dobrá. Stav dědičného hříchu znamená nedostatek nadpřirozené přednosti, na kterou nemá tvorstvo žádný nárok. Bůh tedy není povinen stvořit duši v lesku posvěcující milosti. Že stvořené nové duši je odepřena nadpřirozená povaha, na tom není vinen Bůh, nýbrž člověk, který zneužil své svobody. Z učení církve též nevyplývá, že manželství je samo o sobě špatné. Manželský úkon plození je dobrý, protože objektivně, tj. podle svého určeného cíle, a subjektivně, tj. podle úmyslu rodičů, směřuje k cíli, kterým je Bohem chtěné pokračování lidského pokolení.

§ 24. Následky dědičného hříchu

Následky dědičného hříchu byly scholastickými teology shrnuty ve vztahu k Lk 10,30 takto: Člověk byl zbaven Adamovým hříchem nadpřirozených darů a v přirozených darech byl porušen (spoliatus gratuitis, vulneratus in naturalibus). Přitom je si třeba uvědomit, že pojem gratuita se obyčejně omezuje na nadpřirozené dary a pojem naturalia se vztahuje na dary neporušenosti, kterými byly vybaveni před pádem (naturalia integra). Srv. sv. Tomáš Sent. II d 29 q 1 a 2, Summa theol. 1 II 85,1.

1. Ztráta nadpřirozeného charakteru

Ve stavu dědičného hříchu je člověk zbaven posvěcující milosti a následkem toho i mimopřirozených darů neporušenosti. (De fide pokud jde o posvěcující milost a donum immortalitis.) D 788n.

Ztráta posvěcující milosti má jakožto odvrácení se člověka od Boha charakter trestu. Ztráta darů neporušenosti, že člověk propadl žádostivosti, utrpení a smrti. Tyto následky zůstávají i po odstranění dědičného hříchu, ale již nikoliv jako tresty, nýbrž jako tak řečené poenalitates, tj. jako prostředky k získání ctnosti a mravnímu osvědčení. Nositel dědičného hříchu je v zajetí a poddanství ďábla, kterého Ježíš nazývá knížetem tohoto světa (Jan 12,31; 14,30), sv. Pavel Bohem tohoto světa (2 Kor 4,4). Srv. Žid 2,14; 2 Petr 2,19.

2. Porušení přirozenosti

Porušení přirozenosti nesmí být chápáno reformátory a jensenisty jako úplné zkažení lidské přirozenosti. Člověk si uchovává ve stavu dědičného hříchu schopnost poznat přirozené náboženské pravdy a schopnost žít přirozeně dobrým životem. I. Vat. učí, že člověk může svou přirozenou poznávací schopností s jistotou poznat existenci Boží. D 1785, D 1806. Tridentský koncil učí, že svobodná vůle nebyla Adamovým hříchem ztracena. D 815.

Porušení přirozenosti se vztahuje na duši i na tělo. II. koncil Orangeský (529) prohlásil: totum, id est secundum corpus et animam in deterius hominem commutatum (esse). D 174, srv. D 181, 199, 793. Kromě schopnosti přijímat utrpení (passibilitas) a smrtelnosti (mortalitas), těchto dvou ran tělesných, vypočítávají teologové se sv. Tomášem (Summa theol. 1 II 85, 3) čtyři rány duše, které jsou postaveny proti čtyřem kardinálním ctnostem:

a) nevědomost (ignorantia), tj. obtížné poznání pravdy - protiklad k moudrosti
b) zloba (malitia), tj. oslabená síla vůle - protiklad ke spravedlnosti
c) slabosti (infirmitas), odpor proti těžkostem při snaze o dobro - protiklad ke statečnosti
d) žádostivost v užším slova smyslu, tj. touha po uspokojení smyslů proti úsudku rozumu - protiklad k mírnosti.

Porušenost těla má svůj základ v odnětí mimopřirozených darů nesmrtelnosti a blaženosti, porušenosti duše ve ztrátě mimopřirozeného daru svobody od žádostivosti.

Předmětem kontroverse je otázka, zda porušení přirozenosti spočívá ve ztrátě mimopřirozených darů, nebo zda je lidská přirozenost nad to accidentálním způsobem vnitřně oslabena. První názor, který je zastáván sv. Tomášem a po něm většinou teologů, chápe porušení přirozenosti jen relativně k původnímu stavu, zatímco druhý názor chápe absolutně a myslí tím zhoršení vzhledem k čistě přirozenému stavu. Podle prvního názoru můžeme přirovnat člověka v dědičném hříchu ke člověku ve

stavu čisté přirozenosti jako člověka vysvlečeného k nahému (nudatus ad nudum), podle druhého názoru jako člověka nemocného k zdravému (aegrotus ad sanum). Je třeba dát přednost prvému názoru, poněvadž jediný hříšný skutek Adamův ani v jeho vlastní přirozenosti ani v přirozenosti jeho potomků nemohl způsobit zlý habitus a tím oslabení přirozených sil. Srv. Summa Theol. 1 II 58,1. Je však třeba dodat, že padlá lidská přirozenost následkem individuálních a sociálních pobloudění zakusila ještě další zhoršení, takže se ve své konkrétní povaze nachází níže, než by byl ve stavu čisté přirozenosti.

§ 25. Úděl dětí umírajících v dědičném hříchu

Duše, které odcházejí ze života ve stavu dědičného hříchu, jsou vyloučeny z blaženého patření na Boha. (De fide.)

II. všeobecný koncil v Lyonu (1274) a koncil ve Florencii (1438-45) prohlásily: illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere poenis tamen disparibus puniendas. D 464, 693; srv. 493 a. Dogma se opírá o slova Páně: Nenarodí-li se kdo znova z vody a z (Svatého) Ducha, nemůže vejít do království Božího (Jan 3,5). Mimosvátostným způsobem může být dosáhnuto znovuzrození křtem krve (srv. oběť betlemských nemluvňat). S ohledem na všeobecnou spasitelnou vůli Boží (1 Tim 2,4) připouštějí mnozí teologové novověku a zvláště v současnosti ještě jiné náhradní prostředky křtu pro děti umírající bez svátostného křtu jako např. modlitbu a přání rodičů nebo Církve (zástupný křest touhy - Caietan) či dosažení schopnosti užívání rozumu v okamžiku smrti, takže se umírající dítě může rozhodnout pro nebo proti Bohu (křest žádosti - H. Klee), nebo utrpení a smrt dítěte jako quasi svátost (křest utrpením - H. Schell). Tyto a jiné náhrady svátostného křtu jsou sice možné, ale jejich skutečnost se nedá ve Zjevení dokázat. Srv. D 712, AAS 50/1958/114.

Teologové rozlišují v pekelných trestech poena damni, který spočívá v odnětí blaženého patření na Boha, a poena sensus, který je způsobován vnějšími prostředky a po vzkříšení těla pociťován smysly. Zatímco sv. Augustin a mnoho záp. Otců zastává názor, že děti umírající v dědičném hříchu musejí snášet i poena sensus, i když velmi mírný (mitissima omnium poena; Enchir. 93), řečtí Otcové učí (např. Řehoř Naz. Or. 40,23) a většina scholastiků a novějších teologů, že musejí snášet jen poena damni. Ve prospěch tohoto názoru mluví i prohlášení papeže Innocence III.: Poena originalis peccati est carentia visionis Dei (= poena damni), actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus (= poena sensus). D 410. S poena damni je slučitelný stav přirozené blaženosti. Srv. Sv. Tomáše De malo 5,3; Sent. II d. 33 q. 2 ad 2.

Teologové udávají obyčejně i zvláštní místo, kde bez křtu zemřelé děti přebývají a nazývají ho limbus puerorum (předpeklí dětí). Pius VI. se zastal učení o limbu proti jansenistickému překroucení ve smyslu nějakého prostředního stavu mezi zavržením a Božím královstvím. D 1526.

III. kapitola
Zjevené učení o andělech neboli křesťanská angeologie

§ 26. Existence, původ a počet andělů

1. Existence a původ andělů

Bůh stvořil na počátku času z ničeho duchové bytosti (anděly). (De fide.)

Existence andělů byla popírána saducei (Skut. 23,8: „Neboť saduceové praví, že není vzkříšení ani anděla ani ducha, farizeové však učí obojímu.") a pak materialisty a racionalisty všech dob. Racionalisté novověku vysvětlují anděly jako personifikace Božských vlastností a činnosti, nebo vidí v židovsko-křesťanském učení o andělech stopy dávného polyteismu nebo odvozeniny babylonských a perských představ.

4. lateránský koncil a 1. Vatikánský prohlásily: simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam. D 428, 1783. Současnost stvoření světa andělů a hmotného světa není definována (simul může znamenat: spolu, dohromady; srv. Sir 18,1), ale je tak učena jako sententia communis.

Písmo sv. dosvědčuje již v nejstarších knihách existenci andělů, kteří oslavují Boha a přinášejí jako Boží služebníci a poslové lidem Boží příkazy. Srv. Gen 3,24; 16,7 n; 18,2 n; 19,1 n; 24,7; 28,12; 32,1 n. Stvoření andělů dosvědčuje nepřímo Ex 20,11: „V šesti dnech stvořil Hospodin nebe a zemi a moře a všechno, co je v nich." Přímo Kol 1,16: „V něm (= Kristu) je všechno učiněno, co je na nebi i na zemi, věci viditelné a neviditelné, ať jsou to už Trůny nebo Panstva, Knížectva nebo Mocnosti." Srv. Žl 148,2-5.

Tradice je od počátku jednomyslná. Starokřesťanští apologeti připomínají při obhajobě proti námitce z ateismu i víru v existenci andělů (Iustin Ap. I 6; Athenagoras Suppl. 10). První monografii o andělech sepsal kolem r. 500 Pseudo-Dionysius Aeropagita pod titulem: De coelesti hierarchia. Mezi latinskými Otci zabývali se zvláště svatí Augustin a Řehoř Vel. podrobněji učením o andělech. I církevní liturgie nám poskytuje mnoho svědectví.

Přirozený rozum nemůže dokázat přesně existenci andělů, protože jejich stvoření je svobodným činem Božím. Ale ze stupňovité dokonalosti, jak ji nacházíme ve stvoření, můžeme existenci čistě duchových bytostí předpokládat s velkou pravděpodobností.

2. Počet andělů

Počet andělů je podle výpovědi Písma sv. velmi veliký. Písmo hovoří o přemnoha tisících (Žid 12,22), o tisících a tisících (Dt 7,10; Zjev 5,11), o legionech (Mt 26,53). Různá biblická jména naznačují odstupňování a řád mezi anděly. Od dob Pseudo-Dionysia počítáme na základě biblických pojmenování devět chórů čili řádů andělských, z nichž vždy tři tvoří hierarchii: Serafíni, Cherubíni, Trůnové - Panstva, Knížata, Mocnosti - Síly, Archandělé, Andělé. Srv. Is 6,2 n; Gen 3,24; Kol 1,16; Ef 1,21; 3,10; Řím 8,38 n; Juda 9; 1 Sol 4,16.

Rozdělení andělského světa do devíti kůrů a s tím spojené, z novoplatonismu pocházející učení o osvěcování nižších řádů skrze vyšší, není pravda víry, nýbrž svobodné teologické mínění. Totéž platí o scholastickém rozdělování andělů na angeli

assistentes a na angeli ministrantes (Dt 7,10, asistenti trůnu - poslové Boží). Do první skupiny se počítalo prvních šest kůrů, do druhé skupiny tři zbývající kůry podle Pseudo-Dionysia. Podle pramenů zjevení se nedá toto rozdělení andělů na funkce andělů asistujících a sloužících chápat jako výlučné. Srv. Tob 12,15; Lk 1,19.26.

Podle učení sv. Tomáše, které souvisí s jeho učením o individuačním principu, rozlišují se andělé specificky jeden od druhého. Každý anděl tvoří pro sebe samého species. Jiní teologové naproti tomu učí, že buď všichni andělé dohromady tvoří species (Albert Vel.), nebo že jednotliví kůrové tvoří zvláštní species (škola františkánská, Suarez).

§ 27. Přirozenost andělů

1. Nehmotnost andělské přirozenosti

Přirozenost andělů je duchová. (De fide).

IV. lat. koncil a I. Vat. rozlišují stvoření duchových a tělesných bytostí a stvoření duchových považují za stvoření andělů. D 428,1783: spiritualem et corporalem (creaturam), angelicam videlicet et mundanam.

Na rozdíl od přirozenosti lidské, která je složena z ducha a těla, je přirozenost andělů čistě duchová, tj. oproštěna od jakékoliv látky (hmoty).

Písmo sv. označuje výslovně anděly jako duchy (spiritus). Srv. 3 Král 22,21; Dan 3,86; Moudr 7,23; 2 Mak 3,24; Mt 8,16; Lk 6,19; 10,20; 11,24.26; Žid 1,14; Zjev 1,4. Sv. Pavel staví do protikladu „ducha zla", tj. padlé anděly, a „tělo a krev", tj. lidi. Ef 6,12: „Neboť náš boj není proti krvi a tělu, nýbrž proti knížatům a mocnostem, proti světovládcům této temnoty, proti zlým duchům v povětří." Tento protiklad ukazuje, že padlí andělé jsou myšleni jako nehmotné bytosti.

Těžkost proti nehmotnému chápání andělských bytostí přináší místo z Jud 6,7 slovy: „Kteří smilnili podobným způsobem jako tito" (v. 7), jestliže se vztahuje na anděly v předcházejícím verši a nikoliv na obyvatele Sodomy a Gomory. Jestliže je první význam správný, podobně jako ve v. 9, pak v něm vidíme narážku na pozdně židovské a v prvních stoletích křesťanských rozšířené podání, podle kterého se andělé dopouštěli pohlavního spojení s lidskými ženami (srv. Gen 6,2) a byli za to od Boha trestáni. Spisovatel připomíná čtenářům jim známé podání, aby jim podal názorný příklad přísné Boží spravedlnosti, aniž by chtěl něco závazného říci o přirozenosti andělů.

Velká část Otců, mezi nimi i sv. Augustin, psala pod vlivem stoických a platonických názorů a některými nepochopenými místy Písma sv. (Žl 103,4; Gen 6,2; angelophanie), že andělé mají éterické nebo plamenné tělo, zatímco jiní jako např. Eusebius z Cesareje, Řehoř Naz., Pseudo-Dionýsius a Řehoř Vel., uznávali čistou duchovost andělů. Řehoř Vel. praví: „Anděl je jen duch, zatímco člověk je duch a tělo." (Moralia IV 3,8). V době vysoké scholastiky připouštěla františkánská škola i u čistě duchové podstaty složení z hmoty a formy (neurčité a určující), zatímco sv. Tomáš a jeho škola považovali čistě duchové podstaty za formy bez materie (formae substantiales neboli substantiae separatae). Summa theol. I 50,1-2.

2. Přirozená nesmrtelnost andělů

Andělé jsou svou přirozeností nesmrtelní. (Sent. comm.)

Z čisté duchovnosti andělské přirozenosti vyplývá jejich přirozená nesmrtelnost. Srv. Lk 20,36: „Vždyť ani zemřít nebudou moci (zmrtvýchvstalí), poněvadž budou rovni andělům." Blaženost dobrých andělů a zavržení zlých má podle svědectví Písma trvat věčně. Mt 18,10: „Neboť pravím vám: Jejich andělé v nebi stále patří na tvář mého Otce, jenž je v nebesích." Mt 25,41: „Pryč ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který je připraven ďáblu a jeho andělům."

Nepřesným je názor Jana z Damašku (De fide orth. II 3) a mnohých scholastiků (Scotus, Biel), že nesmrtelnost andělů je dar Boží milosti. Ve skutečnosti je to nutný důsledek jejich duchové přirozenosti. Summa theol. I 50,5.

3. Rozum, vůle a moc andělů.

Jako duchové bytosti mají andělé rozum a svobodnou vůli. Andělé poznávají a vůlí chtějí v důsledku jejich čisté duchovosti více než lidé. Pro omezenost jejich přirozenosti jsou však tyto schopnosti nedokonalejší než nekonečné poznání Boží. Andělé neznají tajemství Boží (1 Kor 2,11), nemají poznání srdcí (3 Král 8,39) a nedovedou s jistotou předvídat svobodné jednání v budoucnosti (Is 46,9); den a hodina soudu je jim neznámá (Mt 24,36; Mk 13,32). Jejich vůle je měnitelná.

Stupeň poznání andělů je podle jejich duchovní přirozenosti čistě duchový. Získávají duchové pojmy (species intelligibiles) nikoliv jako člověk abstrakcí z poznání smyslového, nýbrž přijímají je hned při svém stvoření zároveň s přirozenou schopností poznávací (scientia infusa neboli indita). Srv. Summa theol. I 55,2. Andělé poznávají Boha přirozeným způsobem prostředečně, z pozorování dokonalosti stvoření a zvláště svojí vlastní dokonalostí. Srv. Summa theol. I 56,3.

Svoboda vůle je nutný předpoklad pádu zlých andělů a jejich věčného zavržení. 2 Petr 2,4: „Bůh neušetřil ty z andělů, kteří hřešili."

Andělé jsou svojí přirozeností povýšeni nad všecko stvoření a jsou též dokonalejší ve své moci. Podle 2 Petr 2,11 mají andělé nad lidmi převahu svou silou a mocí. Přesto však nemají andělé moc tvořit, jež přináleží jedině Bohu, a moc konat divy v užším slova smyslu.

§ 28. Nadpřirozená povýšení a zkouška andělů

1. Povýšení do stavu milosti

Bůh dal andělům nadpřirozený cíl - bezprostřední patření na Boha a k dosažení toho jim dal posvěcující milost. (Sent. certa.)

a) Pius V. zavrhl učení Baiovo, že věčná blaženost andělů je odměna za jejich přirozené dobré skutky, nikoliv milost. D 1003n. Ježíš ujišťuje při svém varování před pohoršením: „Jejich andělé v nebi stále patří na tvář mého Otce, jenž je v nebesích." Mt 18,10. Srv. Tob 12,19. Absolutně nutná podmínka k dosažení patření na Boha je mít posvěcující milost.

Otcové dosvědčují povýšení andělů do stavu milosti. Sv. Augustin učí, že všichni andělé bez výjimky byli vybaveni habituální milostí, k tomu, aby byli dobří a stále byli podporováni aktuální milostí pomáhající, aby mohli dobrými zůstat. (De civ. Dei XII 9,2; De corrept. et gratia c. 11 n 32). Jan z Damašku učí: „Skrze Logos byli

všichni andělé stvořeni a Duchem svatým ve svatosti zdokonaleni; stali se účastni milosti a osvícení, jak to odpovídá jejich hodnosti a postavení." (De fide orth. II 3.)

b) O okamžiku povýšení andělů do stavu milosti učí Petr Lombardus (Sant. II d. 4-5) a středověká škola františkánská, že andělé byli bez nadpřirozeného charakteru a že se měli pomocí milosti pomáhající připravit na přijetí milosti posvěcující. Přijetí této milosti se dostalo jen andělům dobrým. Sv. Tomáš naproti tomu učí (ve svých pozdějších dílech) podle sv. Augustina, že andělé byli stvořeni ve stavu milosti posvěcující: probabiliter videtur tenendum et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratia gratum faciente. Summa theol. I 62,3. Srv. Augustinus De civ. Dei XII 9,2: angelos creavit... simul eis est et condens naturam et largiens gratiam; Catechismus Romanus (I 2,17) se shoduje s učením sv. Augustina a sv. Tomáše, které více podtrhuje úlohu milosti v nadpřirozeném povýšení.

2. Zkouška andělů

Andělé byli podrobeni mravní zkoušce. (Sent. certa v ohledu na padlé anděly, sent. communis v ohledu na anděly dobré.)

Andělé byli nejprve ve stavu putování (in statu viae), ve kterém si měli svou spoluprací s milostí zasloužit blažené patření na Boha ve svém konečném stavu (in statu termini). Dobří andělé, kteří ve zkoušce obstáli, vstoupili do blaženosti nebeské (Mt 18,10; Tob 12,15; Žid 12,22; Zjev 5,11; 7,11), zatímco zlí andělé, kteří ve zkoušce neobstáli, propadli věčnému zavržení. (2 Petr 2,4; Juda 6.)

Pro padlé anděly se skutečnost jejich mravní zkoušky dá odvodit ze skutečnosti jejich pádu (2 Petr 2,4). U dobrých andělů se nedá biblicky zdůvodnit, že jejich blaženost je výslovnou odměnou za jejich věrnost. Mínění mnohých Otců, že andělé byli stvořeni ve stavu slávy, je vzhledem ke zlým andělům neslučitelná se skutečností jejich pádu. Sv. Augustinem dlouhý čas zastávaný, ale posléze odložený názor, že od počátku existovaly dvě říše andělů, vyšší říše, kde byli stvořeni ve stavu slávy, a proto bez hříchu, a nižší říše hříšných andělů, kteří si museli zasloužit svoji blaženost věrným plněním svých povinností. Tento názor je nepravděpodobný, protože v původním vztahu Boha k andělům by byla nepodložená diskriminace. Sth. I 62,4-5.

§ 29. Pád do hříchu

Zlí duchové (démoni) byli Bohem stvořeni jako dobří; zlými se stali svojí vlastní vinou. (De fide.)

IV. lat. koncil prohlásil proti gnosticko-manichejskému dualismu: diabolus enim et alii daemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali. D 428, srv. D 427.

Písmo sv. učí, že jedna část andělů neobstála ve zkoušce, upadla do hříchu těžkého a byli za to potrestáni uvržením do pekla. 2 Petr 2,4: „Vždyť Bůh neušetřil padlých andělů, nýbrž svrhl je do pekla a vydal k mučení temným propastem, aby byli drženi k soudu." Juda 6: „Také anděly, kteří neuchovali své důstojenství, nýbrž opustili své sídlo, vězní ve věčných poutech v temnotě k soudu velikého dne." Srv. Jan 8,44: „Tento (ďábel) nestál v pravdě."

Místa (Lk 10,18) Viděl jsem satana jako blesk padat s nebe (a Zjev 12,7 n) boj mezi Michaelem a jeho anděly na straně jedné a drakem a jeho anděly na straně druhé

a svržení draka a jeho andělů na zemi vztahují se podle své souvislosti nikoliv na pád andělů na počátku, nýbrž na svržení satana skrze vykupitelské dílo Kristovo. Srv. Jan 12,31.

Hříchy andělů jsou v každém případě hříchy ducha a se sv. Augustinem a Sv. Řehořem Vel. chápány jako hříchy pýchy. Nejsou to hříchy těla, jak to chápali mnozí staří Otcové (Justin, Athenagoras, Tertullián, Klement El., Ambrož) spolu s židovskou tradicí a ohledem na Gen 6,2, kde se hovoří o pohlavním spojení mezi jako anděly chápanými „syny Božími" a dcerami lidskými. Odezíraje od toho, zda se pád andělů udál před Gen 6,2, mluví duchový charakter andělů rozhodně proti tomuto názoru. Srv. Sir 10,15: „Začátek každého hříchu je pýcha." Otcové a teologové vztahují na pád ďábla jako typická slova Jer 2,20, která odpadlý Izrael pronesl ke svému Bohu: „Nebudu sloužit," stejně tak i proroctví Is 14,12n nad králem babylónským: „Kterak jsi spadla z nebe, jasná jitřenko... (Lucifer, qui mane oriebaris) 13. Tys v duchu říkával: na nebe vystoupím, nad hvězdy Boží vysoko postavím svůj trůn... " 14 „ ... vystoupím nad výšiny oblaků, budu podobný nejvyššímu," Srv. Řehoř Vel. Moralia XXXIV 21; Summa theol. I 63,3: Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Věčné zavržení

Tak jako blaženost dobrých andělů má věčné trvání (Mt 18,10), tak i trest andělů zlých je bez konce. Mt 25,41: „Pryč ode mne, zlořečení, do ohně věčného, který jest připraven ďáblu a jeho andělům." Srv. Juda 6: „Věčnými pouty." Zjev 20,10: „Budou trápeni ve dne v noci na věky věků."

Učení Origenovo a jeho přívržencù (Řehoř Nyss., Didymus z Al., Evagrius Ponticus) o znovuobnovení všech věcí (apokatastasis pantón) (srv. Zjev 3,21), po němž zavržení andělé a lidé se mohli navrátit k Bohu, bylo na synodě v Cařihradě (543) zavrženo jako heretické. D 211, 429.

§ 30. Působení dobrých andělů

1. Vztah k Bohu

Primární úloha dobrých andělů je oslava Boží a služba Bohu. (Sententia certa.)

Písmo sv. povzbuzuje anděly ke chvále Boha a dosvědčuje, že andělé oslavují Boha zpěvem chvály. Žalm 102,20: „Velebte Boha, všichni jeho andělé!" Srv. Žl 148,2; Dan 3,58; Iz 6,3; Zjev 4,8; 5,11n; Žid 1,6. Ke chvále Boha přistupuje služba Bohu. Jako Boží poslové přinášejí andělé zjevení a příkazy lidem. Srv. Lk 1,11 n; Mt 1,20 n; Lk 2,9 n; Mt 2,13-19 n; Skut 5,19 n; 8,26; 10,3 n; 12,7 n.

2. Vztah k lidem

a) **Druhotná úloha dobrých andělů je ochrana lidí a starost o jejich spásu.** (De fide na základě všeobecného hlásání víry.)

Církev slaví od XVI. století zvláštní svátek ke cti sv. andělů strážných. Catechismus Romanus učí: Boží prozřetelností byla andělům svěřena úloha chránit lidské pokolení a ochraňovat jednotlivé lidi, aby neutrpěli nějakou větší škodu.

Písmo sv. dosvědčuje, že všichni andělé stojí ve službě lidí. Žid 1,14: „Cožpak nejsou oni všichni jen služební duchové, posílaní ke službě těm, kdož dědictvím dostanou spásu?" Ž 90,11; Gen 24,7; Ex 23,20-23; Ž 33,8; Judit 13,20; Tob 5,27; Dan 3,49; 6,22; Origenus De princ. I praef. 10.

b) **Každý věřící má od chvíle křtu svého anděla strážného.** (Sent. certa.)

Catechismus Romanus. Že i nepokřtění mají od narození svého anděla strážce (sent. communis) Mt 18,10. Srv. Skut 12,15: „Je to jeho (Petrův) anděl."

Sv. Basil učí s ohledem na Mt 18,10: „Každému věřícímu stojí po boku anděl jako jeho pastýř a vychovatel, který řídí život." (Adv. Eunomium III 1). Podle svědectví sv. Řehoře Divotvůrce a sv. Jeronýma má každý člověk od narození zvláštního anděla strážce. Sv. Jeroným poznamenává k Mt 18,10: „Jak veliká je důstojnost lidských duší, že každá od narození (ab ortu nativitatis) ke své ochraně dostala přiřčeného anděla." Srv. Řehoř Divot., Děkovná řeč k Origenovi c 4; Summa theol. I 113,1-8.

3. Úcta andělů

Ze vztahu andělů k Bohu a k lidem vyplývá opodstatnění úcty andělů. Co učí koncil tridentský o vzývání a uctívání svatých (D 984n), může být použito i vzhledem k andělům. Odmítnutí kultu andělů sv. Pavlem (Kol 2,18) se vztahuje na falešné, přehnané uctívání u gnostických bludařů. Svědek úcty k andělům v církvi je právě Justin Mučedník (Apol. I 6).

§ 31. Působnost zlých andělů

1. Ďáblovo panství nad lidmi

Ďábel má z důvodu Adamova hříchu jisté panství nad lidmi. (De fide.)

Tridentský koncil vyjmenovává mezi následky Adamova hříchu zajetí v moci ďábla. D 788, 793. Pavel VI. (15. 11. 72) Kongregace pro nauku víry (1975). Liturgický výraz této víry církve jsou v obřadech křtu.

Kristus označuje ďábla jako knížete tohoto světa (Jan 12,31; 14,30). Sv. Pavel ho nazývá bohem tohoto světa (2 Kor 4,4). Vykupitelským dílem Kristovým bylo ďáblovo panství v zásadě přemoženo. Jan 12,31: „Nyní bude kníže tohoto světa vypuzen ven." Žid 2,14: Vzal na sebe tělo a krev, „aby smrtí zničil toho, jenž měl moc nad smrtí, to jest Ďábla." Srv. Kol 1,13; 2,15; 1 Jan 3,8. Při posledním soudu bude ďáblovo panství zlomeno dokonale a s konečnou platností. Srv. 2 Petr 2,4; Juda 6.

2. Způsoby, kterými ďábel uplatňuje svoje panství

a) Zlí duchové chtějí způsobit morální škodu tím, že je svádějí ke hříchu (tentatio seductionis). 1 Petr 5,8: „Buďte střízliví a bděte! Neboť protivník váš, ďábel, obchází jako lev řvoucí a hledá, koho by pohltil." Srv. Mt 13,25.39 (koukol a pšenice); Ef 6,12. Biblické příklady toho jsou: pád prarodičů (Gen 3,1n; Moudr 2,24; Jan 8,44); Kainova bratrovražda (Gen 4,1n; 1 Jan 3,12); zrada Jidášova (Jan 13,2.27), zapření Petrovo (Lk 22,31), lež Ananiášova (Skut 5,3). Lidská vůle není pokušením ďáblovým donucena ke zlu, nýbrž podržuje si svoji přirozenou svobodu. Zlý nepřítel

může člověka pokoušet jen potud, pokud toho Bůh ve své moudrosti připustí. Srv. 1 Kor 10,13: „Bůh vás nenechá pokoušeti nad vaše síly."

b) Zlí duchové se snaží lidem škodit i fyzicky zapříčiněním fyzického zla (infestatio). Srv. Tob 3,8; Job 1,12; 2,6; 1 Kor 5,5.

c) Zvláštním druhem démonické infestace je posedlost (obsessio, possessio), při které se zlý duch násilím zmocní lidského těla, takže tělesné ústrojí a nižší duševní síly, nikoliv vyšší síly duše, jsou jím ovládány. Možnost a skutečnost posedlosti je jasná z výslovného svědectví Kristova, který sám vymítal zlé duchy (Mk 1,23 n; Mt 8,16; 8,28 n; 9,32; 12,22; 17,18) a udělil svým učedníkům moc nad zlými duchy. (Mt 10,1,8; Mk 16,17; Lk 10,17 n.) Srv. církevní exorcismy.

Racionalistické tvrzení, že posedlí, o kterých hovoří Písmo sv., byli jen tělesně nebo duševně nemocní a že se Ježíš přizpůsobil víře v démony židovského národa, je neslučitelné s důstojností slova Božího a s pravdivostí a svatostí Božího Syna.

Při rozpoznávání démonických vlivů musíme se vystříhat jak nekritické lehkověrnosti tak i racionalistické nevěry. Protože způsobení fyzického zla je mimořádný způsob ďábelského působení, je třeba nejprve zkoumat, není-li takové působení vysvětlitelné přirozenými příčinami. Přehnaný sklon připisovat každý nápadný zjev ďáblovi jako jeho působení, vedl koncem středověku k mylnému poblouznění o čarodějnicích. Mínění zastávané mnohými církevními Otci (Pastor Hermae, Origenes, Řehoř Nys., Jan Cassian) a scholastiky (Petr Lomb.) a některými teology nové doby (Suarez, Scheeben), že každému jednotlivému člověku byli dáni po bok jeden dobrý a jeden zlý anděl, aby ho tento bez ustání podněcoval ke zlu (protiklad k andělu strážnému), nemá své opodstatnění v pramenech víry a je těžko slučitelný s dobrotou a milosrdenstvím Božím. Obyčejně uváděná místa (Jan 13,2; Žl 108,6; Zach 3,1; Job 1,2; 2 Kor 12,7) nejsou přesvědčivá.

Bibliografie

J. H. Nicolas: Synthese dogmatique, Friburg 1991
C. Rocchetta et cet.: Corso di teologia sistematica, Bologna 1987
K. Baker: Fundamentals of Catolicism I-III, Ignatius Press San Francisco 1985
L. Ott: Grundriss der katholische Dogmatik, Herder Verlag 1981
J. Auer-J. Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik I-VIII, Regensburg 1972
Handbuch der Dogmengeschichte, Herder Verlag 1971
Wincenty Granat: K člověku a Bohu v Kristu (1-5), Řím 1981-6
El Misterio Cristiano (Colección-16 volum.), Herder Barcelona 1980
Historia Salutis, BAC Madrid
Patres Societatis Iesu in Hispania professores: Sacrae theologiae summa, Madrid 1962-64 (II-IV)
S.Thomae Aquinatis Summa thelogica (Pars prima et tertia)
Enchiridion symbolorum, editio XXXIII, Herder 1965

O B S A H

Díl první: Stvořitelský čin Boží ... 3

I. kapitola: Počátek neboli stvoření světa ... 3

§ 1. Skutečnost stvoření Božího ... 3
1. Dogma a jeho protiklady v učení heretiků ... 3
2. Důkaz z Písma a tradice ... 3
3. Stvoření a rozum ... 4

§ 2. Svět je dílem Boží moudrosti ... 4

§ 3. Motiv a účel Božího stvoření ... 4
1. Motiv ... 4
2. Účel ... 5

§ 4. Trojice a stvoření ... 6

§ 5. Svoboda stvořitelského činu Božího ... 6
1. Libertas contradictionis ... 6
2. Libertas specificationis ... 7
3. V Bohu není libertas contarietatis ... 7

§ 6. Časnost světa ... 7
1. Dogma o časném začátku světa ... 7
2. Kontroverze o možnosti věčného stvoření ... 8

§ 7. Nesdělitelnost stvořitelské moci ... 9
1. Stvořitelská moc jako potentia incommunicata ... 9
2. Stvořitelská moc jako potentia incommunicabilis ... 9

II. kapitola: Trvání nebo udržování a řízení světa ... 10

§ 8. Udržování světa ... 10
1. Dogma ... 10
2. Důkaz z pramenů víry ... 10
3. Svoboda anihilace ... 10

§ 9. Boží spolupůsobení ... 11
1. Fakt božského spolupůsobení ... 11
2. Božské spolupůsobení a hřích ... 11
3. Způsob, jakým spolupůsobí causa prima spolu cum causis secundis ... 11

§ 10. Boží prozřetelnost a řízení světa ... 12
1. Pojem a skutečnost Boží prozřetelnosti ... 12
2. Rozdělení Boží prozřetelnosti ... 13
3. Vlastnosti Boží prozřetelnosti ... 13

Díl druhý: Stvořitelské dílo Boží ... 14

I. kapitola: Zjevené učení o hmotných věcech neboli křesťanská kosmologie ... 14

§ 11. Biblický hexameron ... 14
1. Všeobecné zásady ... 14
2. Rozhodnutí biblické komise ... 14
3. Výklad díla šestidení ... 15

§ 12. Vývojové učení ve světle Zjevení ... 15

II. kapitola: Zjevené učení o člověku neboli křesťanská antropologie ... 16

I. Přirozenost člověka ... 16

§ 13. Původ prvního lidského páru a jednota lidského pokolení ... 16
1. Původ prvního člověka ... 16
2. Jednota lidského pokolení ... 17

§ 14. Bytostné složky lidské přirozenosti ... 18
1. Dvě složky lidské přirozenosti ... 18

2. Vztah duše a těla ... 19
3. Individualita a nesmrtelnost duše ... 19
§ 15. Původ jednotlivé lidské duše ... 20
1. Praeexistencianismus ... 20
2. Emanatismus ... 20
3. Generatianismus ... 21
4. Kreatianismus ... 21
5. Časový okamžik stvoření a vlití duše ... 21
II. Povznesení člověka do nadpřirozena ... 22
§ 16. Pojem nadpřirozena ... 22
1. Vysvětlení pojmu ... 22
2. Rozdělení ... 22
§ 17. Vztah přirozena k nadpřirozenu ... 22
1. Schopnost přirozena přijímat nadpřirozené ... 22
2. Organické spojení přirozena a nadpřirozena ... 23
3. Přirozený a nadpřirozený cíl člověka ... 23
§ 18. Nadpřirozené dary prvního člověka ... 23
1. Posvěcující milost ... 23
2. Dary neporušenosti ... 24
3. Dary prvotního stavu jako dary dědičné ... 25
§ 19. Různé stavy lidské přirozenosti ... 26
1. Skutečné stavy ... 26
2. Stavy jen možné ... 26
III. Člověkova ztráta nadpřirozena ... 26
§ 20. Osobní hřích prarodičů čili hřích prvotní ... 26
1. Hříšný čin ... 26
2. Následky hříchu ... 27
§ 21. Existence dědičného hříchu ... 27
1. Věroučné omyly ... 27
2. Učení církve ... 28
3. Důkaz z pramenů víry ... 28
4. Dogma a rozum ... 29
§ 22. Podstata dědičného hříchu ... 30
1. Mylná chápání ... 30
2. Pozitivní řešení ... 30
§ 23. Přenášení dědičného hříchu ... 31
§ 24. Následky dědičného hříchu ... 32
1. Ztráta nadpřirozeného charakteru ... 32
2. Porušení přirozenosti ... 32
§ 25. Úděl dětí umírajících v dědičném hříchu ... 33
III. kapitola: Zjevené učení o andělech neboli křesťanská angeologie ... 34
§ 26. Existence, původ a počet andělů ... 34
1. Existence a původ andělů ... 34
2. Počet andělů ... 34
§ 27. Přirozenost andělů ... 35
1. Nehmotnost andělské přirozenosti ... 35
2. Přirozená nesmrtelnost andělů ... 36
3. Rozum, vůle a moc andělů ... 36
§ 28. Nadpřirozená povýšení a zkouška andělů ... 36
1. Povýšení do stavu milosti ... 36
2. Zkouška andělů ... 37
§ 29. Pád do hříchu ... 37
§ 30. Působení dobrých andělů ... 38
1. Vztah k Bohu ... 38

2. Vztah k lidem 39
3. Úcta andělů 39
§ 31. Působnost zlých andělů 39
1. Ďáblovo panství nad lidmi 39
2. Způsoby, kterými ďábel uplatňuje svoje panství 40
Bibliografie 40

DOGMATIKA III. díl

DE DEO CREATORE (O Bohu Stvořiteli)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
Olomouc 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

III. díl

DE DEO CREATORE

O Bohu Stvořiteli

OLOMOUC 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

IV. díl

DE DEO REDEMPTORE

O Bohu Vykupiteli

1993

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

PRVNÍ DÍL
NAUKA O OSOBĚ VYKUPITELE

§ 1. Historická existence Ježíše Krista

Radikální kritika evangelií liberální protestantské teologie vedla posléze k popření Ježíšovy historické existence Bruno Bauerem, Albertem Kalthoffem, Arthurem Drewsem a j.

Ježíšova historická existence je bezpečně dokázána nejen křesťanskými, nýbrž i nekřesťanskými spisovateli, u nichž je předem vyloučeno podezření z falšování.

1. Pohanští spisovatelé

a) Tacitus podává ve svých Análech (kolem roku 116) zprávu o hrozném pronásledování křesťanů v Římě za císaře Nerona a o zakladateli křesťanského náboženství činí tuto poznámku: „Původce tohoto (tj. křesťanského) jména, Kristus, byl za císaře Tiberia zemským správcem Pontiem Pilátem popraven." (Auctur nominis eius Christus Tiberio imperante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat, Annales XV 44.)

b) Suetonius píše (kolem roku 120), že císař Claudius vyhnal z Říma židy, kteří z popudu jakéhosi Chresta působili stálé nepokoje: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuentes Roma expulit. (Vita Claudii 25,4.) Základem této zkomolené zprávy je historické jádro, že v římské židovské obci došlo k velké roztržce pro stanovisko ke Kristu. Srv. Skutky 18,2.

c) Plinius mladší, místodržitel v Bithynii, píše (111-113) ve svém listu císaři Trajánovi, že křesťané „určitého dne před svítáním se scházejí a Kristu, jakožto Bohu, zpívají chvalozpěv" (stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere). Ep. X 96.

d) Syr Mara Bar Serapion, přívrženec stoické filozofie, píše svému synu Serapionovi o Ježíši: „Nebo co měli Židé z popravy svého moudrého krále? Vždyť od té doby jim byla odňata říše... Židé byli pobiti a byvše vyhnáni ze své říše, žijí všude rozptýleni... Moudrý král není mrtev: (žije) v zákonech, které dal." Tento list byl psán po roce 70; terminus ad quem je však nejistý (2-4. stol.)

2. Židovští spisovatelé

a) Židovský spisovatel Flavius Josephus připomíná ve svých „Antiquitates" (dokončených v letech 93-94), že velekněz Ananus „Jakuba, bratra Ježíše, který se nazývá Kristus, a některé jiné obžaloval z přestoupení zákona a dal je ukamenovat." (Ant. XX 9,1.) Ještě zřetelnější je jiné místo, o jehož pravosti se však velmi pochybuje: „V této době vystoupil Ježíš, moudrý muž, může-li vůbec být nazván člověkem; neboť konal nápadné činy, byl učitelem lidí, kteří radostně přijímali pravdu; a přilákal mnohé Židy a také mnohé z hellénského národa k sobě. Tento (člověk) byl Kristus (ho Christos hutos én). A když na základě žaloby předních mužů byl za Piláta potrestán smrtí kříže, ti, kteří jej dříve milovali, neupustili od něho; neboť se jim třetího dne zjevil, opět živý, jak Boží proroci o něm pedpověděli toto i mnoho jiných podivuhodných věcí. Do dneška nezaniklo pokolení křesťanů, kteří

mají od něho jméno" (Ant. XVIII 3,3). Jak se zdá, je základem tohoto místa pravé jádro, které však z křesťanské strany bylo přepracováno.

Staroslověnský překlad bible „De bello Judaico" obsahuje částečně podobné svědectví o Kristu; v řeckém a latinském překladu však chybí. Zdá se, že jde o pozdější legendární dodatek. Pochybná je na tomto dodatku vybudovaná teorie Roberta Eislera, že Ježíš byl vůdcem národního revolučního hnutí a jako takový byl popraven římskou státní mocí.

b) Také příležitostné připomínky Ježíšovy osoby v talmudu předpokládají jeho historickou existenci. Židovství sice ošklivě zohavilo Kristův obraz tím, že jej vydávalo za syna cizoložnice, za svůdce a zakladatele bezbožné sekty, avšak o jeho historičnosti nikdy nepochybovalo. Srv. traktát talmudu Bab. Sanhedrin fol 43a; 67a; Justin, Dial 17,108.

1. část
DVĚ PŘIROZENOSTI V KRISTU A ZPŮSOB JEJICH SPOJENÍ

I. kapitola
Pravé božství Kristovo

§ 2. Dogma o pravém božství Kristově a jeho odpůrci

1. Dogma

Ježíš Kristus je pravý Bůh a skutečný Syn Boží. (De fide.)

Víra církve v Božství a Boží Synovství Ježíše Krista je vyjádřeno ve všech vyznáních víry. Srv. Symbolum Quicumque: Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quis Dominus noster Iesus Christus Dei Filius, Deus et homo est. Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia Matris in saeculo natus, perfectus Deus, perfectus homo. D 40; Srv. D 54,86,148,214,290. Toto dogma praví, že Ježíš Kristus má nekonečnou Božskou přirozenost se všemi nekonečnými dokonalostmi na základě věčného plození z Boha Otce. Deklarace Kongr. pro nauku víry (21. 2. 1972). Dnešní kristologie: ascendenční, desdendenční (W. Kasper), procesuální (nepřijatelná).

2. Bludařské protiklady

Pravé Kristovo Božství bylo v křesťanském starověku popíráno Cerinthem, ebionity, dynamickými čili adoptianskými monarchiány a ariány; v novověku pak bylo popíráno sociniány a racionalisty osvícenské doby, jakož i moderní liberální teologií.

Na rozdíl od staršího racionalismu podržela moderní liberální teologie biblické výrazy „Bůh" a „Boží Syn" pro Krista, avšak vykládala je v racionalistickém smyslu. Podle toho je Kristus Božím Synem nikoliv v metafyzickém,nýbrž pouze v etickém smyslu, protože v něm bylo jedinečným způsobem vyvinuto vědomí, že Bůh je naším Otcem. Kristus je Vykupitelem světa, protože jedinečné Boží poznání, které sám

zažil, sdělil lidem a zjevil Boha jako dobrotivého Otce. Protože Kristus není pravým Bohem, není také objektem, nýbrž subjektem náboženství. Harnack prohlašuje: „Nikoliv Syn, nýbrž pouze Otec patří do evangelia, jak je Ježíš hlásal... Věta: Já jsem Syn Boží, nebyla od samého Krista vložena do jeho evangelia a kdo tuto větu řadí k ostatním větám, přidává tím něco k evangeliu" (Wesen des Christentums, 91).

Náboženssko-historický směr uvnitř liberální teologie připouští, že predikáty Bůh a Boží Syn v Písmu nutno chápat v jejich vlastním významu. Vykládá je působením náboženských představ pohanských (apotheosa).

Následkem liberální teologie uznal i modernismus (A. Loisy) Kristovo Božství. Rozlišuje mezi Kristem historickým, který je pouhým člověkem, a Kristem víry, kterého křesťanská zbožnost idealizovala a vlivem pohanských představ povýšila na Božskou bytost. Srv. D 2027-31.

§ 3. Svědectví Starého zákona

Starý zákon obsahuje pouze náznaky pravého Božství a Božího Synovství budoucího Mesiáše.

Mesiánská proroctví líčí Vykupitele jako proroka (Dt 18,15.18), jako kněze (Žl 109,4), jako pastýře (Ez 34,23), jako krále a vládce (Žl 2,44; 109; Zach 9,9), jako trpícího služebníka Božího (Iz 53) a označuje jej jako Syna Božího: „Jahve pravil ke mně: Ty jsi můj Syn, já jsem tě dnes zplodil" (Žl 2,7; srv. 109,3). Byl-li titul „Syn Boží" chápán v strnulém monoteismu starozákonnímjen metaforicky a eticky, smí tím být ve světle novozákonního zjevení vyjádřeno věčné plození Syna z Otce (srv. Žid 1,5).

Na Božskou důstojnost Mesiáše poukazují označení Emmanuel = Bůh s námi (Iz 7,14; 8,8), divotvorný rádce, silný Bůh, Otec na věky, kníže pokoje (Iz 9,6). Budoucímu Mesiáši je přiřčen atribut věčnosti, přičemž však nutno uvážit, že biblický výraz věčnost často označuje pouze delší časový úsek. Srv. Mich 5,2: „V pradávnu, v dnech věčných východ jeho" (a diebus aeternitatis). Dan 7,14: „Jeho vláda byla vláda věčná, která nesměla pominout, a jeho království bylo takové, že nesmělo být zničeno."

§ 4. Svědectví synoptických evangelií

A. Svědectví nebeského Otce

Při Ježíšově křtu v Jordánu zazněl hlas s nebe, který pravil: „Toto je můj milovaný Syn, v němž jsem nalezl zalíbení" (Mt 3,17; Mk 1,11; Lk 3,22; srv. Jan 1,34). Při proměnění na hoře Tábor promluvil hlas z oblaku: „Toto je můj milovaný Syn, v němž jsem nalezl zalíbení, toho poslouchejte!" (Mt 17,5; Mk 9,7; Lk 9,35; srv. 2 Petr 1,17).

Kristus byl při křtu svým nebeským Otcem uveden ve svůj mesiášský úřad a slavnostním zjevením byl před Janem prohlášen za Božího Syna. Při proměnění na hoře Tábor bylo toto svědectví opakováno před nejpřednějšími apoštoly. Název „Boží Syn" v jednotném čísle je v Novém Zákoně užíván pouze o Kristu. Biblický výraz „milovaný Syn" je totožný s „jediný Syn" (srv. Gen 22,2,12.16; Mk 12,6). Pro Jana a učedníky bylo svědectví nebeského Otce sotva něčím větším než Božským potvrzením Ježíšovy mesiášské hodnosti (Syn Boží = Mesiáš), protože ještě nebyli

přístupni myšlence podstatného Božího Synovství. Prvotní církev však v tom spatřovala Božské potvrzení podstatného Božího Synovství, v které věřila (srv. Jan 1,34).

B. Ježíšovo svědectví o sobě

1. Vznešenost nade všemi tvory

Ježíš ví, že je povznesen nade všechny tvory, lidi a anděly.

Převyšuje proroky a krále Starého zákona, Jonáše a Šalamouna (Mt 12,41; Lk 11,31), Mojžíše a Eliáše (Mt 17,3; Mk 9,4; Lk 9,30), Davida, jenž jej pokládá za svého pána (Mt 22,43 n; Mk 12,36; Lk 20,42 n). Je tak veliký, že nejmenší v Božím království, jím založeném, je větší než Jan Křtitel, který byl největší mezi dosud narozenými (Mt 11,11; Lk 7,28).

Andělé jsou jeho služebníky. Andělé přicházejí a slouží mu (Mt 4,11; Mk 1,13; Lk 4,13); stačí pouze prosit Otce a on mu pošle víc než dvanáct pluků andělů (Mt 26,53). Andělé jej budou provázet při jeho (druhém) příchodu (Mt 16,27; Mk 8,38; Lk 9,26; Mt 25,31); pošle je, aby shromáždili hříšníky a spravedlivé k soudu (Mt 13,41; 24,31; Mk 13,27). Jako Syn (Boží) je postaven nad lidi a anděly (Mt 24,36; Mk 13,32).

2. Rovnoprávnost s Bohem

Ježíš praví o sobě to, co se ve Starém zákoně praví o Jahvovi, a tím se staví naroveň Bohu.

Jako Jahve, i on posílá proroky, mudrce a zákoníky (Mt 23,34; Lk 11,49); a dává jim zaslíbení své moci (Lk 21,15; srv. Ex 4,15). Jako Jahve, i on je pánem starozákonních ustanovení: z vlastní dokonalé pravomoci doplňuje a mění starozákonní ustanovení (Mt 5,21n); je také pánem soboty (Mt 12,8; Mk 2,28; Lk 6,5). Jako Jahve, i on uzavírá smlouvu s lidmi (Mt 26,28; Mk 14,24; Lk 22,20). Jako Izrael je Jahvovou obcí, jsou (Kristovi) učedníci jeho obcí (Mt 16,18).

3. Božské požadavky

Ježíš klade na své učedníky požadavky, které může klást pouze Bůh na lidi, požadavek víry v jeho osobu a požadavek nejvyššího stupně lásky.

Kárá nedostatek víry v Izraeli a chválí u pohanů ochotu k víře (Mt 8,10-12; 15,28), odměňuje víru (Mt 8,13; 9,2,22.29; 15,28; Mk 10,52; Lk 7,50; 17,19) a varuje před malou vírou (Mt 16,8; 17,20; 21,21; Mk 4,40). Ježíšův požadavek víry se vztahuje na jeho vlastní osobu; on sám chce být obsahem a předmětem víry. Srv. Lk 9,26: „Kdo se však stydí za mne a za moje slova, za toho se také Syn člověka bude stydět, až přijde ve slávě své i Otcově i svatých andělů." Mt 11,6: „Blahoslavený, komu nejsem kamenem úrazu."

Ježíš vyžaduje od svých učedníků lásku, která přesahuje každou lásku k stvořeným věcem. Mt 10,37: „Kdo miluje otce nebo matku více nežli mne, není mě hoden; kdo miluje syna nebo dceru více nežli mne, není mě hoden." Jde tak daleko, že žádá i ztrátu života pro něho. Mt 10,39; Lk 17,33: „Kdo bude chtít zachovat svůj život, ztratí ho, kdo však ztratí svůj život pro mne, zachová ho."

Ježíš přijímá náboženskou úctu tím, že si nechá prokazovat úctu pokleknutím (proskynesis), která podle židovského i křesťanského pojetí (srv. Est 13,12n; Skutky 10,26; Apok 19,10; 22,9) náleží pouze Bohu. Srv. Mt 15,25; 8,2; 9,18; 14,33; 28,9.17).

4. Ježíšovo vědomí moci

Ježíš je naplněn vědomím nadlidské moci. Srv. Mt 28,18: „Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi."

Užívá moci, v něm ustavičně přebývající, k četným zázrakům a dává také svým učedníkům moc, aby v jeho jménu, tj. z jeho pověření a z jeho moci činili zázraky (Mt 10,1.8; Mk 3,15; 6,7; Lk 9,1; 10,17).

Ježíš vyžaduje pro sebe také moc odpouštět hříchy, které přísluší pouze Bohu (Mt 9,2; Mk 2,5; Lk 5,20; 7,48) a dokazuje zázrakem svůj nárok na moc (Mt 9,6). Přenáší plnou moc odpouštět hříchy i na své apoštoly (Mt 16,19; 18,18; Jan 20,23). V odevzdání svého života spatřuje dostatečný smírný prostředek k odpuštění hříchů celého světa (Mt 20,28; 26,28).

Ježíš se považuje za soudce světa, který podle učení Starého zákona bude Jahve vykonávat osobně (srv. Žl 49,1-6; 95,12; 97,9; Zach 14,5). Mt 16,27: „Syn člověka odplatí každému podle jeho jednání." Soud se bude vztahovat na každé zbytečné slovo (Mt 25,46). Jeho rozsudek je konečný a je ihned vykonán. Mt 25,46: „A tito půjdou do věčného trápení, spravedliví však do věčného života." Výkon úřadu soudce světa předpokládá nadlidské vědění a moc.

5. Ježíšovo vědomí Božího Synovství

a) Výroky o Božím Synovství všeobecně

Ježíš jasně rozlišuje své Boží Synovství od (Božího) synovství svých učedníků. Mluví-li o svém poměru k nebeskému Otci, praví: „Můj Otec," mluví-li o poměru svých učedníků k nebeskému Otci, praví: „Váš Otec," případně „Tvůj Otec." V žádném případě se však s nimi nespojuje formulací „Náš Otec" ani v těch výrocích, v nichž mluví současně o sobě i o svých učednících. Srv. Mt 25,34; 26,29; Lk 2,49; 24,49; Jan 20,17. „Otče náš" není jeho vlastní modlitbou, nýbrž modlitbou jeho učedníků (Mt 6,9).

b) První Ježíšovo zjevení Božího Synovství v chrámě

První nám známé zjevení Ježíšova jedinečného vědomí Božího Synovství se událo při nalezení dvanáctiletého Ježíše v chrámě. Na vyčítavou otázku matky: „Dítě, proč jsi nám to udělal? Hleď, tvůj otec i já s bolestí jsme tě hledali," Ježíš odpovídá: „Proč jste mně hledali? Což jste nevěděli, že já musím být v tom, co je mého Otce?" (Lk 2,49).

Zatímco matka uplatňuje svá mateřská práva, odvolává se Ježíš na svůj Synovský poměr k nebeskému Otci a na vyšší povinnosti z toho plynoucí. Jeho lidsky synovský poměr musí ustoupit před jeho božsky synovským poměrem. Antiteze vyžaduje, aby poslední bylo chápáno právě tak ve fyzickém smyslu jako první.

c) Tzv. „janovské místo" u synoptiků

Nejhlubší pohled do Ježíšova vědomí Božího synovství a jeho poměru k Otci podává uvnitř synoptického Ježíšova svědectví o sobě tzv. „janovské" místo Mt 11,27 (Lk 10,22): „Všechno je mi odevzdáno od mého Otce. A nikdo nezná Syna, jenom

Otec, ani Otce nezná nikdo, jenom Syn a ten, komu to chce Syn zjevit." Všechny pokusy prohlásit toto místo nepravým zcela nebo částečně, ztroskotaly na pevném svědectví rukopisném a patristickém (Iustin, Ireneus, Tertullián).

Ježíš je si vědom, že přijal od Otce plnost zjevené pravdy a plnost Božské moci k provedení svého poslání (1. část). Ukazuje se již tím Ježíš jako vysoce povznesený nad všechny proroky Starého zákona, zjevuje se zcela jedinečnost jeho podstaty v líčení jeho poměru k Bohu Otci (2. část). Slovy: „Nikdo nezná Syna, jenom Otec," praví Ježíš, že jeho podstata je obsahově tak bohatá, že ji může prozkoumat pouze nekonečné Otcovo poznání. Slovy „Ani Otce nezná nikdo, jenom Syn," praví Ježíš, že jeho poznání je tak dokonalé, že samo je stavu pochopit nezměrnou Otcovu Božskou podstatu. Ježíš tím staví své poznání na roveň Božskému poznání. Zjevením Syna mohou také ostatní dospět k poznání Otce (3. část). Přitom není Syn vázán Božím příkazem jako obyčejný vyslanec Boha, nýbrž sděluje ze svého poznání, komu chce jako zvěstovatel (hlasatel) Božské zjevené pravdy, je stejnorodý s Otcem. Toto místo nachází dostatečné vysvětlení pouze za předpokladu, že Ježíš má Božskou podstatu společnou s Otcem.

d) Ježíšovo vyznání mesiášství a Božího synovství před Veleradou

Naposled dosvědčil Ježíš slavnostně své mesiášství a Boží Synovství před veleradou, nejvyšším židovským soudním dvorem. Na otázku předsedajícího velekněze Kaifáše: „Beru tě pod přísahu při živém Bohu, abys nám řekl, zdali jsi Mesiáš, syn Boží" (Mt 26,63), odpověděl Ježíš jasně a určitě: „Ty jsi řekl" (Mt 26,64), „Ano, jsem" (Mk 14,62).

Že se těmito slovy nechtěl Ježíš označit za čistě lidského mesiáše v židovsko-teokratickém smyslu, dokazují slova, která připojil: „Ale říkám vám: Od této chvíle uzříte Syna člověka, jak sedí po pravici Všemohoucího a jak přichází v nebeských oblacích." (srv. Žl 109,1; Dan 7,13). Členové velerady spatřovali v Ježíšově doznání rouhání hodné smrti. To však podle všeobecně platného židovského názoru nespočívalo v pouhém přisvojení titulu Mesiáše, nýbrž jedině v tom, že tvor se činí rovným Bohu. Jan 19,7.

e) Podobenství o zlých vinařích

Z Ježíšových svědectví o sobě padá světlo na podobenství o zlých vinařích, v němž Ježíš tváří v tvář nastávající smrti s jasným vztahem k své osobě praví: „Měl (pán vinice) ještě jednoho: svého milovaného syna. Toho k nim poslal naposled; myslel si: Na mého syna budou mít ohled. Ale vinaři si mezi sebou řekli: To je dědic. Pojďte, zabijme ho, a dědictví bude naše! A popadli ho, zabili a vyhodili ven z vinice" (Mk 12,6-8).

Zatímco starozákonní proroci zaujímají v tomto podobenství místo služebníků, vystupuje Ježíš jako jediný, milovaný syn pána vinice a jako jediný oprávněný dědic. V tom spočívá jasný poukaz na Ježíšovo pravé Boží synovství.

Ježíšovo svědectví o sobě je podepřeno a posíleno zázraky a proroctvími, svatostí jeho života a vznešeností jeho učení, jakož i skutečností, že za své svědectví šel i na smrt.

§ 5. Svědectví Janova evangelia

A. Svědectví evangelisty

Janovo evangelium je napsáno, jak sám evangelista ujišťuje, aby dokázal Ježíšovu mesianitu a Boží synovství: „Tato (znamení) však jsou zaznamenána, abyste věřili, že Ježíš je Mesiáš, Syn Boží, a abyste vírou měli život v jeho jménu" (Jan 20,31).

Že měl Jan na mysli pravé synovství Boží, vysvítá nepochybně z prologu, kde je vyložen význam Ježíšovy osobnosti a díla. Prolog začíná líčením Slova, které existuje od věčnosti, je samostatnou osobou vedle Boha a samo je Bohem, skrze něhož se staly neobyčejné věci, které je pramenem věčného života a svým zjevením duchovně osvěcuje lidi. Logos je v synovském vztahu k Bohu. Je označováno jako „od Otce jednorozený Syn" (monogenés para patros 1,14) a jako „jednorozený Bůh" (monogenés Theos 1,18). Od věčnosti existující Logos přišel na svět tím, že se stal tělem (1,14), aby lidstvu přinesl milost a pravdu. Slovo tělem učiněné je identické s historickým Ježíšem Kristem.

V pozdější reflexi opakuje evangelista Ježíšovo označení jakožto „jednorozený Syn Boží" (ho monogenés hios tú Theú; 3,16,18).

B. Ježíšovo svědectví o sobě u sv. Jana

1. Boží synovství Ježíšovo

Ještě častěji než v synoptických evangeliích označuje Ježíš v Janově evangeliu Boha za svého Otce a sebe za Syna. Výslovně rozlišuje své Boží synovství od Božího synovství svých učedníků. 20,17: „Jdi k svým bratřím a oznam jim: Vystupuji k svému Otci a vašemu Otci, k svému Bohu a k vašemu Bohu."

2. Praeexistence u Boha

Ježíš dosvědčuje, že byl poslán od Otce (5,23.37; 6,38-44; 7,28-33), že přišel „z nebe" (3,13; 6,38.51) nebo „seshora" (8,23; srv. 3,31), že vyšel od Boha nebo od Otce (8,42; 16,27). Ježíš tím vyjadřuje svou praeexistenci u Boha. Protože svůj poměr k Bohu určuje jako synovství, lze předpokládat, že jeho praeexistence je od věčnosti.

3. Synovo bohorovné postavení

a) V souvislosti s uzdravením nemocného člověka 38 let (5,1 n) zjevuje Kristus zvláště důrazně své božství a Boží synovství (5,17-30). Výtku, že znesvětil sobotu, odmítá s odůvodněním: „Můj Otec je až dosud činný, i já jsem činný." Ježíš si tím činí nárok na rovnost své činnosti s činností Otcovou. Jako sobotní klid nebrání Bohu vykonávat svou činnost správy a řízení světa, tak také jemu (Ježíši) nebrání sobotní klid v tom, aby zázračně uzdravoval. Farizeové viděli v Ježíšově slově vyjádřenou rovnost s Bohem a pravé Boží synovství: „To byl další důvod, proč se Židé snažili připravit ho o život: nejen, že rušil sobotu, ale také, že nazýval Boha svým vlastním Otcem a stavěl se tak na roveň Bohu" (18).

Dále rozvádí Ježíš blíže myšlenku, že jeho jednání je ve všem stejné s Otcovým jednáním. Přisvojuje si Božské funkce dárce života z mrtvých (zoopoiein ve smyslu duchovního, nadpřirozeného sdělení života) a souzení (krinein ve smyslu výkonu soudcovského úřadu při soudu světa; 21-22) a vyžaduje pro sebe božskou čest, která přísluší Otci a víru v jeho slovo (23-24). Tato víra je subjektivní podmínkou sdělení věčného života a uchránění před zavržením při soudu. Během řeči se Kristus označuje

jakožto „Syn Boží" (ho hios tú Theu; 25). V souvislosti se zjevením rovnosti s Bohem může tento titul označovat pouze pravé Boží synovství.

b) Podobným způsobem zjevuje Ježíš svou rovnost s Bohem u příležitosti roztržky se židy při slavnosti posvěcení chrámu (10,22-39). Ježíš praví o svém vztahu k Otci: „Já a Otec jedno jsme" (30). Podle souvislosti nejde zde pouze o morální jednotu mezi Ježíšem a Otcem, nýbrž o fyzickou jednotu a to o jednotu podstaty, nikoliv osoby (hen, nikoliv heis). V tomto smyslu také chápali Ježíšovi protivníci jeho slova. Obvinili jej z rouhání: „Pro dobrý skutek tě nechceme kamenovat, ale pro rouhání; ty jsi jen člověk a děláš ze sebe Boha" (33).

Ježíš odmítá obvinění, že se rouhá a žádá víru s poukazem na svědectví Otcovo, obsažené v zázracích: „... věřte těm skutkům, abyste poznali a i nadále poznávali, že Otec je ve mně a já v Otci." (38)

c) V řeči na rozloučenou Ježíš blíže vykládá myšlenku vzájemného pronikání mezi ním a Otcem (perichorese, circumincessio). Srv. 14,9-11.

Ve velekněžské modlitbě prosí Ježíš o jednotu apoštolů a věřících, jejímž vzorem je jeho jednota podstaty s Otcem (17,11.21).

4. Boží vlastnosti a požadavky

Ježíš si přikládá božské vlastnosti a činnosti: věčnost (8,58: „Dříve než byl Abrahám, já jsem;" srv. 17,5.24), úplné poznání Otce (7,29; 8,55; 10,14), stejnou moc a působnost s Otcem (5,17 n), moc odpouštět hříchy (8,11), kterou také přenáší na jiné (20,23), úřad soudce světa (5,22.27), Božská úcta (5,23). Označuje se jako světlo světa (8,12), jako cesta, pravda a život (14,6).

Ježíš klade božské požadavky tím, že žádá víru ve svou osobu (14,1: „Věřte v Boha, věřte i ve mne!" Srv. 5,24; 6,40.47; 8,51; 11,25) a lásku k sobě, která se projevuje zachováváním jeho přikázání (14,15.21.23). Za odměnu slibuje Otcovu a svoji lásku, zjevení sebe sama a přebývání obou v duši, milující Krista: „... přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek" (14,23). Přebývání je výhradním právem Boha. Vybízí své učedníky, aby se v jeho jménu modlili k Otci a k němu (tj. Synu) a přislibuje jim vyslyšení (14,13; 16,23).

Slavnostní vyznání božství apoštolem Tomáše: „Můj Pán a můj Bůh!" (20,28) přijímá vzkříšený Spasitel jako výraz jím požadované víry. Srv. D 224.

5. Svědectví skutků

K Ježíšovu slovnímu svědectví přistupuje svědectví skutků čili zázraků. Podle pojetí čtvrtého evangelisty jsou zázraky znamení, která zjevují v Ježíši přebývající božskou „slávu", tj. božskou moc a vznešenost a tím jeho božskou podstatu. Srv. 2,11; 11,40. Ježíš se často odvolával na svědectví svých skutků a stavěl je jako motiv víry. 10,25: „Skutky, které konám ve jménu svého Otce, vydávají o mně svědectví." Srv. 5,36; 10,37; 14,11; 15,24.

Dodatek: <u>Svědectví ostatních Janových listů</u>

Svědectví Janova evangelia je posíleno svědectvím ostatních Janových listů. Zvláště nutno vyzdvihnout 1 Jan 5,20: „Víme také, že Boží Syn přišel a dal nám pochopení, abychom poznávali Pravého. My jsme v tom Pravém skrze jeho Syna Ježíše Krista. On je pravý Bůh a věčný život." Že se poslední slova vztahují na Ježíše Krista, vysvítá z těchto důvodů:

a) Zájmeno „on" poukazuje na následující pojem, tedy na Ježíše Krista.
b) Vztah k „pravému", tj. Bohu Otci, by byl tautologií, nakupením slov téhož významu.
c) Výrok „Ježíš Kristus je věčný život" je čistě janovský. Srv. 1 Jan 1,2; 5,11; Jan 1,4; 11,25; 14,6.
   Vztahuje-li se však druhý výrok na Krista, pak také první.
d) Vyznání božství Ježíše Krista je v plném souladu s evangeliem. Srv. Jan 1,1,18; 20,28.

Další významné výroky o Kristově osobě a díle jsou na těchto místech: 1 Jan 1,1-3.7b; 2,1; 4,9; 5,5-13; 2 Jan 3.7.9; Zjev 1,5-7.17; 5,12-14; 19,13 (ho Logos tú Theú); 22,12.

§ 6. Svědectví Pavlových listů

1. Fil 2,5-11

Nejpřesnější představu pavlovské kristologie skýtá dogmaticky významné místo Fil 2,5-11: „Mějte v sobě to smýšlení, jaké měl Kristus Ježíš: Ačkoliv má božskou přirozenost, nic nelpěl na své vznešenosti, že je rovný Bohu, nýbrž sám sebe se zřekl, vzal na sebe přirozenost služebníka a stal se jako jeden z lidí. Navenek byl jako každý jiný člověk, ponížil se a byl poslušný až k smrti a to k smrti na kříži. Proto také ho Bůh povýšil a dal mu jméno nad každé jiné jméno, takže při Ježíšovu jménu musí pokleknout každé koleno na nebi, na zemi i v podsvětí, a každý jazyk musí k slávě Boha Otce vyznat: Ježíš Kristus je Pán."

Apoštol rozlišuje v tomto textu tři rozdílné druhy Kristova života:

a) Nejprve měl božskou přirozenost (en morfé Theú hyparchon)
b) Potom vzal na sebe přirozenost služebníka (morfén dúlú labón)
c) naposled byl Bohem na základě své poslušnosti v utrpení povýšen nad všechny stvořené věci (kai ho Theos auton hyperypsozen)

Výraz morfé byl staršími vykladateli namnoze chápán ve smyslu aristotelském: morfé - usía (podstata), ale z nefilozofického způsobu vyjadřování apoštola Pavla vyrozumíváme spíše vnější zjev, který dává poznat podstatu věci. O božské přirozenosti ve vlastním smyslu nemůže zde sice být řeč, tento výraz je však dán výrazem „přirozenost služebníka". Boží přirozenost splývá s Božskou slávou a vznešenosti (doxa) příslušející Božské podstatě, jimiž (tj. slávou a vznešeností) se Bůh zjevuje lidem. Výrok „v božské přirozenosti jsoucí" předpokládá vlastnictví božské podstaty.

Výraz harpagmos, který se v celém Písmu sv. vyskytuje pouze na tomto místě, označuje v mimobiblické literatuře nejenom činnost harpazein (loupit, ukořistit, uchvátit, na sebe strhnout), nýbrž stejně jako harpazein značí to, co je předmětem: harpagma = lup (res rapta et res rapienda), kořist, věc, kterou lze uchvátit a využít ve svůj prospěch, uchvácený statek, využitá příležitost, šťastný nález, zisk. Přitom se vždy předpokládá, že dotyčný původně nevlastnil uchvácený statek, nýbrž že si jej teprve přivlastnil nebo že má možnost si jej přivlastnit. Srv. Eusebius, Hist. eccl. VIII 12,2; Vita Constantini II 31; In Luc 6,20 (PG 24,537 C); Cyril Alex., De adoratione 1,25 (PG 68,172 C). Výraz to einai isa Theo označuje v souvislosti nikoliv bohorovné bytí, vlastní Božímu Synu od přirozenosti, nýbrž bohorovné jednání. Smysl verše 6b je tento: Ježíš nepomýšlel na to, aby si činil nárok na bohorovné jednání, spíše se ve všem podřídil Otci (srv. Jan 14,28). Z jazykových důvodů nutno odmítnout vysvětlení

podané většinou Otců: Kristus nemusel považovat bohorovnost ve smyslu rovnosti podstaty za uloupenou věc, protože ji od přirozenosti vlastnil.

Kenoze (zbavení se, zcizení) spočívá ve zřeknutí se božské slávy a velebnosti, nikoliv však vzdání se božské podstaty nebo božských vlastností. Záměna božské podoby za podobu služebníka se stala ve vtělení. Kristus, který ve své „předlidské" existenci byl „Bohem v podobě Boha", stal se vtělením „Boha v podobě služebníka" (F. Tillmann).

V odměnu za jeho další ponižování sebe během pozemského života, jeho poslušnost až k smrti na kříži, povýšil jej Bůh v jeho lidské přirozenosti nad všechny stvořené bytosti tím, že mu propůjčil jména Jahve a Kyrios a bohopoctu ze strany všech tvorů. Povýšením byla v Kristově existenci pojatá lidská přirozenost do Boží slávy (srv. Jan 17,5).

2. Označení Krista jako Boha

Apoštol Pavel vyjadřuje své přesvědčení o Kristově božství také tím, že jej přímo nazývá Bohem (Theos).

a) Řím 9,5: „Jejich předkové jsou praotci (izraelského národa) a od nich podle lidské přirozenosti pochází i Kristus - Bůh, který je nade všechno, buď veleben na věky!" (ho ón epi pantón Theos eulogétos eis tús aiónas).

Liberální teologie odděluje verš 5b od 5a a činí z něho samostatnou doxologii k Bohu Otci: „Bůh (Otec), který je nade všecko, buď veleben na věky!" Proti tomuto výkladu však mluví souvislost (výraz „podle těla", tj. podle lidské přirozenosti, vyžaduje doplnění; srv. paralelní výrok Řím 1,3) a srovnání s ostatními pavlovskými doxologiemi, které zpravidla tvoří slavnostní závěr myšlenky a jsou tudíž i jazykově úzce spjaty s předchozím (srv. Řím 1,25; Gal 1,5; 2 Kor 11,31; Řím 11,36; Fil 4,20). Doxologie k Otci by byla jazykově i věcně izolována. Podle jednomyslného výkladu Otců je na tomto místě míněn Kristus.

b) Tit 2,13: „... abychom... očekávali to, o čem máme naději, že nám přinese blaženost: slavný příchod našeho velkého Boha a Spasitele Ježíše Krista." (epifaneian tes doxes tú megalú Theú kai sotéros hémón Jesú Christú).

Že označení „Bůh" se vztahuje na Krista a nikoliv na Boha Otce, objasňuje jak jazykový tvar (spojení substantiv Theos a Soter pod jedním členem), tak zvláště skutečnost, že epiphania čili parusia se vztahuje vždy na Krista, nikoliv na Otce. Srv. 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.

c) Žid 1,8: „... o Synovi říká: Tvůj trůn, Bože (ho Theos), stojí na věčné věky." Co se v Žl 44,7 praví o Bohu, je i s oslovením „Bože" přeneseno na Krista, Syna Božího. Nominativ ho Theos místo vokativu je hebreismus.

Podle literárního smyslu se vztahuje slovo žalmu na izraelského krále. Oslovení „Bože" vzniklo asi porušením textu (jihje = bude - Jahve - Elohim; nebo kelohim = jako Boží trůn). Autor listu k Židům rozumí zde Boha a užívá tohoto slova o Kristu.

V souhlasu s těmito výroky připisuje apoštol Ježíši Kristu veškerou plnost božství. Kol 2,9: „Neboť v něm přebývá podstatně všechna plnost Božství." Proti gnostické nauce o eónech zdůrazňuje apoštol, že v Kristu je trvale přítomna Božská podstata se všemi svými dokonalostmi. Srv. Kol 1,19.

3. Označení Krista jako Pána

Náboženským titulem Kyrios bylo v helénské mluvě označováno pohanské božstvo, jemuž byla prokazována obzvláštní úcta. Také římští císařové si přisvojovali titul kyrios a dávali si prokazovat božské pocty. U židů bylo jméno Kyrios, jakožto reprodukce hebrejských Božích jmen Adonai a Jahve, běžným označením pravého Boha.

Již v první křesťanské obci v Jeruzalémě byl Kristus podle svědectví skutků (1,21; 2,36) nazýván Kyrios v náboženském smyslu. Vzývání jména Páně (Ježíšova) bylo znamením křesťanů. Umírající Štěpán se modlí: „Pane Ježíši, přijmi ducha mého!... Pane, nepokládej jim to za hřích" (Skut 7,59-60).

U apoštola Pavla obsahuje označení Kyrios vyznání Kristova božství. To vysvítá zvlášť z toho, že starozákonní místa, která se vztahují na Jahve, přenáší na Ježíše Krista (srv. 1 Kor 1,31: „Kdo se chlubí, ať se v Pánu chlubí!" Řím 10,13: „Každý, kdo bude vzývat jméno Páně, bude spasen"; 2 Sol 1,9; Žid 1,10 n; 1 Kor 2,16). Podle Fil 2,9 je jméno Kyrios jménem, které je povýšeno nad všechna jména, tj. jméno Boha. Kyrios Ježíš Kristus je proto pro Pavla předmětem náboženské úcty stejně jako Bůh Otec. Srv. Fil 2,10: „... při Ježíšově jménu musí pokleknout každé koleno na nebi, na zemi i v podsvětí!" 1 Kor 8,5-6: „Neboť třeba se mluví o bozích jak na nebi tak na zemi - jak vskutku je mnoho „bohů" a mnoho „pánů" - pro nás přece je jeden Bůh: Otec, od něhož je všechno a pro něhož jsme my a jeden Pán, Ježíš Kristus, skrze něhož je všechno a skrze něhož i my (jsme)." Jako u pohanských bohů se nevylučuje označení pán, nýbrž je zde zahrnuto - bohové jsou pány a páni jsou bohy - tak se ani křesťanské označení Bůh a Pán vzájemně nevylučuje: Jeden Bůh je Pán a jeden Pán je Bůh (srv. Origenes, In Rom. VII 13). Vzývání jména Pána Ježíše Krista je pro Pavla spojující páskou všech křesťanů (1 Kor 1,2). Od Pána Ježíše Krista vyprošuje Pavel věřícím stejně jako od Boha Otce milost, pokoj a milosrdenství (srv. začátky listů).

Na palestinský, židokřesťanský původ titulu Kyrios poukazuje aramejská prosba: maranatha = náš Pane, přijď! (1 Kor 16,22; Didaché: 10,6; srv. Skut 22,20).

4. Přidělení božských ctností

Apoštol Pavel dosvědčuje svou víru v Kristovo Božství také tím, že mu (tj. Kristu) připisuje božské vlastnosti:

a) Všemohoucnost, která se projevila ve stvoření a udržování světa (Kol 1,15-17): „Vždyť v něm bylo stvořeno všechno... všechno je stvořeno skrze něho a pro něho... a všechno má v něm své trvání "; 1 Kor 8,6: „... skrze něhož je všechno", Žid 1,2n: „... jím stvořil i světy... udržuje všechno svým slovem"; srv. Žid 1,10);
b) Vševědoucnost (Kol 2,3: „V něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědění";
c) Věčnost (Kol 1,15: „... prvorozený ze všeho tvorstva");
d) Neměnnost (Žid 1,12: „Ty však jsi stále týž"), Žid 13,8: „Ježíš Kristus je týž včera i dnes na věky");
e) Bohopocta (Fil 2,10): „... při Ježíšově jménu musí pokleknout každé koleno"; Žid 1,6: „Ať se mu klanějí všichni andělé Boží!")

5. Kristovo Boží synovství

Kristův poměr k Bohu určuje apoštol Pavel blíže jako synovství. Ve srovnání se svými zvláštními kristologickými názory musí být chápáno jako pravé a podstatné Boží synovství. Je vyznačeno zřetelně jako takové na četných místech, např. Řím 8,3: „Bůh poslal svého Syna" (tú heautú hiú pempsas), Řím 8,32: „... ani vlastního Syna neušetřil" (tú idiú hiú uk efeísato); Kol 1,13: „On nás... přenesl do království svého milovaného Syna" (tú hiú tés agapés autú). Srv. Řím 1,3n (Syn Davidův a Syn Boží); Gal 4,4n (přirozené Boží synovství Kristovo - milostí získané Boží synovství vykoupených lidí); Řím 8,29 (Kristus, prvorozený mezi mnohými bratry); Žid 1,6 (Boží prvorozenec).

Výrazu „Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista" nutno rozumět, v souhlase s pojmem Syn, jako pravému, přirozeným plozením odůvodněnému Otcovství. 1,4: „Tím vznešenějším se stal nad anděly, čím vznešenější jméno (tj. Syn) zdědil než oni." Jako Syn Boží je „odlesk jeho slávy a výraz jeho podstaty" (1,3).

§ 7. Svědectví církevní tradice

Nejstarší církevní podání dokazuje jednoznačně víru v Božství a Boží synovství Ježíše Krista, jak je zakotveno v Písmu sv. Četní mučedníci od dob apoštolských zpečetili svou krví víru v Ježíše Krista, pravého Syna Božího. Symbol apostolicum označuje Ježíše Krista jako jediného Syna Božího (Filius unicus, unus, unigenitus).

1. Apoštolští Otcové

a) Didaché vyznává, že Kristus je Pán (10,6; maran atha), Bůh Davidův (10,6), Syn Boží (16,4) a vzhledem k Iz předpovědi utrpení je Božím služebníkem (9,2.3; 10,2).

b) Klement Řím. (Kol 96) označuje stále Krista jako Pána, s ohledem na list k Žid. jej nazývá „odleskem Boží velebnosti, o to větším než andělé, oč je převyšuje jméno, které obdržel", a vyzdvihuje jeho (Kristův) synovský poměr k Bohu (Kor 36,2-4). Praví o něm: „Žezlo Boží velebnosti, náš Pán Ježíš Kristus se neobjevil s honosnou a pyšnou nádherou, ačkoliv by tak mohl, nýbrž v pokoře" (16,2). Je to poukaz na jeho (Kristovu) preexistenci u Boha a jeho zbavení se vnější slávy při vtělení. Kristus je pro něho předmětem náboženské úcty, jak dokazuje dvojnásobná doxologie: „Skrze našeho Pána Ježíše Krista, jemuž budiž čest a sláva od věčnosti do věčnosti. Amen." (20,11; 50,7). Srv 59,2-4.

c) Mezi apoštolskými Otci učí nejvýrazněji sv. Ignác z Ant. (Kol 107 - o Božství a Božím synovství Ježíše Krista). Označuje Krista často jako Boha (Ef 1,1; 7,2; 15,3; 18,2; Řím 6,3; Smyrn 1,1); považuje jej za Stvořitele světa tím, že o něm užívá slov: „Řekl a stalo se" (Ef 15,1; srv. Žl 32,9; Gen 1,3). Vedle stvořitelské moci připisuje Kristovi také atribut vševědoucnosti (Ef 15,3), preexistenci od věčnosti (Magn 6,1: „... který byl před časem u Otce a na konci se objevil"), nestvoření (Ef 7,2), bezčasovost a nadčasovost (Pol 3,2). Poměr Kristův k Bohu označuje jako pravé a jediné synovství (Jesú Christú tú monú hiú autú). Hlavní myšlenky Ignácovy kristologie jsou shrnuty v Ef 7,2: „Jest jeden lékař, stvořený i nestvořený, jak tělesný tak duchovní, Bůh, objevivší se v těle, ve smrti pravý život, jak z Marie, tak také z Boha, nejprve schopný a potom neschopný trpět, Ježíš Kristus, náš Pán."

d) Srv. také Barnabášův list 5,5-11; 12,10; Polykarp Phil. 2,1; 12,2; Martyrium Polycarpi 14,3, 17,3: „Tohoto (tj. Krista) uctíváme, protože je Syn Boží."

2. Prvokřesťanští apologeté

Křesťanští apologeté 2. a 3. století učí o preexistenci a božství Kristově nejvíce za použití janovského pojmu Logos, avšak při určení vnitřně božského poměru Syna k Otci nejsou vždy oproštěni od subordinatianských tendencí (Iustin, Theophyl z Ant., Hippolyt, Origenes).

Aristides Athénský (kol. 140) se vyjadřuje o křesťanské víře: „Křesťané odvozují svůj původ od Ježíše Krista. Tento se nazývá Synem Nejvyššího Boha a praví se o něm, že jako Bůh sestoupil z nebe a přijal tělo z hebrejské panny a tak Syn Boží si učinil příbytek v lidské dceři" (Apol 2,6).

Iustin muč. (kol 150) podává ve svém dialogu s židem Tryphonem (asi 48-108) podobný důkaz z knih Starého Zákona o božství a Božím synovství Ježíše Krista. Praví o Kristu, že on, Syn Stvořitele světa, preexistoval jako Bůh a jako člověk byl zrozen z panny. (Dial 48.) Srv. Apol I 63.

Všeobecnost víry v Kristovo božství v pozdějších dobách byla dokazována zvláště pravidly víry. Srv. Ireneus, Adv Haer. I 10,1; Tertullian, De virg. vel. 1; Adv. Prax. 2; Origenes De princ. I praef. 4.

Svědectvím ikonografie je symbol ryby, užívaný od 2. stol. (Ichthys = Jesus Chrístos theú híos soter).

II. kapitola
Pravé lidství Kristovo

§ 8. Skutečnost Kristovy lidské přirozenosti

1. Bludařské opačné učení: Doketismus

Na přelomu 1. a 2. stol. vystoupili bludaři, kteří popírali skutečnost Kristova lidského těla a skutečnosti pozemského lidského života Kristova, především utrpení a smrt líčili jakožto zdánlivé (Ignatius, Trall. 10; Smyrn. 2,1; Kristus trpěl pouze „zdánlivě"). Počátkem doketské bludné nauky bylo podle listů sv. Ignáce „pohoršení kříže" (srv. Gal 5,11; 1 Kor 1,23).

Pozdější gnostické sekty, které přikládaly Kristu buď zdánlivé tělo beze vší skutečnosti (Basilides, Marcion) nebo nebeské astrální tělo (Apelles, Valentin), vycházely z gnostického dualismu, podle nějž není možné spojení Božského Slova s lidským tělem, protože hmota je sídlem zla. V gnostickém dualismu spočívají též doketské bludy manichejců, priscillianistů.

2. Učení církve

Kristus přijal skutečné, nikoliv zdánlivé tělo. (De fide.)

Nejstarší vyznání víry připomínají nejdůležitější skutečnosti pozemského, lidského života Ježíšova, početí, narození, utrpení, smrt a vzkříšení a tím vylučují doketské popírání Kristova lidského života. Srv. Symbolum apostolicum a pozdější vyznání

víry na něm závislá. Koncil Chalcedonský (451) nazývá Krista „pravým Bohem a pravým člověkem" (D 148).

Výslovného odsouzení došel v manicheismu dožívající doketismus ve středověku v Professio fidei Michaela Palaeologa na 2. všeobecném koncilu v Lyonu (1274) a v Decretum pro Iacobitis všeob. koncilu ve Florencii (1441). D 462,710.

3. Důkaz z pramenů víry

Evangelia líčí skutečnosti Ježíšova pozemského života takovým způsobem, že nelze pochybovat o skutečnosti jeho těla a jeho duše a jejich specifické rovnorodosti s tělem a duší všech lidí. Po vzkříšení dokazuje Kristus vůči pochybujícím učedníkům skutečnost svého lidského těla slovy: „Dotýkejte se mě a vizte! Vždyť duch nemá tělo a kosti jak vidíte na mně" (Lk 24,39). Apoštol Jan označuje akt člověčenství jako vtělení (Jan 1,14) a bojuje proti bludařům, kteří popírali Kristův příchod v Těle (1 Jan 4,2; 2 Jan 7; srv. 1 Jan 1,1). Apoštol Pavel mluví s ohledem na Kristovu činnost prostředníka o „člověku Ježíši Kristu" (Řím 5,15; 1 Kor 15,21; 1 Tim 2,5) a poukazuje na lidský původ Kristův (Řím 1,3; 9,5; 2 Tim 2,8; Gal 3,16; 4,4) právě tak jako na jeho utrpení a smrt na kříži (1 Kor 1,23: „Hlásáme Krista ukřižovaného.")

Doketismus byl potírán nejprve sv. Ignácem z Ant. († kol. 107), později vzhledem ke gnostikům zvláště Ireneem (kol. 202) a Tertulliánem († po 220). Ignác se opírá při potírání doketismu o autoritu evangelia (Philad 5,1); uvádí v něm obsažené skutečnosti Ježíšova lidského života a vyzdvihuje je emfatickým aléthós (vpravdě, skutečně).

Doketismus ve svých důsledcích vede, jak již Otcové uváděli k znehodnocení Kristova utrpení a smrti pro křesťanské cvičení se ve ctnostech a pro vykoupení, k podkopání věrohodnosti Písma sv. a tím celé křesťanské věrouky a k znehodnocení pojmu eucharistie.

§ 9. Integrita Kristovy lidské přirozenosti

1. Bludařské opačné učení: arianismus a apollinarismus

Arius († 336) učil, že Logos neměl žádnou lidskou duši, nýbrž spojoval v sobě pouze tělo bez duše. Výrazy Kristova duševního života sváděl na Logos, jakožto princip. Věřil, že tímto způsobem může dokázat stvořenost Slova.

Apollinarius z Laodicee († kol. 390), horlivý obhájce věroučných rozhodnutí nicejského koncilu, učil, vycházeje z platónského trichotomismu (složení člověka z těla, duše a ducha), že Logos přijal lidské tělo a animální duši, místo chybějící duchovní duše zastupuje Logos. Domnívá se chybně, že pouze tímto způsobem může obhájit Kristovu jednotu osob a bezhříšnost. Pozitivní odůvodnění hledal v Jan 1,14 (sarx = tělo) a v Fil 2,7 (homoia = podobnost).

2. Učení církve

Kristus přijal nejen tělo, nýbrž také rozumovou duši. (De fide.)

Když byl apollinarismus již odsouzen na partikulární synodě v Alexandrii za předsednictví sv. Athanáše (362), byl zavržen také na 2. všeobecném koncilu v Cařihradě (381) a na římské synodě za papeže Damasa (382) jakožto blud. D 85,65. Koncil chalcedonský učí o Kristově člověčenství: „Je úplně... podle člověčenství...

pravý člověk, pozůstávající z rozumové duše a z těla... co do svého člověčenství je nám roven" (D 148. Na základě chalcedonského rozhodnutí vyznává symbolum Quicumque: „Perfectus homo ex anima rationali et humana carne subsistens" D 40). Srv. D 216. Všeobecný koncil ve Vienne (1311-12) prohlásil proti Petru Janovi Olivi (+ 1298), že jako u ostatních lidí, tak také u Krista je rozumová duše sama sebou a podstatně (per se et essentialiter) formou těla (D 480). Srv. D 710.

3. Důkaz z pramenů víry

Ježíš sám mluví o své lidské duši. Srv. Mt 26,38: „Smutná je duše má až k smrti." Lk 23,46: „Otče, do tvých rukou poroučím ducha svého." Písmo sv. označuje Kristovu smrt jako „vypuštění ducha" (Mt 27,50; Jan 19,30; Mk 15,37; Lk 23,46). Duchovost Kristovy duše vystupuje zvláště jak v jeho prosebných a děkovných modlitbách, tak i v podřízení své lidské vůle Božské vůli: „Ne má, nýbrž tvá vůle se staň" (Lk 22,42).

Sv. Klement Řím. dokazuje obě podstatné části Kristovy lidské přirozenosti, když praví, že „Ježíš Kristus dal své tělo za naše tělo a svou duši za naši duši" (Kor 49,6). Sv. Ignác z Ant. nazývá Krista „dokonalým člověkem" (teleíos anthropos; Smyrn. 4,2). Nejvýznamnějším bojovníkem proti Apollinariovi z Laodiceje byl Řehoř Nys.

Otcové a teologové odůvodňují nutnost přijetí rozumné duše Kristem dvěma axiomy: quod assumptum non est, non est sanatum (Řehoř Naz. Ep 101 ad Cledonium: „Co nebylo přijato, nebylo uzdraveno; co však je s Bohem spojeno, je také zachráněno") a „verbum asumpsit carnem mediante anima" (srv. Summa theol. III 6,1).

K obraně proti apollinarismu se vytvořila formule: V Kristu jsou dvě přirozenosti (božství a lidství) a tři substance (Logos, rozumná duše, tělo). Byla však později zavržena provinciálním koncilem ve Frankfurtu (1794) kvůli věcné identitě substance a přirozenosti. Srv. D 284,295,312. Přesto však vešla do scholastické teologie. Srv. Hugo od sv. Viktora De sapientia Christi animae: Christus unus est in una persona, duabus naturis, tribus essentiis... divinitate, carne et anima (PL 176,847). Petrus Lombardus, Sent. III 6,3.

§ 10. Původ Kristovy lidské přirozenosti od Adama

Kristus byl vpravdě zplozen a zrozen z Adamovy dcery, Panny Marie. (De fide.)

Skutečnost a integrita lidské přirozenosti Kristovy je zvláště zaručena tím, že Kristus byl vpravdě zplozen a zrozen z lidské matky. Původem z Adamovy dcery byl podle svého člověčenství zařazen do Adamova potomstva. Jeho rovnost bytí s lidmi se stala rodovým společenstvím; Kristus se stal naším bratrem.

Zatímco jednotliví gnostikové jako Valentin a Apelles odvolávajíce se na 1 Kor 15,47 a Mt X 1,20 tvrdili, že Kristus se svým duchovým tělem sestoupil s nebe na zem a prošel pannou, aniž z ní něco přijal, „tak jako voda protéká kanálem" (Epiphanius, Haer. 31,4), učí církev ve svých vyznáních víry, že Kristus byl zplozen a zrozen z Marie Panny, tj. z její podstaty. Srv. Symbolum apostolicum: natus ex Maria Virgine; Symbolum Quicumque: ex substantia matris in saeculo natus (D 40). Jak ve Starém, tak i v Novém Zákoně je Mesiáš označován jako potomek Abrahamův a Davidův. Srv. Gen 22,18; Mt 1,1; 9,27; 12,23; 22,42; Řím 1,3; 2 Tim 2,8. Nový zákon výslovně vyzdvihuje pravé Mariino mateřství. Srv. Mt 1,16: Maria „z ní se narodil

Ježíš, jenž slove Kristus"; Lk 1,31: „Hle, počneš ve svém lůně a porodíš syna"; Gal 4,4: „... který se zrodil z ženy".

Mezi Otci zvlášť Ignác z Ant. vyzdvihuje, že „Kristus podle těla je z pokolení Davidova... že se vpravdě zrodil z panny" (Smyrn 1,1; srv. Eph 18,2). Proti gnostikům poukazují Otcové na předložku „ex" (nikoliv per) u Mt 1,16; Gal 4,4 a Lk 1,35. Srv. Tertullian, De car ne Christi 20; Summa theol III 4,6.

Spasitelný význam pravého a dokonalého Kristova člověčenství a jeho rodového společenství s námi spočívá na jedné straně v smírném činu kříže, který vykonal místo nás jako náš bratr, na druhé straně v ideálním obrazu nejušlechtilejšího lidství, který nám podal ve svém mravním životě.

III. kapitola
Spojení obou přirozeností v Kristu v jednotě osoby

§ 11. Jednota Kristovy osoby

1. Hereze: nestorianismus

Bludné učení Nestoria (428 patriarcha v Cařihradě, + kol. 451 v klatbě), jehož počátky nutno hledat již u představených antiošské exegetické školy Diodora z Tarzu (zemřel před 394) a jeho žáka Theodora z Mopsvetie (+ 428), lze shrnout podle obranných spisů (Cyril Alex., Jan Cassian) v tyto hlavní body:

a) Syn Panny Marie je jiný než Syn Boží (allos kai allos). Ve shodě s dvěma přirozenostmi lze v Kristu předpokládat dvě osoby.

b) Obě osoby jsou vzájemně spojeny pouze accidentální nebo morální jednotou (henosis schetiké, synafeia). Člověk Kristus není Bohem, nýbrž pouze nosičem Boha (theoforos). Inkarnace není pravým vtělením, nýbrž pouze přebýváním BohaSlova v člověku Ježíši Kristu, podobně jako Bůh přebývá ve spravedlivém.

c) Lidské predikáty (narození, utrpení, smrt) smějí být užívány pouze o Kristu člověku, Božské predikáty (stvoření, všemohoucnost, věčnost) pouze o Bohu-Slovu, (popření comunicatio idiomatum).

d) Tudíž Marie nemůže být ve vlastním smyslu označena od dob Origenových užívaným titulem „bohorodička" (theotokos). Je pouze rodičkou člověka (anthropotokos) nebo Krista (christotokos).

e) Základní pojetí o dvojitosti osob v Kristu teorie o „osvědčení se", která je vlastní antiošské škole. Podle této nauky si člověk Kristus musel zasloužit Božskou důstojnost a úctu svou poslušností v utrpení.

Nestoriánské tendence se projevují také v kristologii rané scholastiky, především v teorii Petra Abaelarda o tzv. habitu, podporované Petrem Lombardským (Sent. III 6,4-6), která srovnává přijetí lidské přirozenosti Božským slovem s oblečením šatu. Sv. Tomáš ji odsuzuje jako blud, protože vychází z předpokladu pouze akcidentálního spojení, Summa theol. III 2,6

K nestorianismu se vrací také nauka Antonína Günthera (+ 1863). Z jeho filozofického názoru, že podstata osobnosti spočívá v sebevědomí, vzešel v kris-

tologické oblasti závěr, že v Kristu vzhledem k jeho vpravdě Božskému a vpravdě lidskému sebevědomí jsou dvě rozdílné osoby, Božská a lidská. Aby zamezil tomuto závěru, předpokládal Günther „formální jednotu" mezi Věčným Synem Božím a Synem Panny, která pozůstává ve vzájemném proniknutí sebevědomí. Dogma však vyžaduje reálnou jednotu osoby.

2. Učení církve

Božská a lidská přirozenost jsou v Kristu vzájemně spojeny hypostaticky, tj. v jednotě osoby. (De fide.)

Dogma praví, že v Kristu je jedna osoba a to Božská osoba Slova a dvě přirozenosti, které jsou neseny jednou Božskou osobou. Lidská přirozenost je pojata do jednoty a vlády Božské osoby, takže Božská osoba působí v lidské přirozenosti a skrze lidskou přirozenost jako svůj orgán.

Třetí všeobecný koncil v Efezu (431) potvrdil dvanáct anathematismů sv. Cyrila Alex., aniž je však definoval. D 113-124. V pozdějších dobách však byla papeži a koncily (srv. D 226n; 269) přijata jakožto výraz církevní věrouky. Jejich hlavní obsah je tento:

a) Kristus je jeden jediný s jemu vlastním tělem, tj. jedinná osoba. Týž je současně Bohem a člověkem (D 114, 118).

b) Bůh - Logos je spojen s tělem vnitřním, fyzickým nebo substanciálním spojením (henosis fysiké, henosis kath hypostasin) (D 114-115). Kristus není nositelem Boha, nýbrž vpravdě Bohem (D 117).

c) Lidské a Božské predikáty Písma sv. a Otců nesmí být rozděleny na dvě osoby nebo hypostaze, na Krista člověka a Boha Slovo, nýbrž musí být přiznány jednomu Kristu, Vtělenému Slovu (D 116). On je Božské slovo, které v těle trpělo, bylo ukřižováno, zemřelo a vstalo z mrtvých (D 124).

d) Svatá Panna je Bohorodičkou (theotokos), protože porodila Slovo tělem učiněné (D 251).

Koncil Chalcedonský (451) prohlásil, že obě Kristovy přirozenosti se spojují „v jednu osobu a jednu hypostazi" (eis hen prosopon kai mian hypostasin) D 148.

Již sv. Cyril používá výrazu henosis kath hypostasin (D 114), chápe však hypostasis ještě ve smyslu usia = podstata. Označuje tak spojení jakožto substanciální na rozdíl od akcidentálního spojení nestoriánů. Koncil Chalcedonský neužívá termínů „hypostatická jednota". Tento termín byl slavnostně potvrzen teprve 5. všeobecným koncilem Cařihradským (553) proti nestoriánskému dělení na dvě osoby a proti monofyzickému sloučení v jednu přirozenost jakožto adekvátní výraz katolické věrouky o jednotě osoby a dualitě přirozenosti v Kristu. D 217: „Nevyznává-li někdo, že Slovo Boží bylo spojeno s tělem v hypostazi (kath hypostasin) nebo že je pouze jedna osoba... budiž vyobcován z církve."

3. Důkaz z pramenů víry

a) <u>Učení Písma sv.</u>

Dogmatické učení o hypostatické unii je obsaženo v Písmě sv. nikoliv slovně, nýbrž věcně. Podle svědectví Písma sv., je Kristus pravý Bůh a pravý člověk. Jednomu Kristu se přikládají dvě řady predikátů, jedna Božská a jedna lidská. Protože se mu připisují fyzické atributy obou přirozeností (všemohoucnost, věčnost - zrození, ukřižování, smrt), musí obě přirozenosti náležet jednomu a témuž subjektu. Zvláště názorně vystupuje do popředí fyzická jednota Kristova subjektu, je-li o osobě nazvané

podle znaků Božské přirozenosti vypovídáno lidské a o osobě nazvané podle znaků lidské přirozenosti vypovídáno božské (communicatio idiomatum). Srv. Jan 8,57n; Řím 9,5; 1 Kor 2,8; Gal 4,4; Skut 3,15; 20,28.

Vtělení Slova podle Jan 1,14 může být chápáno tak, protože Božská neměnnost vylučuje možnost proměny božské přirozenosti v lidskou, že Logos se stal člověkem, aniž přestal být Bohem. Logos je proto podle vtělení majitelem božské a současně lidské přirozenosti, tedy Bohočlověkem.

Podle Fil 2,6n přijal týž Kristus, který byl v Božské přirozenosti a proto byl rovný Bohu, přirozenost služebníka a stal se podobným lidem. Kenoze nemůže být chápána kvůli absolutní neměnnosti Boha jako zřeknutí se Božské přirozenosti, ale jen zřeknutí se božské slávy (doxa). K Božské přirozenosti, kterou podržel, přibral lidskou přirozenost: menon ho én, elaben ho uk én (Jan Zlatoústý, I Ep od Fil Nom 7,2). V podobě služebníka se objeviví Kristus je proto Božská osoba, která vlastní jak Božskou, tak také lidskou přirozenost.

b) Svědectví tradice

Otcové se odvolávají na církevní vyznání víry. v nichž se o témže Ježíši Kristu praví, že je Synem Božím a že se narodil z Marie Panny. Orientální symboly zvláště důrazně vyzdvihují Kristovu jednotu (pisteuomen eis hena Kyrion Iesun Christon). Srv. D 13,54,86.

Otcové před efeským sněmem dosvědčují svou víru v „Unio hypostatica" tím, že Kristu přikládají Božské a lidské predikáty, přičemž mnohdy zaměňují predikáty a také tím, že potírají rozdělení jednoho Krista na dva subjekty (allos kai allos) nebo na dva Syny (Boží Syn - Syn člověka). Srv. Ignác Antiošský, Eph. 1,1; 7,2; 18,2; Řím 6,3; Pol 3,2). Řehoř Naz. poukazuje na to, že poměr přirozenosti a osoby v Kristu si třeba myslet obráceně než je tomu u Nejsv. Trojice: „Krátce řečeno, jiné a jiné (allo kai allo) je to, z čeho pozůstává Vykupitel... nikoliv však jiný a jiný, to budiž (od nás) daleko (úk allos de kai allos, mé genoito).

Pravím jiné a jiné, obráceně než je tomu u Nejsv. Trojice; neboť tam je jiný a jiný, abychom nezaměňovali hypostaze, nikoliv však jiné a jiné (tj. u Nejsv. Trojice), neboť tři jsou jedno a totéž Božství" (Ep 101,4).

Dříve než řečtí Otcové dospěli latinští hlavně pod vlivem Tertullianovým k jasné trinitární a kristologické terminologii. Srv. Tertullian, Adv. Prax. 27: Videmus duplicem statum (naturam), non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum. Augustinus, Ep. 137,3,9: In unitate personae copulans utramque naturam. Enchir 35: In unitate personae accessit Verbo animam rationalis et caro.

Při svém spekulativním vyvrácení nestorianismu poukazují Otcové na osudné následky základního nestoriánského bludu, zejména v nauce o vykoupení a Eucharistii. Kristovo utrpení, protože (podle nestoriánů) je dílem pouhého člověka, je zbaveno své nekonečné ceny, která je nutným předpokladem vykoupení (srv. D 124). Kristovo tělo v Eucharistii není „životodárné", není-li „vlastním tělem božského Slova" D 123.

Cyril Alex. častěji používal v boji proti nestoriánům formule, která se mohla snadno stát nesrozumitelnou: „Vtělená přirozenost Božského Slova" (mia fysis tú theú logú sesarkomené). Přitom rozuměl pod přirozeností právě tak jako jeho odpůrci přirozenost samu pro sebe, tj. hypostazi. Cyril považoval tuto formuli mylně za athanasiánskou. Ve skutečnosti pochází z vyznání víry „O vtělení Božského Slova", které Apollinaris z Laodicee předal císaři Joviniánovi a které bylo rozšířeno pod

jménem sv. Athanáše. 5. všeobecný koncil v Cařihradě vzal tuto formuli v ochranu (D 220, srv. D 258).

§ 12. Dualita přirozenosti

1. Hereze: monofyzitismus

V boji proti nestorianismu upadli Eutyches, archimandrita v Cařihradě a jeho přívrženci, zvláště alexandrijští (patriarcha Dioskur) do opačného extrému. Nepochopením cyrilských formulí (mia fysis tú Theú logú sesarkomené, henosis fysiké) a opírajíce se o starší formule (mixtio, mixtura), předpokládali v Kristu jednu osobu a pouze jednu jedinou přirozenost (moné fysis). Učili, že Kristus je sice ze dvou přirozeností, nikoliv však ve dvou přirozenostech. Při vysvětlení způsobu spojení božství a lidství v jednu jedinou přirozenost se rozcházeli. Jedni předpokládali přeměnu lidské přirozenosti v Božskou nebo vysátí lidské přirozenosti Božskou (henosis kath alloiosin, conversio), druzí předpokládali sloučení nebo smísení obou přirozeností v novou, třetí přirozenost (henosis kata synchysin, confusio), jiní zase předpokládali složení obou přirozeností po způsobu spojení těla a duše u člověka (henosis kata synthesin, compositio; tak např. Severus z Antiochie).

2. Učení církve

Obě Kristovy přirozenosti zůstávají po spojení bez proměny a smísení, bez porušení své zvláštnosti. (De fide.)

Klasickým výrazem katolické věrouky je proslulá Epistola dogmatica papeže Lva I., adresovaná patriarchovi cařihradskému Flavianovi (449), která byla slavnostně potvrzena 4. všeobecným koncilem (Chalcedonským) r. 451. D 143n.

Koncil Chalcedonský opíraje se částečně o zmíněnou Ep. dogmatica Lva I. a částečně o formulace Cyrilovy, definoval toto: „Učíme, že je nutno uznávat jednoho a téhož Krista, Syna, Pána, Jednorozeného, ve dvou přirozenostech (en dyo fysesin) nesmíšeného, nezměněného (asynchytos, atreptos - proti monofyzitismu), nerozděleného a nedílného (adiairétos, achoristos - proti nestorianismu), přičemž rozdíl přirozenosti následkem spojení nebyl nikdy odstraněn, nýbrž zvláštnost jedné každé z obou přirozeností zůstala zachována" (D 148). Poslední slova jsou převzata z Ep. dogmat. Lva I. (D 143: salva proprietate utriusque naturae).

3. Důkaz z pramenů víry

Podle svědectví Písma sv. je Kristus pravý Bůh a pravý člověk, tj. majitel neporušené Božské přirozenosti a jedné neporušené přirozenosti lidské. Srv. Jan 1,14; Fil 2,6n.

Mezi svědky tradice budiž zvláště připomenut Tertullián, který dávno před koncilem Chalcedonským dosvědčuje jasnými slovy nerušené trvání obou přirozeností. Adv. Prax. 27: „Zvláštnost jedné každé z obou podstat zůstala zachována (salva est utriusque proprietas substantiae), tak jak (Božský) duch v něm konal svá díla; tj. znamení a divy, tak také tělo přestálo své utrpení, ... protože obě podstaty, každá ve stavu svého bytí, jednaly rozdílným způsobem (quia substantiae ambae in statu suo quaeque distinctae agebant), dostavily se u nich jim vlastní úkony a

úspěchy" (totiž na jedné straně zázraky, na druhé straně utrpení). Papež Lev I. sáhl k Tertulliánovým formulacím. Srv. Ambroius De fide II 9,77.

Otcové poukazují na vnitřní nemožnost monofyzitské nauky o spojení. Odporuje absolutní neměnnosti a nekonečné dokonalosti Boží a odstraněním Kristova pravého člověčenství vede ke zničení smyslu vykupitelského díla.

§ 13. Dualita vůle a druhu působnosti

1. Hereze: monotheletismus

Monotheletismus je odnoží monofyzitismu. Aby opět získal monofyzity, navrhl cařihradský patriarcha Sergius (610 - 638) sjednocující formuli: V Kristu jsou sice dvě přirozenosti, ale pouze jedna vůle, totiž Božská a jeden způsob činnosti (hen thelema kai mia energeia). Lidské přirozenosti přísluší pouze význam povolného nástroje v rukou Božského Slova. Na obranu církevního učení vystoupili zvláště Sv. Sofronius (od 634 patriarcha Jeruzalémský) a Sv. Maximus vyznavač (+ 662).

2. Učení církve

Každá z obou přirozeností v Kristu má vlastní fyzickou vůli a vlastní fyzický druh působnosti. (De fide.)

Přes fyzickou dualitu vůle existuje morální jednota, protože Kristova lidská vůle se úplně svobodně přizpůsobila božské vůli.

Monotheletismus byl církevně zavržen za Lateránské synodě r. 649 za papeže Martina I. (D 263n), v Epistola dogmatica ad imperatores papeže Agathona (680-681) (D 288). Tento koncil doplnil věroučné rozhodnutí chalcedonského koncilu tímto dodatkem: „Rovněž prohlašujeme podle učení sv. Otců, že v něm (tj. v Kristu) jsou také dvě fyzické vůle a dva fyzické druhy působnosti nedílně, neměnně a nejsou smíšeny. A tyto dvě fyzické vůle nejsou vzájemně proti sobě, jak tvrdili bezbožní bludaři" (D 291).

Z dogmatu, že Kristus má pravou lidskou vůli, vyplývá jako conclusio theologica, že Kristova lidská vůle je svobodná. Libertas contrarietatis, tj. svoboda volby mezi dobrem a zlem je mu však odepřena, protože jakožto božská osoba nemůže být subjektem hříchu.

3. Důkaz z pramenů víry

a) Podle svědectví Písma sv. rozlišuje výslovně Kristus svou lidskou vůli od vůle Božské, kterou má společnou s Otcem, současně však vyzdvihuje úplné podřízení své lidské vůle vůli Božské. Mt 26,39: „... ne jak já chci, nýbrž jak ty." Lk 22,42: „... ne má, nýbrž tvá vůle se staň!" Jan 6,38: „Neboť jsem sestoupil s nebe, ne abych činil svou vůli, nýbrž vůli Toho, který mě poslal." Vztah Kristovy poslušnosti vůči nebeskému Otci, v Písmu sv. často zdůrazňovaný, předpokládá lidskou vůli. Srv. Jan 4,34; 5,30; 8,29; 14,31; Fil 2,8; Řím 5,19; Žid 10,9. „Nikdo mi jej (život) nebere, nýbrž já jej dávám dobrovolně. Mám moc jej dát, a mám moc jej zase vzít." Srv. Is 53,7: „Byl mučen, avšak podřídil se dobrovolně."

b) Pojetí Otců je již vyjádřeno odmítnutím appollinarismu a monofyzitismu. Sv. Athanáš učí vzhledem k Mt 26,39 výslovně o fyzické dualitě Kristovy vůle: „Dvě vůle zde dokazuje, lidskou, která je záležitostí těla, a Božskou, která je záležitostí Boha. Lidská vůle kvůli slabosti těla prosí o odvrácení utrpení, Božská vůle však je k tomu připravena" (De incar, Dei verbi et c. Arian. 21). Dva rozdílné druhy působnosti vyzdvihuje papež Lev Vel. v Epistola dog.: „Každá z obou forem (přirozeností) spolupůsobí ve společenství s ostatními, co je její zvláštností" (D 144).

Scholastičtí teologové rozlišují v Kristově lidské vůli voluntas rationis seu spiritus, tj. duchovou vůli, která se podřídila Božské a voluntas carnis seu sensualitatis, tj. smyslovou žádostivost, která se vzpírala proti utrpení; vzhledem k tomu mluví o třech Kristových vůlích. Mnozí (např. Hugo od sv. Viktora) předpokládají ještě voluntas pietatis, tj. vůli soucitu, která spolucítí zlo ostatních a mluví o čtyřech vůlích v Kristu. Srv. Hugonovo pojednání „De quatuor voluntatibus in Christo".

Spekulativně odvozují Otcové učení o dvou Kristových vůlích a způsobech činnosti z integrity obou přirozeností (srv. D 288) a odůvodňují je zásadou, že žádná přirozenost není bez činnosti (srv. Jan Damaš., De fide orth. III 15). Stanoví axiom, důležitý o učení o Nejsv. Trojici a pro christologii, že počet vůlí a způsobů činnosti se řídí podle počtu přirozeností, nikoliv hypostazí.

Dodatek: Boholidské (theandrické) činnosti

Výraz „boholidská činnost" (energeia theandriké, operatio deivirilis) pochází od Pseudo-Dionysia Aeropagity (kol. r. 500 - Ep 4). Severiáné (mírní monofyzité) učili o jednom jediném druhu boholidské působnosti ve shodě jimi přijatou jednou Kristovou přirozeností, složenou z božství a lidství. Také monergeté mluvili o jednom jediném druhu Kristovy působnosti, o níž se domnívali, že je konána Božskou přirozeností s použitím údajně čistě pasivní povolné lidské přirozenosti.

Teologové 7. stol. přejali tento výraz bez váhání od domnělých apoštolských žáků. Maximus Vyznavač a lateránská synoda r. 649 jej vzali v ochranu proti bludnému výkladu (D 268). Podle Maxima (In Ep. IV Dionysii) lze rozlišovat tři různé druhy Kristovy činnosti:

a) Božské nebo čistě božské činnosti, které Logos jakožto principium quod ve společenství s Otcem a Duchem Svatým působí božskou přirozeností (principium quo), např. stvoření, udržování a řízení světa.

b) Lidské činnosti, které Logos jakožto principium quod působí lidskou přirozeností (principium quo), např. vidění, jídlo, slyšení, pití, utrpení, smrt. Pokud jsou tyto činnosti lidskými akty božské osoby, lze je v širším smyslu označit jakožto boholidské.

c) Smíšené činnosti, které Logos jakožto principium quod působí lidskou přirozeností, avšak tak, že používá současně lidské přirozenosti jako nástroje (instrumentum coiunctum), např. zázračná uzdravení nemocných tělesným dotýkáním nebo pouhým slovem. Přesně vzato, jsou smíšené činnosti dvě různé činnosti, božská a lidská, jimiž společně je zapříčiněno určité působení. Tento druh činnosti označujeme jako boholidské činnosti ve vlastním a užším smyslu.

Výrazy caro deificata (sarx theotheísa), voluntas deificata (thelema theothen) nedokazují přeměnu lidské přirozenosti v božskou, případně lidské vůle v božskou ani smísení obou, nýbrž pouze přijetí lidské přirozenosti, případně lidské vůle do hypostaze božského Slova. Srv. D 291.

Honoriova otázka

K této otázce budiž podotknuto, že papež Honorius I. (625-638) osobně smýšlel pravověrně, že však zákazem mluvit o dvou druzích působností proti své vůli podporoval bludné učení. 6. všeob. koncil jej neprávem odsoudil jako bludaře. Papež Lev II. (682-683) potvrdil klatbu, nepřejal však odůvodnění koncilu. Vytýkal mu nikoliv bludařství, nýbrž nedbalost při potlačování bludů.

§ 14. Počátek a trvání hypostatické unie

1. Počátek hypostatické unie

K hypostatickému spojení Kristovy lidské přirozenosti s Božským slovem došlo v okamžiku početí. (De fide.)

Proti katolickému dogmatu stojí origenistická nauka, podle níž Kristova duše praeexistovala a již před vtělením byla spojena s božským Slovem (D 204), právě jako gnostický názor, že Logos teprve při křtu sestoupil na člověka Ježíše.

Vyznání víry vyznávají pasivní početí Božího Syna, nikoliv člověka Ježíše, jak by bylo lze očekávat, kdyby hypostatické spojení obou přirozeností následovalo v pozdějším časovém úseku. Symbolum Apostolicum vyznává: Filium eius unicum Dominum nostrum, qui conceptus est de Spiritu Sancto.

Písmo sv. dosvědčuje, že Syn Boží se stal člověkem, tím, že „vzešel" z pokolení Davidova nebo ze ženy; tj. že byl počat a zrozen. Řím 1,3: „... (evangelia) o jeho Synu, jenž podle těla pochází z potomstva Davidova,": Gal 4,4: „Jakmile však přišla plnost času, poslal Bůh svého Syna, který se zrodil z ženy."

Sv. Augustin praví: „Od tohoto okamžiku, kdy počal být člověkem, je také Bohem" (De Trin. XIII 17,22). Sv. Cyril Alex. učí, že „Bůh - Logos od okamžiku početí v sobě spojuje ze sv. Panny přijatý chrám" (tj. lidskou přirozenost). Ep. 39, „nikdy nebylo pouhého člověka Ježíše před spojením a sjednocením Boha s ním" (Adv. nolentes confiteri s. Virginem esse Deiparam 4). Srv. Augustinus, Contra serm. arian. 8; Leo 1, Ep. 35,3.

Pravé Mariino mateřství vyžaduje, aby početí a počátek hypostatické unie časově souhlasily.

2. Trvání hypostatické unie

a) **Hypostatické spojení nebylo nikdy přerušeno.** (Sententia certa.)

Symbolum Apostolicum vyznává, že Boží Syn trpěl, byl ukřižován, umřel, byl pohřben (podle těla) a sestoupil do pekel (podle duše). Kristova smrt přerušila spojení těla a duše - Kristus nebyl proto během třídenní (triduum mortis) „člověkem", tj. sloučením těla a duše (Summa theol. III 50,4), avšak nebylo přerušeno spojení božství s lidstvím, případně s jeho částmi. Tělo a duše zůstaly i po svém oddělení hypostaticky spojeny s Božským Slovem.

Proti učení Církve stojí gnosticko-manichejská nauka, podle níž Logos před utrpením opustil člověka.

Trvání hypostatické unie i během utrpení dokazuje 1 Kor 2,8: „... neboť kdyby byli poznali (tajemnou moudrost), nebyli by ukřižovali Pána slávy."

Gnostiky napadené místo Mt 27,46: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil" vykládá vhodně Hugo od sv. Viktora (+ 1141): Subtraxit protectionem, sed non separavit unionem (De sacr. Christ. fidei II 1,10); podobně sv. Tomáš Summa theol. III 50,2. Neprávem z toho vyvozují někteří Otcové, jako např. Ambrož a Hilarius, že při smrti se oddělilo Božství od těla.

Pojetí Otců je vyjádřeno v axiomu: quod Verbum semel assumpsit, numquam dimisit. Vzhledem k duši má absolutní, vzhledem k tělu pouze relativní platnost.

b) **Hypostatické spojení nikdy nepřestane.** (De fide.)

Opačná nauka Marcela z Ankyry (+ kol. 374), podle níž vtělený Logos na konci časů odloží lidskou přirozenost a vrátí se do Boha, z něhož vyšel za účelem stvoření světa, byla odmítnuta 2. všeob. koncilem v Cařihradě (381) jako blud (D 85). Proto byl do vyznání víry přijat dodatek: cuius regni non erit finis (Lk 1,33). D 86; srv. D 283.

Nepřetržité trvání hypostatické unie v budoucnosti dosvědčuje Lk 1,33: „Bude kralovat nad potomstvem Jakubovým na věky a jeho království bude bez konce." Králem mesiánské říše je však Kristus jako bohočlověk. List k Žid dokazuje věčné trvání Kristova kněžství: „Tento (Kristus) však má, poněvadž zůstává na věky, kněžství nepomíjející" (7,24). Avšak Kristus je knězem jako bohočlověk.

Otcové všeobecně odmítají učení Marcella z Ankyry. Cyril Jer. praví: „Kdybys někdy slyšel, že Boží království má konec, měj v nenávisti tento blud" (Cat 15,27).

Dodatek: Předrahá krev Ježíše Krista

Krev v živém těla Ježíše Krista je jako integrující součást lidské přirozenosti spojená bezprostředně, nikoliv pouze prostředečně s osobou Božského Slova. (Sententia certa.)

5. anathematismus sv. Cyrila Alex. mluví o spojení Slova s tělem a s krví: „Logos se stal tělem a přijal podobným způsobem jako my podíl na krvi a těle." (D 117). Podle jubilejní buly „Unigenitus Dei Filius" papeže Klementa VI. (1343) je cena Kristovy krve pro spojení se Slovem (propter unionem ad Verbum) tak veliká, že jedna malá kapka by postačila k vykoupení celého lidského pokolení (D 550). Jakožto krev Božského Slova je krev Ježíše Krista „drahocennou krví" (1 Petr 1,19), „velkou cenou" našeho vykoupení (1 Kor 6,20) a podobně jako tělo Kristovo pokrmem pro nadpřirozený život duše (Jan 6,53 n).

O krvi, prolité na kříži, učí nyní sententia com., že krev, pokud při vzkříšení byla znovu přijata do těla, také během oddělení od těla zůstala se Slovem hypostaticky spojena (srv. D 718).

IV. kapitola
Teologicko-spekulativní výklad hypostatické unie

§ 15. Nadpřirozený a tajemný charakter hypostatické unie

1. Hypostatická unie jako milost

Přijetí stvořené přirozenosti do jednoty Božské osoby je absolutně nadpřirozené. Je to milost v nejplnějším slova smyslu, tj. nezasloužený a nezasloužitelný Boží dar (gratis unionis). Srv. Summa theol. III 2,11.

Ignác Ant. označuje Krista přímo jako charisma = dar milosti (Eph 17,2). Srv. Did. 10,6.

2. Hypostatická unie jako tajemství

Hypostatická unie je mysterium stricte dictum, tj. tajemství víry, jehož skutečnost nemůže být před zjevením poznána přirozeným rozumem a jehož vnitřní možnost také po zjevení nemůže být pozitivně dokázána. Je to jedinečné spojení tvora s Bohem, pro něž není žádné analogon. Sv. Augustin mluví o „jedinečně podivuhodném nebo podivuhodně jedinečném přijetí" (susceptio singulariter mirabilis vel mirabiliter singularis; De corrept. et gratia 11,30). Srv. D 1655, 1669.

Sv. Pavel nazývá Kristovu inkarnaci a vykupitelské dílo „tajemstvím od věků skrytým v Bohu" (Sacramentum absconditum a seculis in Deo: Eph 3,9) a „velikým tajemstvím pocty Boží" (magnum pietatis sacramentum; 1 Tim 3,16).

Papež Lev Vel. praví: „Že se obě podstaty spojují v jednu osobu, to nemůže vysvětlit žádná řeč, nedrží-li se toho pevně víra" (Sermo 29,1).

Hypostatická unie je ústředním tajemstvím křesťanské víry, jemuž jsou podřízená všechna ostatní tajemství. Srv. Summa contra Gent. IV 27.

§ 16. Námitky proti článku víry o hypostatické unii

Jakožto mysterium stricte dictum je sice hypostatická unie povznesena nad lidský rozum (supra rationem), vzhledem k harmonii víry a vědění není však proti rozumu (contra rationem). Lidský rozum může proto odmítnout námitky, vznesené proti dogmatu jako neoprávněné.

1. Ze strany přijímajícího

S ohledem na zvláštnost přijímající Božské osoby (ex parte assumentis) se namítá, že hypostatická unie odporuje Boží neměnnosti (Celsus; srv. Origenes, Contra Cel. IV,14).

Na to lze odpovědět, že akt vtělení jakožto dílo Boží vnesl navenek právě tak málo změn do Božské podstaty jako stvoření světa, protože je pouze časovým provedením věčného neměnného úradku. Právě tak málo změn Božské podstaty měla za následek událost inkarnace, protože Logos po přijetí těla není dokonalejším ani méně dokonalým než před tím. Nenastala žádná změna k horšímu, protože Logos zůstal tím, čím byl, ani žádná změna k lepšímu, protože od věčnosti obsahuje ve své Božské dokonalosti všechny dokonalosti lidské přirozenosti v nejvyšší míře. Logos a

člověčenství znamenají právě tak málo stupňování Božské dokonalosti jako Bůh a Svět. Změna spočívá pouze v lidské přirozenosti, která byla pozdvižena k účasti na osobním bytí Slova. Srv. S. Thomas, Sent. III d. 6, q.2 a. 3 ad 1: in persona composita quamvis sint plura bona quam in persona simplici, ... tamen persona composita non est maius bonum quam simplex.

2. Ze strany přijatého

S ohledem na zvláštnost přijaté lidské přirozenosti (ex parte assumpti) se namítá, že každá individuální, kompletní lidská přirozenost je hypostaze nebo osoba a že tedy také Kristova lidská přirozenost je současně lidskou osobou.

Řešení musí vycházet z určení vztahu mezi přirozeností a osobou. V oboru přirozených věcí subsistuje každá individuální kompletní podstata nebo přirozenost sama pro sebe a tím je hypostazí. Zjevení tajemství trinitárního a inkarnačního nás však přivádí k poznání, že mezi individuální kompletní přirozeností a hypostazí musí být nějaký rozdíl. Pouze pomyslný rozdíl (distinctio pure mentalis) nestačí k vysvětlení obou dogmat; musí se předpokládat reálný nebo virtuální rozdíl.

a) Proti přijetí reálného rozdílu (distinctio realis) se namítá, že Kristu by chyběla realita, kterou vlastní každý jiný člověk. Podle učení Církve je však Kristus dokonalý člověk (perfectus homo; D 40). Zástupci reálného rozdílu (tomisté, Suarez) naproti tomu namítají, že nedostatek stvořené subsistence v Kristu neznamená žádnou skutečnou vadu, protože namísto chybějící lidské subsistence nastupuje nekonečně vyšší dokonalost, totiž Božská subsistence Slova. Církevní prohlášení o integritě Kristovy lidské přirozenosti a jeho rovnost co do podstaty s námi podle jeho lidství nemluví proti tomu, protože se vztahují na lidskou přirozenost nebo bytnost jako takovou, zatímco subsistence přistupuje k přirozenosti jakožto nová realita. Kristova lidská přirozenost má sice v sobě přirozenou schopnost k hypostatickému bytí. Avšak tato schopnost vzhledem k přijetí do subsistence Slova se nemůže rozvinout.

Podle Suareze se stává individuální kompletní přirozenost hypostazí tím, že k ní přistupuje subsistenční modus, vycházející z přirozenosti, avšak reálně od ní rozdílný. Ten chybí Kristově lidské přirozenosti. Na jeho místo nastoupil jiný stvořený substanciální modus, zvaný modus unionis, který obě přirozenosti vzájemně spojuje.

Tomisté předpokládají reálný rozdíl nejen mezi přirozeností a hypostazí, nýbrž také mezi přirozeností (bytností) a bytím a učí, že přirozenost se stává hypostazí tím, že obdrží bytí. Kristova lidská přirozenost nevlastní žádné vlastní stvořené, nýbrž nestvořené bytí a tím také subsistenci Slova. Tomisté se opírají o učení sv. Tomáše o jedinosti bytí v Kristu (Summa theol. III 17,2). Zdá se však být sporným, zda Tomáš rozumí pod pojmem jediného Kristova bytí existenci (esse existentiae) nebo, což je pravděpodobnější, bytí supposita. Srv. De unione Verbi Incarnati a. 4: Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente. V témže článku (ad 1.) mluví Tomáš výslovně o dvojím Kristově bytí: Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse Divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est, quod Christus sit duo secundum esse, quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.

b) Skotisté předpokládají pouze virtuelní rozdíl (Distinctio virtualis seu distinctio rationis cum fundamento in re) mezi přirozeností a hypostazí. Podle jejich názoru se stává přirozenost hypostazí tím, že zůstává ponechána sama sobě a není přijata vyšší hypostazí. Hypostatické bytí nepřipojuje žádnou novou realitu k přirozenosti. Kristova lidská přirozenost není proto pouhou lidskou hypostazí nebo osobou, protože je přijata do božské hypostaze Slova. Kdyby byla někdy Kristova lidská přirozenost propuštěna z hypostatické unie, byla by sama od sebe, bez přistoupení nějaké reality,

lidskou osobou. Proti tomuto názoru mluví především úvaha, že to, co odlišuje hypostazi od přirozenosti a odůvodňuje hypostatické bytí, se překládá do něčeho čistě negativního. Co dává přirozenosti její nejvyšší dokonalost, musí však být přece něčím pozitivním.

Kristova lidská přirozenost není, jak zdůrazňují řečtí Otcové (Leontius Byznat. + 543), i přes nedostatek vlastní lidské hypostaze bez hypostaze (anypostatos). I když není hypostatos, tj. pro sebe subsistující, je přece „in - hypostatická" (enypostatos), tj. přijata do hypostaze jiného.

3. Ze strany obou (přijímajícího a přijatého)

Vzhledem k poměru obou vzájemně spojených přirozeností (ex parte unitorum) se namítá, že nelze vzájemně svázat konečnou lidskou a nekonečnou Božskou přirozenost kvůli jejich nekonečnému odstupu. Námitka dokazuje pouze nemožnost spojení obou přirozeností v jednu jedinou přirozenost, což odmítá i katolické dogma. Rozdíl mezi stvořitelem a tvorem není setřen, protože obě přirozenosti zůstávají zachovány ve své plné integritě.

Boží nekonečnost je důvodem k tomu, že hypostaze Slova může vlastnit vedle Božské přirozenosti ještě lidskou přirozenost. Z Boží nekonečnosti lze dokázat také přiměřenost vtělení. Protože k podstatě dobra náleží, aby se sdělovalo, jiným podle zásady: bonum est diffusivum sui, je tedy úměrné pro nekonečnou Boží dobrotu, aby se nejdokonalejším způsobem sdělila tvorům. Srv. Summa Theol. III 1,1.

Lidská přirozenost vlastní na základě svých duchovních schopností potentiam oboedientialem pro povznesení do subsistence Božské Osoby. Srv. Summa theol. III 4,1.

§ 17. Vztah hypostatické unie k Nejsvětější Trojici

1. Akt hypostatické unie

Akt hypostatické unie je společně působen třemi Božskými Osobami. (De fide.)

Symbolum 11. synody toledské (675) vyznává: „Je nutno věřit, že celá Nejsv. Trojice působila vtělení Syna Božího, protože díla Nejsv. Trojice jsou nedílná." (D 284). 4. lat. koncil (1215) prohlašuje: unigenitus Dei Filius Iesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus. D 429. Jako dílo Boží lásky (Jan 3,16; 1 Jan 4,9) je aktivní inkarnace, tj. její působení přiřčeno Duchu svatému, osobní lásce Boží: „Jenž se počal z Ducha svatého" (Symb. Ap.).

V Písmu sv. je naznačena jednota působení tří Božských Osob tím, že působení vtělení je přiřčeno jak Otci (Žid 10,15), tak také Synu (Fil 2,7) i Duchu svatému (Mt 1,18.20; Lk 1,35).

Sv. Augustin svědčí: „Mariino početí a porod je dílem Trojice, jejíž tvůrčí činností je vše stvořeno" (De Trin II 5,9).

Vnitřní důvod spočívá v tom, že božská přirozenost, společná třem osobám, je principium quo všeho mimobožského působení.

2. Terminus (cíl) hypostatické unie

Pouze druhá božská osoba se stala člověkem. (De fide.)

Vyznání víry vyznávají pasivní vtělení proti nauce sabelliánů (patripasiánů) výhradně o jednorozeném Synu Božím, právě tak jako Písmo sv. praví pouze o Slovu nebo o Synu Božím, že se stal tělem a přišel na svět (Jan 1,14; 3,16n).

Spojení lidské přirozenosti s Božskou osobou nemělo za následek i přes jednotu podstaty tří božských osob také spojení s ostatními osobami, jak tvrdil Roscelin, neboť spojení nenásledovalo v přirozenosti, nýbrž v osobě a osoby jsou vzájemně reálně rozdílné. Božská přirozenost je pouze nepřímo spojena s lidskou přirozeností, s ní reálně identickou osobou Slova. Tudíž může být pouze vzhledem k osobě Slova (ratione personae Verbi) považována za terminus hypostatické unie. Tzv. Vyznání víry remešské konsistoře (1148) prohlásilo proti Gilbertovi z Poitiers, který odmítal rovnost pojmů Deus et divinitas a učil: „Divinitas est incarnata", tuto správnou nauku: Credimus ipsam divinitatem incarnatam esse, sed in Filio. D 392. Srv. Summa theol. III 3,1-4.N. Häring Schol 32 (1957) 373-398.

V. kapitola
Důsledky hypostatické unie

§ 18. Přirozené Boží synovství člověka Ježíše Krista

1. Hereze: adoptianismus

Koncem 8. stol. učili toledský arcibiskup Elipandus (+ 802) a biskup Felix z Urgelu (+ 816) o dvojím Kristově synovství: Jako Bůh je přirozeným synem Božím, jako člověk adoptivním synem Božím. Při křtu v Jordánu byl Bohem z milosti přijat za syna. Předpoklad o dvou synech se rovná předpokladu o dvou osobách a tím nestorianismu. Toto bludné učení bylo potíráno opatem Beatem z Libany, biskupem Etheriem z Osmy a franckými teology, zvláště Alcuinem.

2. Učení církve

Ježíš Kristus i jako člověk je přirozeným Synem Božím. (De fide.)

Odsouzení nestorianismu postihuje nepřímo adoptianismus. Papež Hadrián I. (772-795) jej odmítl ve dvou učitelských listech jakožto obnovení nestoriánského bludného učení (D 299,309n) a potvrdil usnesení plenárního koncilu ve Frankfurtu (794), který odsoudil adoptianismus jako blud s odůvodněním, že z Panny Zrozený je pravý Bůh a nemůže proto být pokládán za adoptivního (D 311n).

Smyslem dogmatu je: V lidské přirozenosti subsistující osoba je přirozený Syn Boží. Výraz „Kristus jako člověk" (Christus ut homo) nelze chápat v reduplikativním smyslu (Christus secundum humanitatem) jako by v lidské přirozenosti spočíval důvod toho, že je přirozeným Synem Božím, nýbrž ve smyslu specifikativním, tj. Christus ut hic homo nebo Christus ut hypostasis subsistens in humana natura. Srv. Summa theol. III 16,11.

3. Důkaz z pramenů víry

Písmo sv. nikdy nenazývá člověka Krista adoptivním synem Božím, nýbrž vlastním a jednorozeným Synem Božím. Řím 8,32: „Když ani vlastního Syna neušetřil, ale za nás všechny ho vydal na smrt, jak s ním nedává nám všechno?" Jan 3,16: „Neboť tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby nikdo, jenž v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný." Srv. Jan 1,14,18; Mt 3,17.

Již Otcové v boji proti nestorianismu odmítli nauku o dvou synech v Kristu a zdůraznili, že Syn člověka je týž jako Syn Boží. Také výslovně vylučují Kristovo adoptivní synovství. Sv. Augustin poukazuje na Písmo sv.: „Čti Písmo, nikde nenajdeš řečeno o Kristu, že je adoptivním Synem Božím" (C. Secundinum Manich 5). Mnozí svědkové tradice, např. Hillarius (De Trin II 27) a Mosarabská liturgie užívají výrazu adoptare a adoptio v širším významu jako assumere a assumptio.

4. Vnitřní odůvodnění

Synovství je vlastností hypostase nebo osoby, nikoliv přirozenosti: Filiatio proprie convenit hypostasi vel personae, non autem naturae. (Summa theol. III 23,4). Protože v Kristu je pouze jediná hypostase nebo osoba, která věčným plozením vychází z Boha Otce, může být v Kristu předpokládáno pouze jediné Boží synovství, totiž přirozené.

Názor středověkých teologů (Durandus + 1334, mnozí skotisté), že člověk Ježíš Kristus je současně přirozeným Synem Božím a na základě vybavením milosti také adoptivním Synem Božím, nutno odmítnout, protože jedna a táž osoba nemůže být současně přirozeným a adoptivním synem téže osoby.

Dodatek: Kristus jako „služebník Boží" a „predestinovaný" Syn Boží

Adoptiané vztahovali pojmenování „služebník Boží" (servus Dei) na osobu a předpokládali tím v Kristu vedle božské osoby, jíž toto pojmenování nemůže příslušet, lidskou osobu. Hadrián a koncil ve Frankfurtu (794) osobu v tomto smyslu (ratione personae) zavrhli. S ohledem na přijatou lidskou přirozenost, která je podřízena Boží vládě (ratione humanae naturae), může však být Kristus nazýván služebníkem Božím v pravém smyslu. Srv. Iz 42,1; Mt 12,17; Fil 2,7, Summa theol. III 20,1 ad 2.

Místo Řím 1,4: qui praedestinatus est Filius Dei in virtute, nemůže být chápáno ve smyslu adoptiánském o Kristově predestinaci k adoptivnímu synovství Božímu. Vulgata nesprávně reprodukuje originální text (praedestinatus místo destinatus = horistheis). Apoštol vyjadřuje myšlenku, že Kristus od svého zmrtvýchvstání ve shodě s božským Duchem, v něm přebývajícím se mocně projevil jako Syn Boží (podle jiného výkladu jako „Syn Boží v moci", tj. byl přesazen do stavu povýšení). V pojetí Vulgáty lze toto místo pravověrně vyložit takto: Bůh určil od věčnosti, že nositel Kristovy lidské přirozenosti je přirozený Syn Boží. Srv. Summa theol III 24,1 ad 2.

§ 19. Kristova úcta všeobecně

1. Učení církve

Bohočlověka Ježíše Krista je nutno uctívat jediným absolutním kultem (cultus latriae), který jedině přísluší Bohu. (De fide.)

Koncil efeský (431) zavrhl v 8. anatematu sv. Cyrila nestoriánské „spoluuctívání" (symproskynesis) člověka Ježíše Krista se Slovem a stanovil jako katolické učení, že vtělený Logos (pro svou jednotu osob) má být uctíván jedinou úctou (mia proskynesei). D 120.

5. všeobecný koncil v Cařihradě (553) prohlásil proti dvojímu uctívání nestoriánů a proti uctívání monofyzitů, vztahujícímu se pouze na božskou přirozenost nebo na údajnou boholidskou smíšenou přirozenost, že vtělený Logos s jemu vlastním tělem (meta tes idias autú sarkos) je předmětem úcty. D 221.

Kristovo člověčenství se stalo hypostatickým spojením do určité míry části (quasi pars) osoby Slova, a proto se uctívá ve Slově a se Slovem. Je sice samo o sobě předmětem úcty, avšak nikoliv kvůli sobě (in se, sed non propter se), nýbrž kvůli svému hypostatickému spojení se Slovem. Papež Pius VI. stanovil proti zkomoleninám synody v Pistoi (1786): humanitas ipsaque caro vivifica Christi adoratur, non quidem propter se et tamquam nuda caro, sed prout unita divinitati. D 1561.

2. Důkaz z pramenů víry

Kristus přijal jemu prokázanou úctu pokleknutím (proskynésis), která po zmrtvýchvstání má charakter kultu latriae (srv. Mt 28,9). Podle Jan 5,23 si činí nárok na stejnou úctu, jako přísluší Otci: „aby všichni ctili Syna jako ctí Otce". Apoštol Pavel dokazuje božskou úctu Kristovu v jeho lidství v Fil 2,10: „... při Ježíšově jménu musí pokleknout každé koleno" a v Žid 1,6: „Ať se mu klanějí všichni andělé". Srv Zjev. 5,12.

Již Martyrium Polycarpi (156) rozlišuje jasně mezi úctou, která přísluší Kristu a mezi uctíváním mučedníků: „Toho (Krista) uctíváme, protože je Syn Boží, mučedníky však náležitě milujeme jako učedníky napodobitele Pána pro jejich nepřekonanou oddanost k svému Králi a Učiteli" (17,3). Námitku týkající se uctívání těla (sarkolatreia) a uctívání člověka (anthropolatreía) vznesenou apollinaristy, odmítají Otcové s odůvodněním, že Kristovu člověčenství se prokazuje božská úcta nikoliv kvůli němu samému a odděleně od Slova, nýbrž kvůli jeho hypostatickému spojení se Slovem. Úcta platí vtělenému Slovu. Srv. Athanasius, Ep. ad Adelphium 3; Jan Damascenský, De fide orth. III 8; IV 3; Ambrosius, De Spiritu s. III 11,79; Augustinus, Enar. in ps. 98,9.

3. Spekulativní odůvodnění

Ve vlastním smyslu se prokazuje úcta pouze osobě. V Kristu je pouze jedna Božská osoba Slova, proto mu přísluší pouze jedna úcta. Lidská přirozenost nemůže být z toho vyloučena, protože je nerozlučně spojena s božskou osobou. Srv. Summa theol. III 25,2: „Čest klanění je povinná svébytné hypostasi. A tak klanět se tělu Kristovu není nic jiného než klanět se vtělenému Slovu Božímu, jako ctít oděv Králův není nic jiného než uctívat krále oděného."

Celým předmětem (obiectum materiale totale) Kristu prokazovaného klanění je vtělený Logos. Se Slovem hypostaticky spojená lidská přirozenost je částečným předmětem (obiectum partiale). Důvodem (obiectum formale) klanění je nekonečná dokonalost božské osoby.

§ 20. Úcta Nejsvětějšího Srdce Ježíšova

Jako celá Kristova lidská přirozenost, jsou i její jednotlivé části spolupředmětem (obiectum partiale) kultu latriae. (Sententia certa.)

Ačkoliv všechny části Kristovy lidské přirozenosti samy o sobě jsou stejným způsobem hodny uctívání, přece se od dob křížových výprav vytvořila zvláštní úcta jednotlivých částí, např. svatých pěti ran, případně jimi označených údů, předrahé Krve, svatého obličeje a hlavy trpícího Vykupitele a Nejsvětějšího Srdce. Stejným způsobem jsou také tajemství jeho života, utrpení a smrti (početí, narození atd.) předmětem kultu latriae. Důvod, proč tyto části Kristovy lidské přirozenosti nebo tyto skutečnosti života Kristova jsou zvláštním způsobem uctívány, spočívá v tom, že se v nich zvlášť jasně zjevuje Kristova vykupitelská láska (obiectum manifestationis).

1. Dogmatický podklad úcty

Jansenisty vášnivě potíraný kult Srdce Ježíšova, který vznikl ze středověké německé mystiky, má svůj dogmatický podklad v dogmatu o hypostatické unii. Proti pomluvám jansenistů prohlásil papež Pius VI., že Srdce Ježíšovo není uctíváno odděleně nebo odpoutaně od božství (cum separatione vel praecisione a divinitate), nýbrž spíše je uctíváno jako „srdce osoby Slova, s kterou je nerozdílně spojeno" (cor personae Verbi, cui inseparabiliter unitum est). D 1563.

2. Předmět úcty

a) Bezprostředním předmětem (obiectum proximum, obiectum materiale partiale) kultu Srdce Ježíšova je Ježíšovo tělesné srdce jakožto podstatná část Kristovy lidské přirozenosti, hypostaticky spojené se Slovem, nikoliv srdce pouze v metaforickém smyslu (láska). To vyplývá nepochybně z kontroverze s jansenisty a z textů církevního svátku.

b) Celým předmětem (obiectum materiale totale) je vtělený Logos, Bohočlověk Ježíš Kristus.

c) Formálním objektem je nekonečná dokonalost božské osoby.

d) Důvod, proč mezi částmi Kristova člověčenství právě srdce je uctíváno zvláštním způsobem, je ten, že srdce je nejdokonalejším symbolem Kristovy vykupitelské lásky k lidem. Srv. invokaci v litaniích k Srdci Ježíšovu: „Srdce Ježíšovo, výhni láskou planoucí!" Podle způsobu mluvy Písma sv. (srv. Dt 6,5; 10,12; 13,3; Přísl. 2,2; 23,26; Mt 22,37; Jan 16, 6.22; Řím 5,5) a podle lidového názoru je srdce sídlem citů, zvláště lásky. Protože láska je motivem vykoupení (srv. Jan 3,16; 1 Jan 4,9), poukazuje se onomu Vykupitelovu orgánu, který je symbolem lásky, zvláštní láska a úcta. Srdce Ježíšovo jakožto symbol jeho vykupitelské lásky je adekvátním předmětem oficiální církevní úcty Srdce Ježíšova. Protože Kristova vykupitelská láska se zvláště projevuje v hořkém utrpení, smrti a posvátné Eucharistii, je úcta Kristova utrpení a eucharistická úcta v úzkém vztahu k úctě Srdce Ježíšova.

3. Účel úcty

Účelem úcty Srdce Ježíšova je vzbuzovat vděčnou vzájemnou lásku, podporovat napodobení ctnostného příkladu, který nám září vstříc ze Srdce ježíšova (Mt 11,29) a konat smír za urážky, způsobené Srdci Ježíšovu. Srv. Encyklika Pia XI: „Miserentissimus Redemptor" (1928) a „Caritate Christi compulsi" (1932) a encyklika Pia XII. „Haurietis aquas" (1956).

Dodatek: Úcta Kristových obrazů a relikvií

Kristovým obrazům a relikviím, jako např. sv. Kříži, náleží podle učení sv. Tomáše relativní cultus latriae. Protože důvod úcty (obiectum formale) nespočívá v nich samotných, nýbrž v Kristově osobě, kterou znázorňují nebo které se týkají, není úcta jim prokazovaná absolutní, nýbrž relativní. Je to však pravý cultus latriae, protože platí Kristově božské osobě. Summa theol. III 25,3 a 4.

§ 21. Communicatio idiomatum

1. Pojem a církevní učení

Communicatio idiomatum v ontologickém smyslu je v jednotě osoby tkvící společenství a vzájemné sdělování božských a lidských zvláštností (vlastností a činností) Kristových tím způsobem, že Bůh-Logos vlastní lidské a člověk Kristus božské zvláštnosti. Communicatio idiomatum v logickém smyslu (praedicatio idiomatum) je výpověď o ontologickém společenství idiomat.

Kristovy Božské a lidské predikáty se přidělují vtělenému Slovu. (De fide.)

Symbolum Apostolicum vyznává o Synu Božím lidské vlastnosti početí a narození, utrpení, ukřižování, smrti a pohřbu. Koncil efeský (431) učí s Cyrilem Alex. proti Nestoriovi, že v Písmu sv. obsažené výpovědi nesmějí být rozděleny na dvě osoby, Boha-Slovo a člověka Krista, nýbrž musí být přiděleny jednomu vtělenému Slovu (D 116). Protože Kristova božská osoba subsistuje ve dvou přirozenostech a může být pojmenována podle každé z obou těchto přirozeností, může být o Božím Synu vypovídáno lidské a o Synu člověka božské.

K monofyzitskému extrému se kloní staroluthersk á dogmatika, která odvozuje z hypostatické unie reálné přenesení božských atributů, jako vševědoucnosti, všemohoucnosti a všudypřítomnosti na Kristovu lidskou přirozenost a učí, že „Kristus nejen jako Bůh, nýbrž také jaké člověk všechno ví, všechno dokáže a je ve všech tvorech přítomen" (Formula Concordiae 1 8,11).

2. Odůvodnění z pramenů víry

Písmo sv. mnohokrát užívá communicatio idiomatum, např. Jan 8,58: „Dříve než byl Abraham, já jsem"; Skut 3,15: „Původce života jste usmrtili," Skut 20,28: „Dávejte pozor na sebe i na všechno své stádo, nad nímž vás Duch svatý ustanovil biskupy, abyste spravovali Církev Boží, kterou On vydobyl svou krví," Řím 8,32: „Když ani vlastního Syna neušetřil, ale za nás za všechny ho vydal na smrt, jak i s ním nedá nám všechno?" 1 Kor 2,8: „Kdyby ji byli poznali (Boží moudrost), nebyli by ukřižovali Pána slávy (Boha)."

Způsobem mluvy Písma sv. hovoří sv. Ignác z Ant. o Boží krvi (Eph. 1,1), o Božím utrpení (Řím 6,3) a o narození Boha z Marie (Eph 18,2). Teprve Origenes výslovně hlásá výměnu predikátů (De princ. II 6,3).

3. Pravidlo pro „praedicatio idiomatum"

Z podstaty hypostatické unie vyplývá, že zvláštnosti božské a lidské přirozenosti mohou být vypovídány pouze o jedné osobě, zatímco přenášení zvláštností jedné přirozenosti na druhou je nepřípustné. Protože konkrétní způsob mluvy (Bůh, Boží Syn, člověk, Syn člověka, Kristus, Všemohoucí) označuje hypostazi, abstraktní způsob mluvy (božství, člověčenství, všemohoucnost), však označuje přirozenost, platí jako nejvyšší pravidlo: Communicatio idiomatum fit in concreto, non in abstracto. Příklad: Boží Syn umřel na kříži; Ježíš stvořil svět. Výjimku z pravidla tvoří reduplikace, která se omezuje na přirozenost, proto je nesprávné říkat: „Kristus jakožto Bůh trpěl," „Kristus jakožto člověk stvořil svět." Podstatné části lidské přirozenosti tělo a duše zastupují přirozenost, jejímiž součástmi jsou. Proto je nesprávné říkat: „Kristova duše je vševědoucí," „Kristovo tělo je všudypřítomné."

Praedicatio idiomatum se musí dále dít pouze pozitivním, nikoliv negativním způsobem, protože v Kristu nemůže být popřeno nic, co mu náleží podle jedné z obou přirozeností. Nesmíme tedy říci: „Boží Syn netrpěl," „Ježíš není všemohoucí."

Nesrozumitelné výpovědi nutno chránit před chybným výkladem vysvětlujícími dodatky, „jako Bůh, jako člověk," např. „Kristus jako člověk je tvor."

§ 22. Kristologická perichorese

Obě Kristovy přirozenosti existují v sobě navzájem. (Sententia communis.)

Obě přirozenosti i přes své neporušené trvání pozůstávají nikoliv navenek vedle sebe, jak učili nestoriáni, nýbrž nejtěsněji v sobě. Hypostatická unie má za následek vzájemnou inexistenci obou přirozeností. Toto vzájemné přebývání se označuje od Řehoře Naziánského pocházejícím termínem (Ep 101,6) kristologická perichorese (circumincessio, v pozdní scholastice circuminsessio). Síla, která obě přirozenosti sjednocuje a drží pohromadě, vychází výhradně z božské přirozenosti. Do té míry není pronikání, posuzováno z jeho počátku, vzájemné, nýbrž jednostranné. Jeho výsledkem je však vzájemné přebývání obou přirozeností v sobě. Božství, které samo je neproniknutelné, proniká lidství, které se tím zbožňuje, aniž tím utrpělo změnu (D 291: sarx theotheisa, thelema theothen).

Staří Otcové učili perichoresi věcně tím, že označovali spojení obou přirozeností namnoze nepřesně jakožto smísení (mixis, symmixis, krasis, synkrasis). Od dob nestoriánských sporů byla tato otázka soustavněji probírána. Podrobně byla zpracována Janem Damašským (De fide orth. III 3 a 7) a předána scholastice.

2. část

ATRIBUTY KRISTOVY LIDSKÉ PŘIROZENOSTI

I. kapitola
Přednosti Kristovy lidské přirozenosti

Úvod

Kristus je následkem hypostatické unie pravý člověk (consubstantialis nobis secundum humanitatem; D 148), avšak není pouhým a obyčejným člověkem. Hypostatické spojení Kristova lidství s božským Slovem způsobilo nadpřirozené vybavení a obohacení lidské přirozenosti v jedinečné plnosti. Nachází hranici v konečnosti stvořené přirozenosti a omezení v Kristově vykupitelském poslání. Přednosti Kristovy lidské přirozenosti jsou přednostmi lidského poznání, lidské vůle a lidské moci.

I. Přednosti Kristova lidského poznání

§ 23. Bezprostřední patření na Boha

1. Skutečnost bezprostředního patření na Boha

a) Učení Církve

Kristova duše měla od prvního okamžiku svého bytí bezprostřední patření na Boha. (Sententia certa).

Zatímco ostatním lidem je dáno absolutně nadpřirozené patření na Boha teprve na onom světě (in statu termini), Kristova duše je měla již na tomto světě (in statu viae) a to již od okamžiku jejího spojení s božskou osobou Slova, tj. od početí. Kristus byl proto, jak praví scholastika, viator simul et comprehensor, tj. současně poutník a již u cíle pozemského putování. Z toho plyne, že nemohl mít teologické ctnosti víry a naděje.

Někteří novější teologové, jako H. Klee, A. Günther, J. Th. Laurent a H. Schell, popírali scientia beata Christi, protože se domnívali, že je v rozporu s jednotlivými výroky Písma sv. a se skutečností Kristova utrpení. Také modernisté (A. Loisy) ji popírali a tvrdili, že přirozený smysl evangelijních textů nelze sloučit s tím, co teologové učí o Kristově sebevědomí a neomylném vědění (D 2032).

Sv. Officium odpovědělo r. 1918 na dotaz, že následující věta nemůže být vyučována bez ohrožení víry: „Není jisté, zda v Kristově duši, dokud prodléval mezi lidmi, bylo ono vědění, které mají blažení v patření na Boha." (D 2183).

Papež Pius XII. prohlásil v encyklice „Mystici Corporis" (1943): „Také ono poznání, které se nazývá poznáním patření na Boha, vlastní (Kristus) v takové plnosti, že svým rozsahem a jasností daleko předčí oblažující pohled všech svatých v nebi... Díky tomuto oblažujícímu pohledu na Boha, jemuž se Kristus těšil hned po početí v lůně Matky Boží, jsou všechny údy jeho mystického těla ustavičně a každým okamžikem přítomny" (D 2289).

Prohlášení Mezinárodní teologické komise (31. 5. 1986): De Jesu autoconscientia.

b) Odůvodnění z pramenů víry

Čistě biblický důkaz není možný, neboť nevíme, zda výroky o Ježíšově dokonalém poznání se vztahují na Kristovo božské nebo lidské vědění. Jistou oporu poskytují ony výroky, v nichž je Kristu přiřčeno jasné poznání Otce a božských pravd, které zvěstoval lidem. Srv. Jan 8,55: „A nepoznali jste ho (Otce), ale já ho znám, a řeknu-li, že ho neznám, budu lhářem jako vy. Avšak znám ho a jeho slovo plním." Protože Kristus, pouze jako člověk, může plnit Otcovo slovo, tak se zdá, že mu náleží jasné poznání Otce a celé Trojice, nejenom jako Bohu, nýbrž i jako člověku. Srv. Jan 1,17 n; 3,11.

Otcové učí o bezprostředním patření na Boha Kristovy duše tak, že připisují Kristu i co do člověčenství plnost vědění jakožto následek hypostatické unie.

Výslovně to dosvědčuje sv. Fulgencius, který na dotaz svého žáka Ferranda odpověděl: „Je velmi těžké a zcela neslučitelné s neporušeností víry předpokládat, že Kristova duše nemá úplnou znalost svého božství, s nímž tvoří jednu fyzickou osobu" (Ep 14,3,26). Fulgencius však zachází příliš daleko, připisuje-li Kristově duši úplné, tj. komprehensivní poznáni Boha.

c) Spekulativní odůvodnění

Těžiště průkaznosti spočívá ve spekulativním odůvodnění scholastiky, která se přidržuje „scientia beata" Kristovy duše.

ca) Oblažující patření na Boha není ve své podstatě nic jiného než dovršení milosti posvěcující, která je účastí na Božské přirozenosti (consortium divinae naturae; 2 Petr 1,4): Gloria est gratia consumata. Spojení duše s Bohem milostí a slávou je accidentální spojení; naproti tomu spojení Kristovy duše s Bohem je substanciální spojení a je proto mnohem těsnější. Jestliže však Kristova duše již na zemi byla s Bohem spojena mnohem těsněji než blažení v nebi, nelze nahlédnout, proč by jí mělo být odepřeno bezprostřední patření na Boha, které náleží blaženým. Sv. Tomáš uvádí zásadu: „Čím je přijímající bližší působící příčině, tím hojněji přijímá." (Summa theol. III 7,1).

cb) Kristus je akty svého člověčenství, svým životem a zvláště svým utrpením a smrtí původcem spásy lidí (Žid 2,10), tj. bezprostředního patření na Boha. Podle zásady: Příčina musí vždy být výraznější než účinek, musel Kristus sám vlastnit nejvýraznějším způsobem to, co měl jiným sdělovat. Srv. Summa theol. III 9,2.

cc) Kristus je hlavou andělů a lidí. Andělé, kteří podle Mt 4,11 přišli a jemu sloužili, měli již v době Ježíšova pozemského života oblažující patření na Boha (Mt 18,10). Je neslučitelné s postavením hlavy, aby jí chyběla přednost, která byla propůjčena části údů.

cd) Kristus jako původce a dokonatel víry (Žid 12,2) neměl sám žít v temnotě víry. Dokonalost Ježíšova sebevědomí lze vysvětlit pouze z bezprostředního poznání a s ním spojeného Božství.

2. Slučitelnost utrpení se scientia beata

Bezprostřední patření na Boha působí nejvyšší blaženost rozumných tvorů. Z toho vyplývá tato obtíž: Jak lze sloučit s nejvyšší blažeností, vyplývající z bezprostředního patření na Boha, hlubokou bolest a smutek, které Kristus pociťoval ve své smrtelné úzkosti na Olivetské hoře a ve své opuštěnosti na kříži.

a) Skutečnost tělesného utrpení lze snadno sloučit se scientia beata, protože tělesná bolest je pociťována nižšími, sensitivními duševními silami, zatímco duševní radost je pociťována vyššími, duševními silami duše. S ohledem na Kristův vykupitelský úřad zůstala blaženost božskou vůlí omezena na duchovou duši a nezpůsobila proměnění těla, které nepatří k podstatě slávy, nýbrž znamená pouze její akcidentální rozmnožení. Srv. Summa theol. III 15,5 ad 3.

b) Hlavní obtíž spočívá ve slučitelnosti duševní radosti a duševní bolesti. Melchior Cano O.P. (+ 1560) se pokoušel tuto obtíž řešit tím, že předpokládal v aktu bezprostředního patření na Boha reálný rozdíl mezi činností rozumu (visio) a činností vůle (gaudium, delectatio) a učil, že patření na Boha Kristovy duše trvalo i na kříži, zatímco blaženost, přirozeně vyplývající z patření na Boha, byla zázrakem Boží všemohoucnosti přerušena (De locis theol. XII, 12). Proti této teorii se namítá, že blaženost nutně vychází z patření na Boha.

Podle učení sv. Tomáše spočíval zázračný Boží účinek pouze v tom, že z bezprostředního patření na Boha plynoucí blaženost nepřetékala z ratio superior (vyšší duchové poznání, zaměřené na bonum increatum) na ratio inferior (vyšší duchové poznání a vůle, zaměřené na bonum creatum) a z duše na tělo: dum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriae a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus (Summa theol. III 46,8). Kristova duše zůstala proto citlivou pro bolest a smutek.

3. Předmět a rozsah scientia beata Christi

a) Primárním předmětem bezprostředního patření na Boha je božská bytnost (Deus sicuti est; 1 Jan 3,2). Protože Kristova duše na základě hypostatické unie je spjata s Bohem úžeji než andělé a blažení v nebi, patří na Boha dokonaleji než každý jiný tvor. Srv. Summa theol. III 10,4: Bezprostřední patření Kristovy duše na Boha není však vzhledem ke konečnosti lidské přirozenosti komprehensivním poznáním Boha. Summa theol. III 10,1: infinitum non comprehenditur a finito, et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

b) Sekundárním předmětem bezprostředního patření na Boha jsou mimobožské věci, které jsou nazírány v Bohu, jakožto příčině všech věcí. Rozsah tohoto poznání se řídí podle stupně poznání Boha. Podle učení sv. Tomáše se v každém případě vztahuje na to, co pro každého blaženého je hodno vědění (quae ad ipsum spectant). Použije-li se o Kristu této zásady, vyplývá z toho, že Kristova duše již na zemi poznávala v božské podstatě všechny mimobožské věci, pokud jejich poznání bylo nutné nebo užitečné k výkonu jeho vykupitelského poslání. Protože Kristus je hlavou a vládcem všeho stvoření a soudcem všech lidí, vyvozuje sv. Tomáš, že Kristova duše již na zemi poznávala v božské bytnosti všechny skutečné věci minulé, přítomné i budoucí, včetně lidských myšlenek. Kristovo lidské vědění nesmí však být rozšiřováno na všechny možné věci, které může Bůh ve své všemohoucnosti působit, avšak ve skutečnosti je nikdy nezpůsobí; neboť poznání všech možných věcí je totožné s komprehensivním poznáním Boží moci, případně (s poznáním) s ní

identické božské bytnosti. Proto Kristově duši podle učení sv. Tomáše nepřísluší absolutní, nýbrž relativní vševědoucnost. Summa theol. III 10,2.

Sv. Officium zavrhlo scholastickému učení odporující pojetí novějších teologů, když r. 1918 prohlásilo na jeden dotaz, že následující věta nemůže být s určitostí učena: „Názor, který předpokládá, že Kristova duše nebyla o ničem v nevědomosti, nýbrž od počátku všechno poznala v božském Slově, minulé, přítomné i budoucí, tj. vše, co Bůh poznává prostřednictvím scientia visionis, nemůže být označen jako jistý." D 2184; srv. D 2185.

4. Osvobození Kristova lidského vědění od nevědomosti a omylu

Kristovo lidské vědění bylo prosté pozitivní nevědomosti a omylu. (Sententia certa, srv. D 2184 n.)

a) Kristovo osvobození od nevědomosti bylo popíráno ariány, nestoriány a zvláště agnoety, monofyzickou sektou v 6. stol., která pochází od jáhna Themistia z Alexandrie. Tito připisovali Kristu nevědomost zvláště o dni a hodině soudu nad světem (agnoia), odvolávajíce se na Mk 13,32 (Mt 24,36): „O tom dni však nebo o té hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, toliko Otec."

Kristus označuje sám sebe, vtělené Slovo, za světlo světa (Jan 8,12), které přišlo na svět, aby lidem přineslo pravé poznání (Jan 12,46); nazývá se pravdou (Jan 14,6) a jako účel svého příchodu na svět udává vydání svědectví pravdě (Jan 18,37); dává se nazývat učitelem (Jan 13,13). Je, jak Písmo sv. dosvědčuje, plný milosti a pravdy (Jan 1,14), plný moudrosti (Lk 2,40), v něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a vědomostí (Kol 2,3). Ví o tom, co se v dáli odehrává (Jan 1,48; 4,50; 11,14) a prohlédne srdce lidí (Jan 1,47; 2,24 n; 4,16 n; 6,71). S tím je neslučitelné, aby Kristovo lidské vědění bylo nedostatečné nebo dokonce mylné.

V boji proti ariánům, kteří vztahovali na Logos nevědomost soudného dne, aby z toho dokázali jeho stvořenost, připisovali jednotliví Otcové (Athanasius, Řehoř Nas., Cyril Alex.) Kristově lidské duši nevědomost. V obraně proti agnoetismu však Otcové všeobecně prohlásili, že Kristova lidská duše byla prosta nevědomosti a omylu a odsoudili nauku agnoetů jakožto blud. Alexandrijský patriarcha Eulogius, hlavní odpůrce agnoetů, učí: „Kristovo člověčenství, které bylo pojato do hypostaze nepřístupné a substanciální moudrosti, nemůže být v nevědomosti o věcech přítomných ani budoucích" (Photius, Bibli. Cod. 230 n. 10). Papež Řehoř Vel. schválil Eulogiovu nauku a odůvodňuje ji z hypostatické unie, z níž odvozuje sdělování vědění z božské přirozenosti na lidskou. Pouze ze stanoviska nestorianismu by bylo lze potvrdit Kristovu nevědomost: „Kdo není nestoriánem, nemůže být agnoetou." Agnoety označuje výslovně za bludaře. (Ep. X 39; D 248). Srv. Libellus emendationis gallského mnicha Leporia (n. 10).

K vysvětlení Mk 13,32 předkládají Otcové dva výklady, nehledě k nepřípustnému mystického výkladu (Syn = Tělo Kristovo, věřící):

aa) Nevědomost soudného dne je podle Skut 1,7 (Vám nepřísluší znát doby nebo časy, které Otec ustanovil mocí sobě vlastní), tzn. „nevědomost ekonomická" (tj. založená v oikonomía tu Theú = Božím spásném plánu) nebo scientia non communicanda, tj. Kristus neměl podle Otcovy vůle zjevit lidem dobu soudu nad světem: „Nepatřilo k jeho učitelského úkolu, abychom den soudu skrze Krista poznali" (Augustinus, Enarr. in Ps. 36, sermo 1,1).

ab) Kristus znal sice v lidské přirozenosti den soudu následkem svého nejtěsnějšího spojení se Slovem, neměl však tuto znalost z lidské přirozenosti (Řehoř Vel.; D 248).

b) Modernismus učí s liberální teologií, že Kristus se dopustil omylu, protože považoval konec světa a svůj druhý příchod (parusii) za bezprostředně nastávající. (D 2033)

Ve skutečnosti však Kristus neurčil dobu svého druhého příchodu. Výrok o parusii: „Nepomine toto pokolení, dokud se toto všechno nestane" (Mt 24,34; Mk 13,30; Lk 21,32) se nevztahuje na konec světa a na parusii samotnou, nýbrž na znamení parusie, k nímž se počítá již zkáza Jeruzaléma. Kristus předpokládá, že evangelium bude před koncem světa zvěstováno celému světu (Mt 24,14; Mk 13,10; srv. Mt 28,19; Mk 16,15), že vyvolení ze všech končin světa se shromáždí k soudu (Mt 24,31; Mk 13,27), že po zkáze Jeruzaléma svět půjde dále (Mt 24,21; Mk 13,19) a bude následovat „čas pohanů" (Lk 21,24). Na jiných místech dokonce Kristus výslovně ujišťuje, že učedníci nezažijí den parusie (Lk 17,22; Mt 12,41).

Vnitřní důvod nemožnosti Kristova omylu spočívá v hypostatické unii. Následkem konečnosti lidské přirozenosti příslušejí sice Kristovu lidskému jednání všeobecně lidské nedokonalosti, je však neslučitelné s důstojností jednající božské osoby, aby se tomuto jednání připisovaly nedokonalosti jako omyl a mravní nedostatky.

§ 24. Vlité vědění

Kristova duše měla od svého počátku vlité vědění. (Scientia infusa.) (Sententia communis.)

Scientia infusa je poznání prostřednictvím duchových obrazů poznání (pojmů), které byly poznávajícímu duchu Bohem jakožto habitus bezprostředně sděleny. Od scientia beata se liší tím, že jím (tj. per scientiam infusam) jsou věci poznávány ve své vlastní přirozenosti odpovídajícími obrazy poznání (per species proprias), od získaného vědění se liší tím, že tyto obrazy poznání se neuskutečňují smyslovým vnímáním a abstrakcí, nýbrž jsou Bohem sdělovány v hotovém stavu poznávajícímu duchu.

Nelze uvést jistý doklad z Písma sv. o skutečnosti Kristovy scientia infusa. Spekulativně ji nelze dokázat jako nutnou, nýbrž jako přiměřenou. Odpovídá důstojnosti Slovem přijaté lidské přirozenosti, aby jí nechyběla žádná dokonalost, jíž je lidská přirozenost schopna. K tomu však také náleží scientia infusa. Také Kristovu postavení jakožto hlavy andělů a lidí je úměrné, aby měl způsob poznání, jaký je u andělů přirozený a prarodičům byl propůjčen jako mimopřirozený dar. Srv. Summa theol. III 9,3.

Podle učení sv. Tomáše obsahuje scientia infusa na jedné straně vše, co může být přirozeně předmětem lidského poznání, na druhé straně vše, co bylo Bohem prostřednictvím nadpřirozeného zjevení lidem sděleno, nikoliv však sama božská bytnost, která je předmětem scientia beata. Srv. Summa theol. III 11,1; Compendium theol. 216.

Někteří teologové se přiklánějí k odmítnutí scientia infusa, protože prý nejsou pro ni nutné předpoklady ani v pramenech víry a v teologické spekulaci. Její zavedení na počátku vrcholné scholastiky (Alexander z Hales) připisují snaze přisoudit Kristu všechny dokonalosti, jaké kdy tvor vlastnil (princip perfekcionismu).

§ 25. Získané vědění a pokrok Kristova lidského vědění

1. Kristovo získané vědění

Kristova duše měla také získané vědění nebo vědění ze zkušenosti. (Scientia acquisita, sc. experimentalis.) Sent. comm.

Získané vědění je přirozené lidské poznání, které vychází ze smyslového vnímání a uskutečňuje se abstrakcí intelektu. Že Kristus měl tento způsob poznání, vyplývá jako nutný závěr ze skutečnosti a dokonalosti jeho lidské přirozenosti, neboť ke skutečné a dokonalé lidské přirozenosti náleží specificky lidská poznávací činnost. Popření Kristova vědění ze zkušenosti vedlo posléze k doketismu. Srv. Summa theol. III 9,4.

Ke Kristovu vědění ze zkušenosti se vztahuje prospívání v moudrosti podle Lk 2,52: „Ježíš prospíval moudrostí" a učení se poslušnosti, tj. zkušenost ve cvičení se v poslušnosti podle Žid 5,8: „A přesto - i jako Syn (Boží) - musel poznat poslušnost svým utrpením." Ježíšova podobenství prozrazují bystré pozorování přírody a denního života.

2. Pokrok lidského vědění

Podle Lk 2,52 je nutno předpokládat pokrok Kristova lidského vědění. Ve scientia beata a scientia infusa není podle učení sv. Tomáše možný skutečný pokrok vědění (profectus secundum essentiam), protože oba způsoby poznání pojímají od počátku všechny skutečné věci minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Vzhledem k těmto dvěma způsobům poznání lze mluvit o pokroku pouze ve smyslu succesivního projevení, odpovídajícího různým stupňům stáří od počátku se vyskytujícího vědění (profectus secundum effectum). Podle učení sv. Bonaventury je v sekundárním objektu scientia beata, tj. v mimobožském, možný růst poznání, protože Kristova duše má méně předmětů přítomných aktuálně než habituálně (Sent. III d. 14 a. 2 q. 2).

Ve scientia aquisita byl skutečný pokrok možný, pokud habitus vědění, získaný přirozenou cestou, mohl být postupně rozmnožován abstrahující činností intelektu. Protože poznání, která Kristus získal věděním ze zkušenosti, byla obsažena již ve scientia beata a ve scientia infusa, nebyla nová podle obsahu, nýbrž pouze způsobem uskutečnění. Srv. Summa theol. III 12,2. Podle učení sv. Bonaventury zůstává místo pro pokrok poznání i codo obsahu, vyjma scientia infusa.

3. Dodatek: Kristovo lidské vědomí

Jako pravý a dokonalý člověk měl Kristus specificky lidský duševní život. Aby dospěli k hlubšímu psychologickému porozumění Krista a učinili více zadost výrokům Písma sv., předpokládají četní novější teologové v Kristu vedle božského hypostatického „Já" Slova, které nese obě přirozenosti, lidsky psychologické „Já" („Já" vědomí) jakožto centrum Kristových duševních aktů a utrpení. Tomuto lidsky psychologickému „Já" nutno rozumět pouze jako „psychologickému exponentu" lidské přirozenosti v Ježíšově vědomí, nikoliv však jako o sobě stojícímu (autonomnímu) subjektu. Jeho lidské „Já" není pouze výrazem lidské přirozenosti, vztahuje se vždy též na božskou hypostazi, která je nosila i s lidskou přirozeností (Haubst). Z tomistické strany se odmítá Kristovo lidské „Já" i v psychologickém smyslu a božská osoba se považuje za jediné „Já" neboli centrum Kristova vědomí.

Neslučitelné s učením o jednotě Kristovy osoby je pojetí, zastoupené P. Leonem Seillerem OFM a P. Deodatem de Basly OFM (+ 1937) - neprávem se odvolávající na

Scota - podle něhož lidské „Já" hominis assumpti je autonomním principem činnosti a tím skutečně ontologickou osobou. Papež Pius XII. tuto nauku zavrhl v encyklice „Sempiternus rex" (1951): „Tito badatelé staví jedinečné postavení Kristovy lidské přirozenosti do popředí tak, že je do jisté míry představována jako subiectum sui iuris, jako by neměla svou subsistenci v osobě samého Slova" (D 2334). Článek L. Seillera o „Kristově lidské psychologii a jedinost osoby" Fr St 31 (1949) 49-76, 246-274 byl dán na index. Srv. AAS 43 (1951) 561.

II. Přednosti Kristovy lidské vůle neboli Kristova svatost

§ 26. Kristova bezhříšnost a neschopnost hřešit

1. Bezhříšnost (impeccantia)

Kristus byl prostý všeho hříchu, jak dědičného, tak také osobního. (De fide.)

a) Kristovo osvobození od dědičného hříchu je vyjádřeno v Decretum pro Jacobitis florentského koncilu (1441): sine peccato conceptus. D 711.

Podle Lk 1,35 vstoupil Kristus ve svatosti do pozemského života: „Proto také to Svaté, co se narodí, bude Syn Boží." Protože dědičný hřích je rozšiřován přirozeným plozením, avšak Kristus vstoupil do života nadpřirozeným způsobem, tj. početím z Ducha svatého (Mt 1,18 n; Lk 1,26 n), nepodléhal všeobecnému zákonu dědičného hřichu.

Otcové a teologové vyvozují Kristovo osvobození od dědičného hříchu z hypostatické unie, která jakožto nejtěsnější spojení s Bohem vylučuje dědičným hříchem daný stav oddělení od Boha, a z nadpřirozeného způsobu jeho příchodu na svět. Srv. Tertullián, De carne Christi 16; Augustinus, Enchir. 13,41: „Kristus byl počat a zplozen beze vší rozkoše tělesné žádostivosti a zůstal proto prostým všeho poskvrnění dědičným hříchem."

Z osvobození od dědičného hříchu vyplývá osvobození od žádostivosti (concupiscentia). Protože Kristus nebyl podroben dědičnému hříchu, nebylo nutné, aby na sebe vzal následky dědičného hříchu. K jeho vykupitelskému úkolu nebyly vyžadovány (následky dědičného hříchu). Smyslová snaživost podléhala proto plně rozumovému vedení. 5. všeobecný koncil v Cařihradě (553) zavrhl učení Theodora z Mopsvetie, že Kristus „byl obtěžován vášněmi duše a žádostmi těla" (D 224).

Sv. Augustin prohlašuje: „Každý, kdo věří, že Kristovo tělo se vzepřelo duchu, budiž vyobcován" (Opus imperfectum c. Iul. IV 47).

b) Osvobození od každého osobního hříchu (a současně od dědičného hříchu) je vyjádřeno v 10. anathematismu sv. Cyrila: „Jenž neznal hříchu, nepotřeboval smírnou oběť" (D 122), a ve věroučném rozhodnutí koncilu chalcedonského: „ve všem stejný jako my, s výjimkou hříchu" (D 148).

Kristovo sebevědomí je si vědomo toho, že je prosté každého osobního hříchu. Srv. Jan 8,46: „Kdo z vás bude mne vinit z hříchu?" Jan 8,29: „Já vždycky činím to, co je mu (Otci) milé." Jan 14,30: „... přichází kníže tohoto světa (satan). Proti mně nic nemůže." Také apoštolové dosvědčují Kristovu úplnou bezhříšnost. Srv. 1 Jan 3,5: „... na něm není hříchu." 1 Petr 2,22: „On nezhřešil, ani se nenalezl klam v jeho ústech." 2 Kor 5,21: „Toho, jenž hříchu nepoznal, učinil kvůli nám hříchem" (tj. nositelem hříchu). Žid 4,15: „... který byl podobně (jako my) vyzkoušen ve všem s výjimkou

hříchu." Žid 7,26: „Takový zajisté příslušel nám velekněz: svatý, nevinný, neposkvrněný, ne vybraný z hříšníků, ale vznešenější nad nebesa."

Otcové spatřují v Kristově úplné bezhříšnosti podmínku jeho univerzálního zástupného smíru. Origenes poznamenává: „Byl schopný vzít na sebe všechny hříchy celého světa, odpustit, shladit a sejmout, protože nespáchal žádný hřích a v jeho ústech nebyl nalezen žádný klam a protože neznal hřích" (Coment. in Ioan. 28,17,160).

2. Neschopnost hřešit (impeccabilitas)

Kristus nejen skutečně nezhřešil, on nemohl hřešit. (Sententia fidei proxima).

5. všeobecný koncil v Cařihradě (553) odsoudil učení Theodora z Mopsvetie, že Kristus se stal zcela bezhříšným teprve po zmrtvýchvstání. D 224. Z toho vyplývá, že již předtím byl bezhříšný.

Vnitřní důvod Kristovy bezhříšnosti spočívá, jak již Otcové zdůrazňovali (např. Augustinus, Ench. 12,40), v hypostatické unii. Protože božská osoba Slova je principium quod také lidských činností Kristových, jsou tyto vpravdě činnostmi božské osoby. S absolutní svatostí Boha je však neslučitelné, aby jedna božská osoba byla zodpovědným subjektem hříšného činu.

Zatímco hypostatická unie odůvodňuje fyzickou nemožnost hřešit, nadpřirozené patření na Boha vylučuje možnost morální hřešit. Tak těsné spojení s Bohem v poznání a lásce působí, že odklon od Boha je skutečně vyloučen.

Kristova bezhříšnost neodstraňuje mravní svobodu a záslužnost jeho utrpení a smrti. I když nemohl jednat proti „Otcově příkazu" (Jan 10,18; 14,31), nebyl nucen, nýbrž splnil jej se svobodným souhlasem vůle. Srv. Summa theol. III 47, 2 ad 2.

§ 27. Svatost a milostiplnost Kristova

1. Substanciální svatost na základě gratia unionis

Kristova lidská přirozenost je na základě hypostatické unie nestvořenou svatostí Slova substanciálně svatá. (Sententia communis. Srv. Lk 1,35).

Otcové učí o substanciálním posvěcení Kristova člověčenství, nacházejí-li v Kristově jménu vyjádřené pomazání a posvěcení Kristova člověčenství božstvím. Sv. Řehoř Naz. praví: „Kristem se nazývá kvůli božství, neboť ono je pomazáním člověčenství; posvěcuje nikoliv vyjádřením moci jako u ostatních pomazaných, nýbrž přítomností toho, který pomazává" (Orat. 30,21). Sv. Augustin praví: „Tehdy (když se Slovo stalo tělem) posvětilo se samo v sobě, tj. sebe (člověka) v sobě (Slovu), protože Slovo a člověk je Kristus, který Slovem posvěcuje lidi" (In Ioan. tr. 108,5).

Hypostatická unie posvěcuje bezprostředně sama sebou Kristovu lidskou přirozenost; tedy formaliter, nikoliv pouze příčinně a v kořenu (causaliter et radicaliter) tím, že působí posvěcující milost, jak učí skotisté. Kristovo člověčenství je proto také nezávisle na stvořené posvěcující milosti svaté, prostřednictvím nestvořené božské svatosti. Protože božské atributy nejsou sdělitelné stvořené přirozenosti, nesmí být Kristova substanciální svatost míněna jako forma lpící na Kristově člověčenství; je zakořeněna výhradně v osobním spojení Kristova člověčenství se Slovem.

2. Akcidentální svatost na základě milosti posvěcující

Kristova lidská přirozenost je na základě vybavení plností stvořené habituální milosti také akcidentálně svatá. (Sent. certa).

Papež Pius XII. prohlásil v encyklice „Mystici corporis" (1943): „V něm (Kristu) přebývá Duch svatý s takovou plností milosti, že větší nemůže být myšlena."

Písmo sv. dosvědčuje posvěcení Kristova člověčenství stvořenou milostí v Jan 1,14: „... plného milosti a pravdy." Skutky 10,38: „Jak Bůh pomazal Ježíše Nazaretského Duchem svatým a mocí," Is 11,2: „Spočine na něm Jahvův Duch," Is 61,1 (Lk 4,18): „Duch Páně nade mnou; proto mě pomazal."

Sv. Augustin učí s ohledem na více uvedených míst Písma: „Pán Ježíš neseslal pouze jako Bůh Ducha svatého, nýbrž jej také jako člověk přijal. Proto byl nazván „plným milosti" (Jan 1,14) a „plným Ducha svatého" (Lk 4,1). A ještě zřetelněji je o něm psáno ve Skutcích apoštolských: „Bůh jej (Ježíše) pomazal Duchem svatým" (10,38), nikoliv viditelným olejem, nýbrž darem milosti, která je znázorněna viditelným pomazáním tak, „jako Církev pomazává křtěné" (De Trin. XV 26,46).

Sv. Tomáš (Summa theol. III 7,1) odůvodňuje spekulativně posvěcení Kristova člověčenství posvěcující milostí:

a) z hypostatické unie, která jakožto nejtěsnější myslitelné spojení s Bohem, zdrojem všech milostí, má za následek proudění milosti posvěcující do Kristovy duše podle zásady: „Čím blíže je předmět účinkující příčině, tím více podílu má na jejím účinku";
b) z nesrovnatelné vznešenosti Kristovy duše, jejíž činnosti (poznání a láska) se co nejtěsněji dotýkají Boha;
c) z Kristova vztahu k lidem, na něž má proudit plnost jeho milosti.

S posvěcující milostí přijala Kristova duše také vlité teologické a morální ctnosti, pokud nebyly vyloučeny vyššími dokonalostmi, jakož i dary Ducha svatého. Bezprostředním patřením na Boha byly vyloučeny teologické ctnosti víry a naděje (naděje je vyloučena vzhledem k svému hlavnímu objektu, totiž vlastnění Boha, nikoliv však vzhledem k sekundárním předmětům, např. proměnění těla); bezhříšností a osvobozením od nezřízené žádostivosti byly vyloučeny morální ctnosti pokání a sebeovládání. Kristovy dary Ducha svatého dosvědčuje Iz 11,2. Ty mají za úkol učinit duši povolným nástrojem Ducha svatého. Srv. D 378.

Protože Kristovo vybavení habituální milostí je zakořeněno v hypostatické unii, lze považovat za okamžik akcidentálního posvěcení lidské přirozenosti okamžik inkarnace. Kristus měl již od počátku posvěcující milost v nejvyšší plnosti. Srv. Jan 1,14; 3,34. Summa theol. III 7,11.

3. Milost hlavy (gratia capitis)

Z Krista, jakožto hlavy, přetéká posvěcující milost na údy jeho mystického těla. (Sent. comm.)

Papež Pius XII. prohlásil v encyklice „Mystici Corporis" (1943): „Z něho (Krista) vyzařuje všechno světlo do těla Církve, čímž věřící přijali nadpřirozené osvícení a veškerou milost, skrze niž se stávají svatými, jako on (Kristus) je svatý... Kristus je zakladatel a původce svatosti... Milost a sláva vyvěrají z jeho nevyčerpatelné milosti."

Plnost milosti, tkvící v hypostatické unii, je důvodem, proč milost z Krista, jakožto hlavy, přetéká na údy jeho mystického těla. Kristova gratia singularis nebo personalis se tím stává gratia capitis.

Sv. Jan praví o vtěleném Slovu, že je plné milosti a pravdy: „Z jeho plnosti jsme všichni obdrželi, a to milost nad milost." (Jan 1,16.) Sv. Pavel učí, že Kristus jako

člověk je hlavou Církve, která je jeho mystickým tělem. Ef 1,22n: „Všechno podřídil pod jeho nohy a jej ustanovil jako hlavu nad celou Církví. Ta je jeho tělem, plností Toho, jenž všechno vším naplňuje." Srv. Ef 4, 15n; Kol 1,18; Řím 12,4n; 1 Kor 12,12n. Jako z fyzické hlavy proudí přirozená životní síla do údů těla, tak také z Krista, jakožto hlavy, přetéká nadpřirozená životní síla milosti na údy jeho mystického těla. Srv. Summa theol. III 8,1.

Vzhledem k způsobu přetékání milosti z hlavy na údy mystického těla nutno uvážit, že Kristus jako Bůh propůjčuje milost auctoritative, tj. z plnosti vlastní moci, jako člověk však pouze instrumentaliter, tj. jako nástroj božství. Mocí božství zasloužil milost svou lidskou činností, zvláště svým utrpením a smrtí (causa meritoria). Jako causa instrumentalis (instrumentum coniunctum) vnáší řádnou cestou milosti prostřednictvím svátostí (instrumenta separata) do jednotlivých duší působení milosti, které vychází od Boha jakožto causa principalis. Srv. Summa theol. III 8,1 ad 1.

Milost udělující činnost Krista jako hlavy se vztahuje na všechny údy mystického těla, jak na aktuální, které jsou s ním spojeny posvěcující milostí nebo aspoň vírou, tak také na potencnální, které nejsou s ním spojeny ani posvěcující milostí ani vírou, avšak mají možnost stát se aktuálními členy Kristova mystického těla. Vyloučeni jsou zavržení. Srv. Summa theol. III 8,3.

III. Přednosti Kristovy lidské moci

§ 28. Kristova moc

Kristovo lidství jakožto nástroj Slova má moc konat nadpřirozené skutky. (Sententia certa.)

Jakožto nástroj Slova má Kristovo lidství vedle své vlastní moci (virtus propria), kterou má buď od přirozenosti nebo milostí, také nástrojovou moc (virtus instrumentalis), jíž koná všechny nadpřirozené skutky v řádu fyzickém (zázraky) a v řádu morálním (odpuštění hříchů, posvěcení), které slouží účelu vykoupení: habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia. Pro všechny tyto činy je božství causa principalis, Kristovo lidství causa instrumentalis seu ministerialis, avšak jedinečným způsobem, protože je nástrojem trvale hypostaticky spojeným se Slovem (instrumentum coniunctum Verbo). Srv. Summa theol. III 13,2.

Písmo sv. dosvědčuje nástrojové spolupůsobení Kristova lidství při četných zázracích, např. dotýkání nemocného a vyzařování Kristovy moci na nemocného. Lk 6,19: „Každý ze zástupu se snažil Ježíše dotknout, poněvadž z něho vycházela moc a uzdravovala všechny." Srv. Lk 8,46: „Dotkl se mne někdo, neboť já vím, že vyšla ze mne moc." Kristus, jakožto Syn člověka, tj. podle svého lidství, si přikládá moc odpouštět hříchy. Mt 9,6: „... Syn člověka má na zemi moc odpouštět hříchy." Svému tělu a krvi přiřkl v eucharistii moc nadpřirozeného sdělování života: „Kdo jí mé Tělo a pije mou Krev. má život věčný" (Jan 6,55). Ve velekněžské modlitbě vyznává, že mu Otec dal moc nade vším lidstvem: „Dal jsi mu (Synovi) moc nade vším lidstvem, aby dal život věčný všem, které jsi mu dal" (Jan 17,2).

Otcové považují Kristovo lidství za nástroj božství (organon tes theotéos); srv. Athanasius, Adv. Arianos or. 3,31) a připisují proto Kristovu tělu moc udílení života (sarx zoopoios). Sv. Cyril Alexandrijský praví o eucharistickém těle Ježíše Krista:

„Protože tělo Vykupitele svým spojením s podstatným životem, tj. se Slovem, od Boha pocházejícím, se stalo životodárným, máme my, když je (tělo) požíváme, život v sobě" (In Ioan. 6,55). Srv. D 123.

Účinnost Kristova lidství je podle učení sv. Tomáše (srv. Summa theol. III 8,1 ad 1) a jeho školy nejen morální, nýbrž také fyzická. Morální účinnost pozůstává v tom, že Kristova lidská činnost pohne božskou vůlí, aby bezprostředně vykonala určitý nadpřirozený skutek. Fyzická účinnost pozůstává v tom, že Kristovo lidství jakožto nástroj božského Slova mocí od něho přijatou samo od sebe koná určitý nadpřirozený skutek. Skotisté předpokládají pouze morální účinnost. Tradice mluví více ve prospěch thomistické nauky.

II. kapitola
Defekty neboli passibilita Kristovy lidské přirozenosti

§ 29. Kristova schopnost trpět

1. Tělesné defekty Kristovy (defectus corporis)

Kristova lidská přirozenost byla podrobena tělesnému utrpení. (De fide.)

Monofyzická sekta aphthartodoketů, založená počátkem 6. století biskupem Juliánem z Halikarnasu, učila, že Kristovo tělo bylo od vtělení afthartos (neporušitelné), tj. nebylo podrobeno zkáze a ropadu. Tento názor ve svých důsledcích vede k popření skutečnosti Kristova utrpení a smrti.

Naproti tomu učí Církev ve svých vyznáních víry, že Kristus vpravdě trpěl a umřel. 4. lat. a unijní koncil florentský vyzdvihují výslovně nejen skutečnost utrpení, nýbrž také Kristovu schopnost trpět. D 429: secundum humanitatem factus est passibilis et mortalis: D 708. passibilis ex conditione assumptae humanitatis.

Mesiánská proroctví Starého zákona předpovídají pro budoucího Vykupitele těžká tělesná utrpení. Is 53,4: „Naše neduhy nesl a naše bolesti vzal na sebe." Srv. Žl 21 a 68. Podle svědectví evangelií byl Kristus podroben všeobecným tělesným nedostatkům, jako hladu (Mt 4,2), žízni (Jan 19,28), únavě (Jan 4,6), spánku (Mt 8,24), utrpení a smrti. Kristovo utrpení má být věřícím vzorem (1 Petr 2,21).

Všeobecné přesvědčení Otců o Kristově schopnosti trpět nachází výraz v jednomyslném odmítnutí doketismu. Hlavními odpůrci aphthartodoketismu byli monofyzitský patriarcha Severus z Antiochie a na katolické straně Leontius Byzantský (+ 543). Pouze jednotliví Otcové, jako Hilarius z Poitiers (+ 367) a Hesychius z Jeruzaléma (+ po 451) učili, že „neschopnost trpět byla Kristovým normálním stavem; pociťování utrpení by muselo být způsobeno teprve zvláštním rozhodnutím vůle nebo zázrakem. Hilarův názor byl ještě horlivě diskutován v ranné scholastice. Jedni jej zavrhli jako blud (např. Abaelardův žák Hermann), jiní mu dali jiný smysl (např. Petr Lombardský), jiní jej vzali v ochranu (např. Filip z Harvengt), jiní tvrdili, že Hilarius sám odvolal svůj omyl (např. Štěpán Langton).

Pro Krista byly tělesné nedostatky následkem jeho osvobození od dědičného hříchu nikoliv následky dědičného hříchu jako u ostatních lidí, nýbrž on je přijal dobrovolně, aby

a) poskytl zástupné smíření za hříchy lidí
b) prokázal skutečnost své lidské přirozenosti
c) dal lidem příklad trpělivosti ve snášení utrpení.

Srv. Summa theol. III 14,1. Dobrovolně přijaté nedostatky byly však pro Krista přirozené, protože následovaly z lidské přirozenosti. Srv. Summa theol. III 14,2.

Kristův vykupitelský úkol vyžadoval pouze přijetí všeobecných lidských nedostatků, které vyplývají z lidské přirozenosti (defectus seu passiones universales sive irreprehensibiles, např. hlad, žízeň, únava, pociťování bolestí, smrtelnost) a nejsou v rozporu s jeho intelektuálními a morálními dokonalostmi. Zvláštní vady (defectus seu passiones particulares sive reprehensibiles, např. nemoci těla a duše) nutno vyloučit. Srv. Summa theol. III 14,4.

2. Smyslové afekty Kristovy duše (passiones animae)

Pod pojmem passiones animae rozumíme hnutí smyslové snaživé schopnosti: propriissime dicuntur passiones animae affectiones appetitus sensitivi (Summa theol. III 15,4).

Kristova duše byla podrobena smyslovým afektům (Sententia certa).

Podle svědectví Písma sv. měl Kristus vpravdě lidský duševní život s příslušnými afekty, např. smutkem (Mt 26,37: „... počal se rmoutit a tesknit"), strachem (Mk 14,33: „Počal se třást a a tesknit"), hněvem (Mk 3,5: „... rozhlédl se po nich s nevolí," Jan 2,15; 11,33), láskou (Mk 10,21: „Tu Ježíš pohlédl naň s láskou," Jan 11,36; 19,26), radostí (Jan 11,15: „Raduji se kvůli vám"). Plakal dojetím při pohledu na město Jeruzalém, pro svou nevěru zasvěcené zkáze (Lk 19,41) a na hrobě svého přítele Lazara (Jan 11,35) a radoval se v Duchu svatém při pomyšlení na působení Boží milosti (Lk 10,21). Srv. Žid 2,17; 4,15; 5,2.

Smyslové afekty patří k lidské přirozenosti a byly proto také pro Krista přirozené. Následkem svobody od žádostivosti však u Krista nemohly směřovat k mravně nedovolenému předmětu, nemohly povstat bez jeho vůle ani proti jeho vůli a nemohly dospět k nadvládě nad rozumem. Proto teologové praví se sv. Jeronymem (In Math. 26,37), že to byly pouze propassiones (počínající hnutí), nikoliv passiones (vlastní vášně). Řečtí Otcové je nazývají pro jejich osvobození od mravního nepořádku pathé anypaítia, anamartéta. Viz Jan Damašský, De fide orthodoxa III 20; Summa theologica III 15,4.

DRUHÝ DÍL
NAUKA O DÍLE VYKUPITELE

I. kapitola
Vykoupení všeobecně

§ 1. Účel vtělení

Syn Boží se stal člověkem, aby vykoupil lidi. (De fide.)

Nicejsko-cařihradské vyznání víry vyznává: Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis et incarnatus est. D 86.

Písmo sv. dosvědčuje, že Kristus přišel na svět, aby zachránil lidi a vykoupil je z jejich hříchů. Prorok Izaiáš předpovídal ve Starém zákoně: „On sám (Bůh) přijde a vás vykoupí" (35,4). Jméno Ježíš naznačuje jeho vykupitelský úkol. Srv. Mt 1,21: „... dáš mu jméno Ježíš, neboť On spasí svůj lid z jeho hříchů." Anděl zvěstoval betlémským pastýřům Kristovo narození slovy: „Dnes se vám narodil v městě Davidově Spasitel (Salvator)" (Lk 2,11).

Stařičký Simeon velebil Boha za milost, že směl uzřít spásu všech národů: „... neboť mé oči viděly tvou spásu, kterou jsi připravil přede všemi národy" (Lk 2,30 n). Ježíš sám označuje za svůj úkol „hledat a spasit, co zahynulo" (Lk 19,10; Mt 9,13). Apoštol Pavel shrnuje Kristovo životní dílo slovy: „Kristus Ježíš přišel na tento svět spasit hříšníky" (1 Tim 1,15). Podobně Jan 3,17: „Vždyť Bůh neposlal svého Syna na svět, aby svět soudil, nýbrž aby svět byl jím spasen."

Jako další účel Kristova vtělení uvádí Písmo sv. aspoň náznakově oslavu Boha, která je nejvyšším a posledním účelem všech Božích děl. Srv. Lk 2,14: „Sláva na výsostech Bohu!" Ježíš vyznává ve velekněžské modlitbě: „Já jsem tě oslavil na zemi, dokonav dílo, které jsi mi dal vykonat." (Jan 17,4).

§ 2. Kontroverze o podmíněné či nepodmíněné predestinaci vtělení

Předmětem kontroverze mezi tomisty a skotisty je otázka, zde rozhodující pohnutkou vtělení Syna Božího bylo vykoupení lidstva, takže vtělení by se nemohlo stát bez hříchu prarodičů (podmíněná predestinace vtělení) nebo oslava Boha, takže Syn Boží k dovršení stvořitelského díla by se stal člověkem i bez prvotního hříchu, avšak v těle neschopném utrpení (nepodmíněná či absolutní predestinace vtělení). Podmíněnou predestinaci vtělení učí tomisté, nepodmíněnou skotisté (před Scotem tak učil Isaak z Ninive v 7. stol., Rupert Deutz, Albert Vel.) a četní novější teologové.

1. Podmíněná predestinace

Ve prospěch tomistického názoru (srv. Summa theol. III 1,3) mluví svědectví Písma sv., které na četných místech uvádí jako motiv inkarnace vykoupení lidstva od hříchu, zatímco nikdy neuvádí, že vtělení by následovalo i bez prvotního hříchu.

Otcové učí shodně, že vtělení Syna Božího bylo spjato s prvotním hříchem jakožto nezbytnou podmínkou. Sv. Augustin praví: „Kdyby člověk neupadl, nepřišel by Syn

člověka..." Proč přišel na svět? Aby zachránil lidi (1 Tim 1,15). „Jiný důvod jeho příchodu na svět nebyl" (Sermo 174,2,2; 7,8).

2. Nepodmíněná predestinace

Skotistický názor hledá biblický podklad v učení sv. Pavla, že celé stvoření je podřízeno Kristu, jakožto cíli a hlavě. Srv. Kol 1,15-19. Je však nutno uvážit, že ve verších 15-17, v nichž je Kristus představován jako „prvorozený ze všeho tvorstva", jako tvůrce Vesmíru, včetně světa andělů, jako cíl stvoření („všecko je stvořeno skrze něho a pro něho") a jako zachovatel světa, se zcela odhlíží od skutečnosti vtělení, takže Kristus nikoliv jako člověk, nýbrž jako Bůh je cílem stvoření, jako Bůh je stvořitelem a současně cílem stvoření. Postavení hlavy, které je mu připisováno ve v. 18 vzhledem k jeho mystickému tělu, Církvi, má svůj důvod ve skutečnosti vykoupení. Není tím řečeno, že Kristus měl v Božím plánu zaujmout postavení hlavy nezávisle na hříchu a vykoupení. Relativní věta v Žid 2,10: „Kvůli němuž a skrze něhož je všecko" se nevztahuje na Krista, nýbrž na Boha Otce.

Ony výroky Písma sv., které udávají jako účel inkarnace vykoupení lidstva, omezují skotisté na skutečný, hříchem podmíněný řád spásy, v němž Syn Boží přišel na svět s tělem schopným utrpení. Zůstává však nápadným, že Písmo sv. mlčí o původně plánovaném příchodu ve stavu utrpení neschopném.

Spekulativní odůvodnění skotistů zdůrazňuje, že účel by neměl být menší než prostředek k cíli. Inkarnace jakožto nejvznešenější ze všech Božích děl by neměla být v první řadě určována účelem zachránit hříšné tvory. Tomisté odpovídají, že vykoupení bylo sice nejbližším nikoliv však posledním a nejvyšším účelem inkarnace.

Dále skotisté pokládají za nevhodné, aby hřích, který Bůh nenávidí, byl podnětem k nejnádhernějšímu Božímu zjevení. Tomisté v tom spatřují tím větší důkaz Boží lásky a milosrdenství: O, felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem! (Exsultet velikonoční vigilie).

Podle skotistického názoru se odvozuje každá milost, nejen milost padlých lidí, nýbrž i milost lidí v ráji a milost andělů od zásluhy Bohočlověka. Kristus tedy zaujímá všeovládající ústřední postavení v Božském světovém plánu.

Tomistický názor je střízlivější než skotistický, zdá se, že je lépe odůvodněn prameny víry.

§ 3. Pojem a možnost vykoupení Kristem

1. Pojem vykoupení

Rozlišujeme vykoupení v objektivním a subjektivním smyslu. První je dílem Vykupitele, druhé (zvané též ospravedlnění) je uskutečnění vykoupení v jednotlivém člověku nebo přidělení ovoce vykoupení jednotlivým lidem. Kristovo vykupitelské dílo mělo za účel záchranu lidstva z bídy hříchy. Hřích je však ve své podstatě odvrácení od Boha (aversio a Deo) a přiklonění tvorům (conversio ad creaturam). Následkem toho musí účinek vykoupení spočívat v odvrácení od tvorů a přiklonění k Bohu (srv. Kol 1,13). Po stránce negativní je vykoupení osvobozením z nadvlády hříchu a všech zel, které má hřích za následek (otroctví ďábla a smrti). Jako taková se nazývá apolytrosis, redemptio = vykoupení v užším smyslu. Srv. Řím 3,24; 1 Kor 1,30; Ef 1,7; Kol 1,14; Žid 9,15. Po stránce pozitivní je to obnovení hříchem

porušeného stavu nadpřirozeného spojení s Bohem. Jako takové se nazývá katallagé, reconciliatio = smíření. Srv. Řím 5,10 n; 2 Kor 5,18 n; Kol 1,20.

Objektivní vykoupení bylo dovršeno učící a vedoucí Kristovou činností, hlavně však zástupným dostiučiněním a Kristovou zásluhou při jeho smrti na kříži. Dostiučiněním byla odstraněna urážka, způsobená Bohu hříchem a zraněná Boží čest byla napravena. Kristovou zásluhou byla získána nadpřirozená dobra spásy, rozdílená v subjektivním vykoupení.

2. Možnost vykoupení

Možnost vykoupení Kristovým zadostiučiněním a zásluhou je založeno v Kristově boholidské konstituci, což jej uschopnilo k úkolu prostředníka mezi Bohem a lidmi. 1 Tim 2,5-6: „Je totiž jeden Bůh, jeden i Prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, jenž dal sebe samého v oběť jako výkupné za všechny." Žid 9,15: „A proto je prostředníkem nové úmluvy." Srv. D 143, 711, 790.

Bohočlověk Ježíš Kristus je v ontologickém i v etickém ohledu, tj. v řádu bytí a činnosti přirozeným a jako takový jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi. V milosti založené nadpřirozené prostřednictví (Mojžíš podle Dt 5,5, proroci a apoštolové, kněží Starého i Nového zákona, andělé a svatí) je nedokonalé a podřízené jedinému přirozenému Kristovu prostřednictví. Kristus konal a koná činnost prostředníka činy své lidské přirozenosti (homo Christus Iesus). Následkem reálné rozdílnosti obou přirozeností je možné, aby jako člověk vykonal akty prostředníka a jako Bůh je přijal. Tím je odstraněna námitka, že Kristus zprostředkuje mezi sebou samým a mezi lidmi, což odporuje pojmu prostředníka. Srv. Summa theol. III 26,1,2.

§ 4. Nutnost a svoboda vykoupení

1. Nutnost ze strany lidí

Padlý člověk nemůže sám sebe vykoupit. (De fide.)

Koncil tridentský učí, že padlí lidé „pokud byli otroky hříchu a pod nadvládou ďábla a smrti, nemohli se osvobodit nebo pozdvihnout ani jako pohané moci přirozenosti (per vim naturae), ani jako židé literami Mojžíšova zákona (per litteram Legis Moysi)." D 793. Pouze svobodným skutkem Božské lásky mohl být obnoven hříchem porušený nadpřirozený řád (absolutní potřeba vykoupení).

V rozporu s církevním dogmatem je pelagianismus, který připisoval svobodné vůli moc sebevykoupení, a moderní racionalismus se svými různými teoriemi sebevykoupení (též „teologie osvobození" a marxismus).

Sv. apoštol Pavel učí v listu k Řím., že všichni lidé, židé i pohané, jsou pod kletbou hříchu a že jsou ospravedlněni zcela svobodným darem Božské lásky na základě Kristova vykupitelského činu. Řím 3,23 n: „Neboť všichni zhřešili a postrádají slávy Boží (ospravedlňující milosti). Ospravedlněni pak bývají zdarma jeho milostí, protože jsou vykoupeni skrze Krista Ježíše."

Učení Otců je vyjádřeno slovy sv. Augustina: „Mohli se prodat, nemohli se však znovu vykoupit" (Vendere se potuerunt, sed redimere non potuerunt; Enarr. in Ps. 95,5).

Vnitřní důvod absolutní potřeby vykoupení padlých lidí spočívá na jedné straně v nekonečnosti viny a na druhé straně v absolutní nadpřirozenosti stavu milosti. Jakožto čin tvora (offensa Dei activa) je hřích sice konečný, avšak jakožto urážka

nekonečného Boha (offensa Dei passiva) je nekonečný a vyžaduje smír nekonečné ceny. Takový nemůže poskytnout pouhý člověk. Srv. Summa theol. III 1,2 ad 2.

2. Svoboda ze strany Boha

a) **Bůh nebyl nucen ani zevnitř ani zvenčí, aby vykoupil lidi.** (Sent. certa.)

Vykoupení je zcela svobodným činem Božské lásky a Božského milosrdenství (libertas contradictionis). Je-li již vyzdvižení člověka do stavu nadpřirozeného řádu svobodným darem Božské lásky, pak tím spíše je jím obnovení nadpřirozeného společenství s Bohem, porušeného těžkým hříchem.

Apoštol Pavel začíná list k Efeským velebením Boží milosti, která se tak nádherně zjevuje ve vykoupení Kristem Ježíšem. Označuje vykoupení jako „tajemství Božské vůle, které nám podle svého úradku oznámil" (Ef 1,9). Srv. Ef 2,4 n.

Svatým Athanášem (Or. de incarn. Verbi 6) s ohledem na Boží čest zastávanou nutnost vykoupení nutno chápat ve smyslu nejvyšší přiměřenosti, protože na druhé straně sv. Athanáš zdůrazňuje, že vykoupení je milost. Sv. Anselm z Canterbury (Cur Deus homo II 4 n) učí o nutnosti vykoupení z důvodu neměnnosti Božího rozhodnutí: Jestliže Bůh i přes předvídání hříchu od věčnosti rozhodl, že stvoří lidi a učiní je blaženými, pak po hříchu vyplynula z tohoto svobodného Božského úradku nutnost vykoupit lidi (necessitas consequens).

b) **Vtělení nebylo absolutně nutné ani za předpokladu Božského vykupitelského úradku.** (Sent communis.)

Sv. Tomáš učí se sv. Augustinem (De agone Christ. 11,12) proti sv. Anselmu z Canterbury (Cur Deus homo II 6 n), že Bůh svou všemohoucností mohl lidi vykoupit mnoha jinými způsoby (libertas specificationis) Summa theol. III 1,2.

Bylo by zúžením božské všemohoucnosti, moudrosti a milosrdenství, kdybychom chtěli uvádět inkarnaci jako jedině možný prostředek vykoupení. Bůh může bez porušení své spravedlnosti darovat kajícímu hříšníku i beze všeho dostiučinění nebo proti neúplně hodnotnému (inadekvátnímu) dostiučinění odpuštění a milost.

c) **Jestliže Bůh žádal plně hodnotné dostiučinění, bylo ovšem nutné vtělení božské osoby** (Sent. communis.)

Nekonečná urážka Boha, spočívající v těžkém hříchu, může být úplně odstraněna pouze nekonečným aktem smíru. Tento akt však může poskytnout pouze božská osoba. Potud lze mluvit o hypotetické (podmíněné) nutnosti inkarnace.

V širším smyslu lze také hovořit o necessitas congruentiae, pokud vtělení božské osoby bylo přiměřeným prostředkem vykoupení, protože nejskvěleji zjevuje Boží dokonalosti a lidskému úsilí o náboženssko-mravní dovršení dává nejsilnější motivy. Srv. Jan Damašský, De fide orth. III 1; Summa theol. III 1,1-2.

II. kapitola
Uskutečnění vykoupení třemi Kristovými úřady (funkcemi)

Pod Kristovými úřady rozumíme zmocnění a pověření funkcemi, jimiž byl uskutečněn účel vykoupení. Kristus dokonal vykupitelské dílo trojím úřadem: učitelským, pastýřským a kněžským. Tyto tři úřady jsou naznačeny v Jan 14,6: „Já jsem cesta (úřad pastýřský), pravda (úřad učitelský) a život (úřad kněžský)."

I. Úřad učitelský

§ 5. Kristův učitelský čili prorocký úřad

1. Soteriologický význam Kristova učitelského úřadu

Soteriologický význam Kristova učitelského úřadu vyplývá z toho, že náboženská nevědomost je následkem hříchu, který přišel na svět svedením ďábla, otce lži (Jan 8,44). Srv. Řím 1,18 n; Jan 1,5; 3,19. Vykupitel přišel, aby „zničil díla ďáblova" (1 Jan 3,8) a osvobodil lidi z jeho otroctví, proto musel nejprve odejmout od lidstva duchovní temnotu, pramenící z hříchu a přinést světlo pravého poznání. Kristus dosvědčuje osvobozující síly pravdy slovy: „... pravda vás osvobodí." (Jan 8,32).

2. Kristus jako učitel a prorok podle svědectví pramenů víry

Kristus je Starým Zákonem zaslíbený nejvyšší prorok a absolutní učitel lidstva. (Sent. certa.)

Mojžíšovo proroctví v Dt 18,15: „Tvůj Bůh Jahve ti vzbudí uprostřed tvých bratří proroka jako mně; toho máte poslouchat" se v Novém zákoně vztahuje na Krista. Srv. Skut 3,22; Jan 1,45; 6,14.

Kristus sám se označuje za Světlo světa (8,12; 12,46), nazývá se pravdou (Jan 14,6), považuje za jeden ze svých nejpodstatnějších úkolů zvěstovat pravdu (Jan 18,37; 8,40), povoluje oslovení „učitel a pán" (Jan 13,13) a uplatňuje nárok, aby byl „jediným učitelem" lidí: „Ani se nedávejte nazývat učiteli, neboť jeden je váš učitel, Kristus" (Mt 23,10). U vědomí své jedinečné učitelské autority přenáší Kristus svou univerzální světovou učitelskou moc také na jiné (Mt 28,19; Mk 16,15n). Jeho posluchači soudí o mocném dojmu jeho učení: „Nikdy člověk nemluvil tak jako tento člověk" (Jan 7,46; srv. Mk 1,22).

Sv. Pavel spatřuje v Kristu posledního a nejvyššího nositele zjevení. Žid 1,1n: „Mnohokráte a mnoha způsoby mluvil před časy Bůh k Otcům skrze proroky. Naposledy však, a to v tuto dobu, promluvil k nám skrze svého Syna." Srv. Kol 2,3.

Otcové velebí Krista jako učitele pravdy. Ignác Antiochenský (+ kol. 107) jej nazývá „neklamnými ústy, skrze něž Otec mluvil pravdu" (Řím 8,2), „naším jediným učitelem" (Magn 9,1). Zvláště raně křesťanští apologetové zdůrazňují vznešenost křesťanského učení nad veškerou lidskou moudrostí, protože bylo zjeveno a zaručeno vtěleným Slovem, v lidské podobě se objevivší Božskou moudrostí. Srv. Justin, Apol. II 10.

Nejhlubší a poslední důvod Kristovy jedinečné učitelské autority spočívá v hypostatické unii.

II. Úřad pastýřský

§ 6. Kristův pastýřský čili královský úřad

1. Soteriologický význam Kristova pastýřského úřadu

Kristův pastýřský úřad má za úkol ukazovat lidem, svedeným hříchem, pravou cestu k jejich nadpřirozenému konečnému cíli. Zatímco učitelský úřad se obrací na rozum tím, že hlásá Boží pravdu, pastýřský úřad se obrátí na vůli tím, že zdůrazňuje požadavky božského zákona a vyžaduje poslušnost vůči Božímu přikázání.

2. Funkce Kristova pastýřského úřadu

Pastýřský úřad zahrnuje moc zákonodárnou, soudní a výkonnou. Kristův pastýřský úřad tedy vydává zákony a vykonává soudcovskou funkci, po níž ihned následuje výkon rozsudku.

Kristus je zákonodárce a soudce lidí. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti Lutherově nauce, podle níž Kristus nedal žádné příkazy, nýbrž pouze zaslíbení, že Kristus je nejen naším Vykupitelem, nýbrž i naším Zákonodárcem: Si quis dixerit, Christum Jesum a Deo hominibus datum fuisse et Redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui oboediant, a.s. D 831.

Vyznání víry dokazují království povýšeného Krista a jeho druhý příchod k soudu nad světem. Symbolum apostolicum vyznává: „Sedí na pravici Boha, Otce všemohoucího, odtud přijde soudit živé i mrtvé." Vyznání nicejsko-cařihradské zvěstuje věčné trvání Kristova království: „Jeho království bude bez konce" (D 86). Pius XI. zavedl r. 1925 Encyklikou „Quas primas" zvláštní svátek na počest Kristova království. D 2194n.

Nový zákon potvrzuje starozákonní předpovědi o mesiánském království (srv. Žl 2,44; 71; Iz 9,6; Dn 7,13n). Anděl Gabriel zvěstuje: „Pán Bůh mu dá trůn Davida, jeho otce, a bude kralovat nad potomstvem Jakubovým na věky; a jeho království bude bez konce." (Lk 1,32-33.) Kristus vyznává před Pilátem, že je Králem. Na Pilátovu otázku: „Tedy Králem jsi ty?" dává kladnou odpověď: „Ano, já jsem Král" (Jan 18,37), zdůrazňuje však současně nadpozemský charakter svého království: „Mé království není z tohoto světa." (Jan 18,36; srv. Jan 6,15; Mt 22,21). Jeho královská moc objímá nebe i zemi: „Dána je mi veškerá moc na nebi i na zemi" (Mt 28,18). Sv. Jan ve Zjevení nazývá Krista „vládcem nad pozemskými králi" (1,5), „Králem králů a Pánem pánů" (19,16).

Zákonodárnou moc uplatnil Kristus zvláště při zvěstování základního zákona svého království (horské kázání) a při organizaci království božího na zemi - Církve. Autoritativně rozhoduje o závaznosti mojžíšského zákona, dává nový příkaz lásky (Jan 13,34; 15,12) a vyžaduje přesné dodržování svých přikázání (Jan 14,15; 15,10; Mt 28,10).

Nejvyšší moci zákonodárné odpovídá nejvyšší moc soudní. Ježíš dosvědčuje: „Neboť Otec nesoudí nikoho, nýbrž veškeren soud odevzdal Synu" (Jan 5,22). Rozsudek, který Syn člověka vynese, bude ihned vykonán: „I půjdou tito (zlí) do věčného trápení, spravedliví pak do života věčného" (Mt 25,46).

Otcové přikládají Kristu vzhledem ke starozákonním proroctvím a jeho výrokům o sobě samém královský titul. Srv. Martyrium Polycarpi 9,3; 17,3; Ireneus, Adv. haer. I 10,1. Již na počátku II. století je dokazatelná křesťanská interpolace Žl 95,10:

„Dominus regnavit a ligno." Srv. Barnabášův list 8,5; Justin Apol. I 41; Dial 73. Z dřeva kříže vládnoucí Pán je je Kristus Král.

Pius XI. učí v Encyklice „Quas primas", že Kristus na základě hypostatické unie má nejen nepřímou, nýbrž i přímou moc nad časnými věcmi, i když během svého pozemského života tuto svou moc neuplatňoval. D 2196.

III. Úřad kněžský

Podle učení sociniánů a moderních racionalistů se Kristova vykupitelská činnost omezuje na jeho učení a jeho příklad. Ty ukazují lidem cestu, po níž mohou vlastními silami dosáhnout spasení, Kristovo působení jim pouze poskytuje podporu při samovykoupení.

Podle učení víry Kristus přinesl lidem nejen nové poznání Boha a jeho požadavků, nýbrž odstranil také propast mezi Bohem a lidmi, která povstala hříchem. Toto objektivní znovusmíření padlých lidí s Bohem způsobil Kristus svým kněžským úřadem.

§ 7. Skutečnost Kristova kněžského úřadu

Bohočlověk Ježíš Kristus je velekněz. (De fide.)

Koncil efeský (431) učí se sv. Cyrilem Alexandrijským, že „Z Boha pocházející Logos sám se stal naším Velekněžem, když se stal tělem a člověkem jako my" D 122. Kněžství mu tedy přísluší podle lidské přirozenosti. Koncil tridentský prohlásil: Oportuit... sacerdotem alium secundum ordinem Melchisedech surgere, Dominum nostrum Jesum Christum. S 938.

Ve Starém zákoně je předpověděno Kristovo kněžství Žl 109,4: „Jahve přísahal a nebude toho litovat: Ty jsi kněz na věky podle řádu Melchisedechova." Mesiánský charakter těchto slov potvrzuje Mt 22,42 n; Žid 5,6.10; 7,17.21.

List k židům obsahuje formální pojednání o Kristově kněžství (3,1; 4,14n; 7,1n). Autor poukazuje, že Kristus na sobě splnil všechny požadavky kněžství. „Každý totiž velekněz je brán z lidu a bývá ustanoven pro lid v jeho záležitostech u Boha, aby přinášel dary a oběti za hříchy" (5,1). Kristus jako člověk byl Bohem povolán ke kněžství (5,5): má s námi společnou lidskou přirozenost, takže může mít soustrast s našimi slabostmi (4,15); lidem, kteří jej uposlechli, se stal původcem věčné spásy (5,9) tím, že sám sebe přinesl jako smírnou oběť na kříži (7,27; 9,28).

Kristovo kněžství je vyvýšeno nad levitské kněžství Starého zákona, jak vyplývá z poměru Melchisedecha, který byl Kristovým předobrazem, k Abrahámovi (7,1n). Kristus byl podle Žl 109,4 Boží přísahou dosazen v kněžský úřad (7,20 n); má nepomíjející kněžství (7,23 n); je svatý, nevinný, neposkvrněný, oddělený od hříšníků (7,26); je Syn Boží, nekonečně dokonalý (7,28); jedinnou obětí sebe sama shladil hříchy lidí (7,27).

Otcové od počátku opakují myšlenku listu k Židům. Klement Římský nazývá Krista „velekněžem našich obětních darů" (Kor 36,1). Ignác z Antiochie praví vzhledem ke Kristově kněžství: „Jsou dobří kněží Starého zákona, avšak lepší je velekněz, jemuž je svěřeno nejsvětější" (Ježíš Kristus; Philad. 9,1). Polykarp nazývá Ježíše Krista „věčným velekněžem" (Phil. 12,2).

Kristovo kněžství začíná s hypostatickou unií. Vlastní úkol kněze pozůstává v tom, že je prostředníkem mezi Bohem a lidmi (Summa theol. III 22,1). Ontologické postavení prostředníka, které je předpokladem k výkonu činnosti prostředníka, přísluší však Kristu na základě hypostatické unie.

Kristovo kněžství má věčné trvání, protože Kristova kněžská důstojnost, založená v hypostatické unii, věčně trvá v oblažujícím patření na Boha. Také Kristův obětní úmysl, pokud pozůstává z chvály a díků, trvá věčně. Srv. Summa theol. III, 22,5.

§ 8. Výkon kněžského úřadu čili Kristova oběť

1. Pojem oběti

Podstatnou funkcí kněžského úřadu je oběť. Žid 8,3: „Každý velekněz bývá totiž ustanovován k tomu, aby obětoval dary a oběti." Koncil tridentský prohlásil: „Oběť a kněžství jsou Božím příkazem tak spolu spjaty, že pozůstávají v každém řádu spásy." D 957.

Pod pojmem oběť se rozumí v nejširším smyslu odevzdání jakéhokoliv statku k dobrému účelu. V náboženském smyslu se rozumí obětí v širším smyslu každý vnitřní akt odevzdání sebe Bohu a každý vnější projev vnitřního obětního smýšlení, např. modlitba, almužna, umrtvování. Srv. Žl 50,19; 140,2; Oz 14,3; Sir 35,4; Řím 12,1. V užším, liturgickém smyslu se rozumí obětí vnější náboženský úkon, jímž se přináší přiměřený dar skrze právoplatného Božího služebníka k uznání absolutní Boží nadvlády a k usmíření Boha za hříchy. Ke kultovní oběti tedy patří:

a) viditelný obětní dar (res oblata), který zastupuje místo obětujícího,
b) obětující kněz (minister sacrificii), který je oprávněn předstoupit před Boha jako zástupce společnosti,
c) účel oběti (finis sacrificii), který pozůstává primárně v uznání Boží nadvlády klaněním, díkem a prosbou a sekundárně v usmíření Boha,
d) obětní úkon (actio sacrifica, sacrificium visibile), který navenek projevuje vnitřní obětní smýšlení (sacrificium invisibile) přinášením obětních darů,
e) obětní zničení (sacrificalis immolatio nebo immutatio).

2. Kristova oběť na kříži

Kristus přinesl sebe na kříži Bohu jako pravou a vlastní oběť. (De fide.)

Koncil efeský (431) učí se sv. Cyrilem Alexandrijským: „On (Kristus) přinesl sebe za nás k líbezné vůni (tj. jako příjemná oběť) Bohu Otci" (D 122). Ustanovení tridentského koncilu o mši sv. předpokládají obětní charakter Kristovy smrti na kříži. D 940: „(Kristus), který se jednou krvavě obětoval na oltáři kříže." Srv. D 938,951. Odpůrcem dogmatu je racionalismus. Srv. D 2038.

Podle Žid 8-10 byly oběti Starého zákona předobrazy Kristovy oběti na kříži. Prorok Izaiáš srovnává Mesiáše s obětním beránkem, který je veden na porážku a předvídá o něm, že ponese hříchy mnohých a svůj život dá v oběť za viny. Srv. Iz 53,7-12. Jan Křtitel, poslední z proroků, spatřuje vzhledem k Izaiášovu proroctví v Kristu obětního beránka, který na sebe bere hříchy všech lidí, aby je usmířil. Jan 1,29: „Hle, beránek Boží, který snímá hříchy světa!"

Sv. Pavel dosvědčuje obětní charakter Kristovy smrti na kříži. Ef 5,2: „Kristus miloval nás a vydal sebe samého za nás jako dar v oběť (prosforan kai thysian), Bohu velmi příjemnou." 1 Kor 5,7: „Vždyť i náš velikonoční beránek, Kristus, byl

obětován." (Řím 3,25: „Toho Bůh představil v jeho krvi jako smírnou oběť (hílasterion) skrze víru, aby ukázal svou spravedlnost." Smírná krev je však podle biblického názoru (srv. Lev 17,11) obětní krev. Žid 9,1-10,18 líčí vznešenost Kristovy oběti na kříži nad starozákonními obětmi. 9,28: „Kristus se obětoval jednou, aby zahladil hříchy mnohých." Srv. 1 Jan 2,2.

Kristus sám označuje svou smrt na kříži nepřímo jako oběť za hříchy lidí tím, že užívá biblických obětních termínů „odevzdání života" a „krveprolévání", Mt 20,28 (Mk 10,45): „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé." Při ustanovení Eucharistie poukazuje na svou oběť Lk 22,19: „Toto je Tělo mé, které se za vás vydává." Mt 26,28: „Toto je Krev má (nového) zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů."

Otcové považovali od začátku Kristovu smrt na kříži za oběť za hříchy lidí. Autor Barnabášova listu (7,3) praví: „On sám chtěl za naše hříchy přinést v oběť nádobu ducha (své Tělo), aby se tak splnil předobraz, který byl dán v Izákovi, který byl položen na obětní oltář." Srv. Klement Alex., Paedagogus I 5,23,1; Augustin, De civ. Dei X 20;De Trin. IV 14,19. Spekulativně lze odůvodnit obětní charakter Kristovy smrti na kříži z toho, že byly splněny všechny požadavky kultovní oběti. Kristus podle své lidské přirozenosti byl současně obětníkem (knězem) i obětním darem. Podle Božské přirozenosti byl ve společenství s Otcem a Duchem svatým také příjemcem oběti. Obětní úkon pozůstával v tom, že Kristus s úmyslem nejdokonalejší odevzdanosti sebe sama Bohu dobrovolně odevzdal svůj život tím, že připustil násilné usmrcení, ač měl moc tomu zabránit. Srv. Jan 10,18.

§ 9. Soteriologický význam Kristovy oběti: vykoupení a smíření

I když všechny jednotlivé Kristovy činnosti mají pro nás spasitelnou cenu a tvoří dohromady dílo vykoupení, přece jeho (Kristova) vykupitelská činnost dosáhla svého vrcholu ve smrti na kříži. Ta je proto předně, nikoliv však výhradně, účinnou příčinou našeho vykoupení.

1. Učení církve

Kristus svou smrtí na kříži nás vykoupil a smířil s Bohem. (De fide.)

„(Ježíš Kristus) chtěl sám sebe jednou při smrti na oltáři kříže přinést Bohu Otci v oběť, aby pro ně (tj. lidi potřebující vykoupení) způsobil věčné vykoupení." Trid. D 938. Tentýž koncil praví o prostředníku Ježíši Kristu: „Který nás ve své Krvi smířil s Bohem tím, že se pro nás stal spravedlností, posvěcením a vykoupením" (1 Kor 1,30. D 790).

2. Svědectví pramenů víry

a) Kristus považuje odevzdání svého života za „výkupné za mnohé" (lytron antí pollon); Mt 20,28; Mk 10,45). V souhlase s tím učí také sv. Pavel, že Kristus se vydal jako výkupné za lidi a že účinkem jeho smrti bylo naše vykoupení. 1 Tim 2,6: „... jenž dal sebe samého v oběť jako výkupné (antilytron) za všechny." Řím 3,24: „Ospravedlněni pak bývají zdarma jeho milostí, vykoupením (dia tés apolytróseos) skrze Ježíše Krista." Srv. Ef 1,7; Kol 1,14; 1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18; Zjev 5,9. Otroctví, z kterého Kristus svou smrtí lidi vykoupil, je otroctví hříchu. (Tit 2,14): „Ten dal za

nás sám sebe v oběť, aby nás vykoupil z kletby zákona," (srv. Ef 12,7; Kol 1,14; Žid 9,12 n), otroctví mojžíšského zákona (Gal 3,13): „Kristus nás vykoupil z kletby zákona," (srv. Gal 4,5; Řím 7,1 n), otroctví ďábla (Kol 1,13): „On nás vytrhl z moci temnoty," (srv. 2,15; Žid 2,14) a otroctví smrti (2 Tim 1,10): „On zničil smrt," (srv. Žid 2,14).

b) Usmiřující moc své smrti naznačuje Kristus při ustanovení Eucharistie: „Toto je Krev má (nového) zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů." (Mt 26,28). Sv. Pavel připisuje Kristově smrti smíření hříšníků s Bohem, tj. znovuzřízení původního dětského a přátelského poměru k Bohu. Řím 5,10: „Jestliže jsme totiž byli smrtí jeho Syna smířeni s Bohem, když jsme byli jeho nepřáteli, tím spíše, když jsme byli smířeni, budeme zachováni jeho životem." Kol 1,20: „Neboť se zalíbilo (Otci), aby v něm přebývala plnost všeho a aby skrze něho smířil všecko se sebou i co je na zemi, i co je na nebi, tím, že sjednal pokoj krví na jeho kříži." Srv. 2 Kor 5,19; Ef 2,13 n; 1 Petr 3,18; 1 Jan 1,7; 2,2; 4,10.

Otcové opakují od počátku biblické základní myšlenky o vykoupení a smíření. Ireneus praví s výslovným odvoláním se na místa v listu k Efeským (1,7; 2,13 n): „Protože mezi ním (Kristem) a mezi námi pozůstává společenství (totiž společenství těla a krve), smířil Pán lidi s Bohem tím, že nás smířil svým tělem a vykoupil svou krví" (Adv. haer. V 14,3).

3. Nedostatečné patristické teorie vykoupení

Z úsilí spekulativně vysvětlit dogma vykoupení povstaly v době Otců různé teorie vykoupení.

a) Ireneus Lyonský (+ kol. 202) odůvodnil tzv. rekapitulační čili mystickou teorii vykoupení, která vycházejíc z Ef 1,10 (anakefalaiosasthai = recapitulare, instaurare) učí, že Kristus jako druhý Adam zahrnul v sobě celé lidské pokolení, posvětil je a spojil s Bohem. Spojení lidstva s Bohem se stalo principiálně již vtělením Syna Božího. Vedle této teorie, která přikládá Kristovu utrpení a smrti pouze podřadný význam, předkládá Ireneus také pavlovskou nauku o vykoupení a smíření Kristovou smrtí na kříži. Srv. Adv. haer. III 16,9; IV 5,4; V 1,1 n; 14,2-5; 16,3; 17,1.

b) Origenes (+ 254) přetvořil pavlovskou nauku o vykoupení z nadvlády ďáblovy ve zvláštní, nebiblickou teorii vykoupení tím, že učil, že ďábel získal na základě Adamova hříchu formální vlastnické právo nad lidmi. Aby je vysvobodil z jeho nadvlády, dal Kristus ďáblovi svůj život jako výkupné. Ďábel byl však oklamán, protože nadvláda smrti nad Kristem netrvala dlouho. Jiní vykládali, že ďábel ztratil své vlastnické právo nad lidmi tím, že své právo hodlal neprávem rozšířit i na Krista. Tato velmi rozšířená lidová představa o boji Krista s ďáblem má za základ biblickou myšlenku ďáblovy nadvlády nad padlými lidmi a její přemožení Kristem. Řečtí Otcové považují vykoupení za skvělé vítězství, kterého dosáhl Kristus, druhý Adam, svou poslušností až k smrti nad smrtí a ďáblem a jímž osvobodil hříšné lidi z nadvlády smrti a ďábla a přivedl je zpět k svobodě dítek Božích.

§ 10. Kristovo zástupné dostiučinění

1. Pojem

Dostiučiněním rozumíme všeobecně uspokojení nějakého požadavku. V užším smyslu se pod tím rozumí usmíření urážky: satisfactio nihil aliud est quam iniuriae alteri illatae compensatio (Cat. Rom II 5,59). To se děje dobrovolným úkonem, který vyváží spáchané bezpráví. Když poskytnutí náhrady svou vnitřní cenou úplně vyváží tíži viny podle požadavků spravedlnosti, je dostiučinění adekvátní čili plnohodnotné (satisfactio condigna, aequivalens sive ad aequalitatem iustitiae); jestliže však neodpovídá tíži viny a pouze milostivou shovívavostí může být uznáno dostatečným, je inadekvátní čili neplnohodnotné (satisfacio congrua sive ad benignitatem condonantis). Jestliže dostiučinění není poskytnuto samým viníkem, nýbrž někým jiným na jeho místě, je to dostiučinění zástupné (satisfactio vicaria).

2. Skutečnost Kristova zástupného dostiučinění

Kristus poskytl svým utrpením a smrtí zástupné dostiučinění za hříchy lidí. (Sent. fidei proxima.)

Koncil efeský učí se sv. Cyrilem Alexandrijským: „Řekne-li někdo, že Kristus přinesl oběť sám za sebe a nikoliv za nás, budiž vyobcován." D 122. Koncil tridentský praví o Ježíši Kristu: qui sua sanctissima passione in ligno crucis... pro nobis Deo Patri satisfecit. D 799. 1. vatikánský koncil zamýšlel, aby učení o Kristově zástupném dostiučinění bylo povýšeno na formální dogma (Coll. Lac. VII 566).

Písmo sv. obsahuje učení o zástupném dostiučinění nikoliv slovně, nýbrž věcně. Izaiáš (53,4 n) prorokuje o Božím služebníku, tj. o Mesiáši, že on, bezhříšný, bude trpět za naše hříchy a na našem místě a umře jako nevinný obětní beránek, aby nám vymohl pokoj a spravedlnost. Kristus vyjadřuje myšlenku zástupného dostiučinění slovy: „Tak i Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, nýbrž aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé" (Mt 20,28). „A svůj život dávám za své ovce" (Jan 10,15). Také u sv. Pavla vystupuje myšlenka zástupného dostiučinění jasně do popředí. 2 Kor 5,21: „Toho, jenž hříchu nepoznal, učinil kvůli nám (hyper hémón = anti hémón) hříchem, abychom se stali v něm spravedlností Boží." Gal 3,13: „Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že vzal místo nás onu kletbu." Podle Řím 3,25 zjevuje se v požadavku a přijetí Kristovy zástupné oběti Boží spravedlnost: „aby ukázal svou spravedlnost". Srv. 1 Petr 2,24; 3,18.

Otcům byla od počátku známa myšlenka Kristova zástupného dostiučinění. Apoštolský žák Klement Římský poznamenává: „Pro lásku, kterou k nám měl, dal náš Pán Ježíš Kristus podle vůle Boží za nás svou krev, své tělo za naše duše a svou duši za naše duše" (Kor 49,6). Srv. List Diognetovi 9,2.

Anselm z Canterbury (+ 1109) spekulativně promyslil ve svém dialogu Cur Deus homo v Písmu a tradici zakotvenou myšlenku Kristova zástupného dostiučinění a vybudoval ji v systematickou teorii vykoupení. Zatímco Otcové vycházeli spíše z pozorování následku hříchu než z hříchu samotného a proto silně zdůrazňovali negativní stránku vykoupení, vysvobození z otroctví hříchu a ďábla, vycházel Anselm z pozorování hříchu. Ten jako urážka Boha je nekonečný a vyžaduje proto nekonečný smír. Ten však může poskytnout pouze Božská osoba. Aby však mohla přejmout zastoupení pro lidi, musí být tato osoba současně člověkem, tedy Bohočlověkem.

3. Vnitřní dokonalost Kristova zadostučinění

a) **Kristovo zástupné dostiučinění je adekvátní čili plnohodnotné a to na základě své vnitřní hodnoty.** (Sent. com.)

Označuje-li Písmo sv. Kristovu drahocennou Krev nebo odevzdání jeho života jako výkupné za naše hříchy, pak nabídnutý smír je rovnocenný s vinou hříchu. Srv. 1 Petr 1,19; 1 Kor 6,20; 1 Tim 2,6.

Vnitřní důvod plnohodnotnosti Kristova dostiučinění spočívá v hypostatické unii. Kristovy skutky mají nekonečnou vnitřní hodnotu, protože jejich principem quod je božská osoba Slova. Kristovo dostiučinění proto dostatečně vyvážilo svou vnitřní hodnotou nekonečnou urážku Boha, spočívající v hříchu. Podle učení skotistů a nominalistů bylo Kristovo dostiučinění dostatečné pouze na základě vnější akceptace Boží.

b) **Kristovo zástupné dostiučinění je nadbytečné, tj. pozitivní hodnota smíru je větší než negativní hodnota hříchu.** (Sent. com.)

Papež Klement VI. prohlásil v jubilejní bule „Unigenitus Dei Filius" z roku 1343, že Kristus prolil svou krev hojně, přímo v proudech, ačkoliv již malá krůpěj krve by byla postačila, vzhledem k hypostatickému spojení se Slovem, k vykoupení celého lidského pokolení. D 550.

Sv. Pavel učí na základě srovnání mezi Adamem a Kristem (Řím 5,12 n), že míra požehnání, vycházející z Krista, daleko předstihla míru pohromy, vycházející z Adama. Řím 5,20: „Kde se však rozmohl hřích, nadmíru se rozhojnila milost."

Sv. Cyril Jeruzalémský praví: „Nespravedlnost hříšníků nebyla tak veliká jako spravedlnost toho, který za nás umřel. My jsme nezhřešili tolik, oč vynikal spravedlností ten, jenž za nás dal svůj život" (Cat 13,33). Srv. Jan Zlatoústý, In Ep. ad Rom. hom. 10,2.

4. Vnější dokonalost Kristova dostiučinění

a) **Kristus neumřel pouze za predestinované.** (De fide.)

Kristus neumřel pouze za věřící, nýbrž za všechny lidi bez výjimky. (Sententia fidei proxima.)

Papež Inocenc X. odsoudil r. 1653 větu, že Kristus umřel pouze za spásu predestinovaných, jako bludnou. D 1096. Papež Alexandr VIII. zavrhl r. 1690 větu, že Kristus přinesl sebe Bohu v oběť pouze za věřící (pro omnibus et solis fidelibus). D 1294: Koncil tridentský prohlásil: „Bůh Otec poslal svého Syna Ježíše Krista k lidem, aby vykoupil židy a aby pohané dosáhli spásy a všichni byli přijati za děti Boží. Toho Bůh učinil smiřitelem... za hříchy celého světa." D 794. Srv. D 319,795.

Písmo sv. hlásá jednoznačně univerzalitu vykupitelského činu a tím nepřímo Kristovo dostiučinění. 1 Jan 2,2: „On (Kristus) je smírnou obětí za naše hříchy a nejen za hříchy naše, nýbrž i (za hříchy) celého světa." Srv. Jan 3,16 n; 11,51 n; 2 Kor 5,15: „... za všechny zemřel Kristus." 1 Tim 2,6: „... dal sebe samého v oběť jako výkupné za všechny." Srv. Řím 5,18.

Otcové, žijící před vypuknutím pelagiánského sporu, svorně učí jak všeobecnost Boží spasitelské vůle, tak i všeobecnost Kristova zástupného smírného utrpení. Klement Římský píše: „Pohleďme na Kristovu Krev a poznejme, jak je drahocenná Bohu Otci, protože byvši prolita za naši spásu, přinesla celému světu milost pokání"

(Kor 7,4). Srv. Ireneus, Adv. haer. III 22,4. Církev se modlí na Velký pátek, pamětní den smrti Krista Vykupitele, za spásu všech lidí.

Univerzalita Kristova zástupného dostiučinění se vztahuje pouze na objektivní vykoupení: Kristus poskytl dostatečný smír pro všechny lidi bez výjimky. Subjektivní přivlastnění plodů vykoupení je však závislé na splnění určitých podmínek, na víře (Mk 16,16), na zachování přikázání (Žid 5,9; 2 Petr 1,10). Scholastika rozlišuje mezi sufficientia (dostatečnost) a efficacia (účinnost, úspěch) dostiučinění a učí, že Kristus secundum sufficientiam poskytl dostiučinění za všechny lidi, nikoliv však secundum efficaciam. Jinými slovy: In actu primo je Kristovo dostiučinění univerzální, in actu secundo je partikulární. Srv. Summa contra Gent. IV. 55.

b) **Kristovo dostiučinění se nevztahuje na padlé anděly.** (Sent. certa.)

Opačná nauka Origenova, podle níž při obnovení všech věcí (apokatastasis; srv. Skut 3,21) na základě Kristova dostiučinění budou i padlí andělé vysvobozeni z pekla, byla zavržena na synodě Cařihradské (543) jako blud. D 211. Je v rozporu s věčným trváním pekelného trestu, jasně dokázaném v Písmu sv. Srv. Mt 25,46; 18,8; 3,12; 2 Sol 1,9.

§ 11. Kristova zásluha

1. Pojem

Pod pojmem zásluhy se rozumí skutek, vykonaný ve prospěch druhého, jímž získává nárok na odměnu nebo nárok na odměnuna základě skutku. Podle toho, zda odměna je dlužna ze spravedlnosti nebo pouze z vhodnosti, je zásluha meritum de condigno nebo meritum de congruo. Kristovo vykupitelské dílo je současně dostičinící (satisfakční) a záslužné (meritorní), pokud na jedné straně odstranilo dlužní vztah mezi člověkem a Bohem a na druhé straně odůvodnilo nárok na odměnu ze strany Boha.

2. Záslužnost Kristova utrpení a smrti

Kristus zasloužil svým utrpením a smrtí od Boha odměnu. (De fide.)

Koncil tridentský učí, že příčinou zásluhy ospravedlnění je Ježíš Kristus, který svým nejsvětějším utrpením zasloužil ospravedlnění (qui sua sanctissima passione... nobis iustificationem meruit). D 799. Tentýž koncil prohlašuje, že dědičný hřích je odstraněn pouze zásluhou Ježíše Krista a že zásluha Ježíše Krista je jednotlivcům udělována svátostí křtu. D 790.

Písmo sv. neužívá slova „zásluha", obsahuje však věcně nauku o Kristově zásluze. Srv. Fil 2,9: „Proto (kvůli poslušnosti k smrti) ho také Bůh povýšil." Žid 2,9: „Vidíme však, že Ježíš, jenž byl nakrátko ponížen pod anděly, je (nyní) pro své utrpení a svou smrt korunován slávou a ctí." Povýšení je odměnou za jeho poslušnost v utrpení.

Spekulativně lze odůvodnit záslužnost Kristových skutků z toho, že byly splněny všechny podmínky pravé a vlastní zásluhy: byly svobodné, mravně dobré, nadpřirozené, byly vykonány ve stavu pozemského putování a měly božské zaslíbení odměny (Iz 53,10). Jako skutky božské osoby měly nekonečnou záslužnou cenu. Srv. D 552: Infinita Christi merita. Jako celé Kristovo životní dílo, nejen jeho utrpení a smrt, je dostičinící, tak je také záslužné.

3. Předmět Kristovy zásluhy

a) **Kristus zasloužil pro sebe samého stav povýšení (vzkříšení, proměnění těla, nanebevstoupení.)** (Sent. certa.)

Srv. Fil 2,8; Žid 2,9; Jan 17,4; Lk 24,26; Zjev 5,12. Latinští Otcové mluví vzhledem k Fil 2,8n o zásluze pokory a poslušnosti a označují Kristovo oslavení jako odplatu a odměnu (retributio, praemium, merces). Hilarius z Poitiers praví: „Pro zásluhu pokory (ob humulitatis meritum) obdržel zpět Božskou podobu v ponížení, které přijal" (in Ps 53,5). Sv. Augustin poznamenává: „Ponížením zasloužil si oslavení, oslavení je odměnou za ponížení" (humulitas claritatis est meritum, claritas humulitatis est praemium; in Joan. tr.104,3). Srv. Summa theol III 19,3.

b) **Kristus zasloužil pro padlé lidi všechny nadpřirozené milosti.** (Sent. certa.)

Decretum pro Iacobitis prohlašuje, že „nikdo nebyl osvobozen z moci ďábla mimo zásluhu prostředníka Ježíše Krista." D 711. Podle učení tridentského koncilu „nemůže být nikdo ospravedlněn, komu nebyly uděleny zásluhy Kristova utrpení." D 800; srv. D 790,795,797,799.

Je základním učením sv. Pavla, že spása může být dosažena pouze Kristem zaslouženou milostí. Srv. Řím 3,24 n; 5,15 n; 7,24 n; Ef 2,4 n. Apoštol Petr dosvědčil před veleradou: „A není v nikom jiném spásy" (Skut 4,12).

Otcové označují nadpřirozenou milost jako gratia Dei per Iesum Christum nebo gratia Christi. Srv. D 103n. Slova meritum se užívá v patristické literatuře pouze ve smyslu zásluhy, kterou Kristus získal sám pro sebe.

III. kapitola
Slavný závěr Kristova vykupitelského díla čili Kristovo povýšení

§ 12. Kristův sestup do pekel

Po smrti sestoupil Kristus s duší, oddělenou od těla, do podsvětí. (De fide.)

Podsvětí je místo pobytu duší spravedlivých předkřesťanské doby, tzv. předpeklí (limbus patrum).

Symbolum apostolicum obsahuje v novější úpravě (5. stol.) článek: descendit ad inferos; rovněž tak symbolum Quicumque (D 40). IV. lat. koncil 1215 prohlašuje přesněji: descendit ad inferos,... sed descendit in anima. D 429. Srv. D 385.

Učení o Kristově sestupu do pekel nenavazuje, jak tvrdí racionalismus, na pohanské mýty, nýbrž na učení starozákonního zjevení o mezistavu mezi smrtí a vzkříšením: „Jako totiž byl Jonáš v břiše ryby tři dny a tři noci, tak bude Syn člověka v nitru země tři dny a tři noci" (Mt 12,40). Výraz „nitro (srdce) země" (kardia tés gés) označuje nikoliv hrob, nýbrž podsvětí, které podle tehdejších názorů bylo uvnitř země, čili v jejím srdci. Toto označení je přiblíženo paralelou k Jon 2,3 („lůno podsvětí", kolía hádú) jakož i starozákonní představou, že východiskem vzkříšení je podsvětí, místo pobytu odloučených duší.

Sv. Petr praví s ohledem na Kristovo vzkříšení: „Ale Bůh ho zprostil bolestí smrti a vzkřísil ho z mrtvých, neboť bylo nemožné, aby byl od ní (smrti) držen." (Skut 2,24). Zproštění „bolestí smrti" (nebo bolestí podsvětí - hades) je obrazem vydání mrtvého z podsvětí (srv. 4 Esdr 4,41; Kol 1,18: „Prvorozeným z mrtvých vstalých"). Poukazuje na místo Žl 15,10: „Neboť nenecháš mou duši v podsvětí a nedopustíš, aby tvůj světec podlehl porušení", prohlašuje (apoštol Petr): „... zíraje do budoucnosti pověděl to o vzkříšení Mesiášově, že totiž nebude ponechán v podsvětí, ani že jeho tělo nepodlehne porušení" (Skut 2,31).

Sv. Pavel svědčí o pobytu Kristově v podsvětí v Řím 10,6n: „Neříkej ve svém srdci: Kdo vstoupí na nebe? - Aby totiž Krista svedl dolů - nebo: Kdo sestoupí do pekel? - Aby totiž Krista z mrtvých vyvedl." Za povšimnutí stojí často používaná formule: vstát z mrtvých, případně vzkřísit z mrtvých (ek nekrón), která napovídá, že jeho duše před vzkříšením byla v říši mrtvých, tj. v podsvětí.

Ef 4,9: „Co však znamená to „vystoupil" jiného, než že dříve sestoupil na dolní část země?" Nutno chápat v souvislosti nikoliv, že Kristus sestoupil do podsvětí, nýbrž že při vtělení sestoupil do „nížin země". Nejasný je význam 1 Petr 3,19 n: „Přišel hlásat zvěst také těm duchům, kteří byli ve vězení, těm totiž, kteří kdysi nevěřili, když Boží shovívavost čekala za dnů Noemových, kdy byla stavěna archa." Tato nejistota se nevztahuje ani tak na skutečnost, jako spíše na účel sestupu do podsvětí.

Tradice jednomyslně dosvědčuje skutečnost Kristova sestupu do podsvětí. Ignác z Ant. píše, že „Kristus při svém příchodu vzkřísil z mrtvých proroky, kteří v duchu byli jeho žáky a očekávali jej jako učitele" (Magn. 9,2). Justin a Ireneus citují apokryfní místo z Jeremiáše, v němž vidí jasně předpověděný Kristův sestup do pekel: „Vzpomněl Pán, Svatý (Bůh) Izraelův na své mrtvé, kteří spali v zemi, a sestoupil k nim, aby jim zvěstoval spásu" (Ireneus, Adv. Haer. IV 33,1.12 a V 31,1: „aby je vyprostil a zachránil"). Srv. Iustin Dial. 72; 99; Ireneus, Adv. Haer. III 20,4; IV 22,1; IV 33,1.12; V 31,1 (s důkazem z Písma); Epid. 78; Tertullian, De anima 7; 55; Hyppolit, De Antichristo 26,45. Sv. Augustin dosvědčuje všeobecnou víru Církve, když praví: „Kdo jiný než nevěřící může popírat, že Kristus byl v podsvětí?" (Ep 164,2,3). Také apokryfní literatura dosvědčuje církevní víru v Kristův sestup do pekel. Srv. Ódy Šalamounovy (křesťanské básně 2. stol.) č. 17,42.

Účelem Kristova sestupu do pekel bylo podle všeobecného učení teologů osvobození spravedlivých v předpeklí udělením ovoce vykoupení, tj. sdělením oblažujícího patření na Boha. Srv. Summa theol III 52,5; Cat Rom I 6,6.

§ 13. Kristovo vzkříšení

1. Dogma

Třetího dne po své smrti Kristus slavně vstal z mrtvých. (De fide.)

Kristovo zmrtvýchvstání je základní křesťanskou pravdou, která je vyjádřena ve všech vyznáních a pravidlech víry prvotní Církve.

Kristus vstal z mrtvých vlastní silou (virtute propria sua), jak vyzdvihuje 11. synoda Toledská (675). D 286. Důvod spočívá v hypostatické unii. Hlavní příčinou vzkříšení byl Logos ve společenství s Otcem a Duchem svatým, nástrojovou příčinou byly části Kristova lidství, duše a tělo, spojené hypostaticky s Božstvím. Praví-li

častěji Písmo sv., že Kristus byl vzkříšen Bohem Otcem (např. Skut 2,24; Gal 1,1), pak se tyto výroky vztahují na jeho lidství. Srv. Cat. Rom I 6,8.

Kristovo zmrtvýchvstání je popíráno všemi formami racionalismu staré i nové doby (hypotéza podvodu, zdánlivé smrti, vidění). Viz Odsouzení modernismu Piem X. D 2036 n.

2. Odůvodnění

Ve Starém zákoně je Kristovo zmrtvýchvstání naznačeno podle výkladu apoštola Petra a Pavla (Skut 2,24 n; 13,35 n) v Žl 15,10: „Neboť nenecháš mou duši v podsvětí a nedopustíš, aby tvůj světec podlehl porušení!" Srv. D 2272. Kristovo zmrtvýchvstání předpokládá též Is 53,10: „Boží služebník, který se vydal v oběť za hříchy, bude „dlouho žít" a provede Jahvův plán."

Kristus předpověděl, že třetího dne po své smrti vstane z mrtvých. Srv. Mt 12,40; 16,21; 17,22; 20,19; 27,63; 28,6; Jan 2,19. Skutečnost zmrtvýchvstání dokazuje skutečnost prázdného hrobu - tajné odstranění mrtvoly bylo za daných poměrů vyloučeno - a četná zjevení, při nichž Kristus mluvil se svými, nechal se od nich dotýkat a s nimi jedl. Srv.: Mt 28; Mk 16; Lk 24; Jan 20-21; 1 Kor 15,3 n. Kristovo zmrtvýchvstání je středem apoštolského zvěstování víry. Skut 4,33: „A velikou mocí vydávali apoštolové svědectví o zmrtvýchvstání Pána našeho Ježíše Krista a veliká milost byla v nich všech." Srv. Skut 1,22; 2,24.32; 3,15; 13,30 n; 17,3.18; 26,23.

Vzkříšené tělo bylo ve stavu oslavení, jak vyplývá z bližších údajů zjevení, z povznesení se nad meze prostoru a času. Vzkříšený podržel rány na svém oslaveném těle jako svědectví svého triumfu nad smrtí. Jan 20,27: „Vlož svůj prst sem a viz mé ruce, natáhni svou ruku a vlož ji v můj bok; a nebuď nevěřící, nýbrž věřící!" Otcové dosvědčují jednomyslně zmrtvýchvstání Páně proti pohanskému materialismu a židovské nevěře.

3. Význam

Pro samého Krista bylo zmrtvýchvstání vstupem do stavu slávy, která byla odměnou za jeho ponížení sebe samého v utrpení.

V soteriologickém ohledu není sice zmrtvýchvstání jako smrt na kříži záslužnou příčinou našeho vykoupení, spíše však vítězným dokončením vykupitelského díla. Náleží k úplnosti vykoupení, a proto Písmo sv. je se smrtí na kříži představuje jako celek. Srv. Řím 4,25. Je předobrazem našeho duchovního vzkříšení z hříchu (Řím 6,3 n) a předobrazem a zárukou našeho budoucího tělesného vzkříšení (1 Kor 15,20 n; Fil 3,21).

V apologetickém ohledu je vzkříšení jakožto největší ze všech Kristových zázraků a splnění proroctví nejsilnějším důkazem pravdy jeho učení. Srv. 1 Kor 15,14 n.

§ 14. Kristovo nanebevstoupení

1. Dogma

Kristus vstoupil na nebe s tělem i duší a sedí nyní po pravici Otce. (De fide.)

Všechna vyznání víry vyznávají ve věcném souhlasu s apoštolským vyznáním víry: Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei Patris Omnipotentis. Caput Fimiter praví přesněji: Ascendit pariter in utroque (sc. in. anima et carne) D 429.

Kristus vstoupil na nebe z vlastní síly a to jako Bůh v Božské síle a jako člověk v síle oslavené duše, která má plně v moci oslavené tělo, jak chtěla. Vzhledem ke Kristově lidské přirozenosti lze říci s Písmem sv., že byl (Bohem Otcem) přijat nebo vyzdvižen do nebe (Mk 16,19; Lk 24,51; Skut 1,9.11). Srv. Summa theol. III 57,3; Cat Rom, I 7,2.

Odpůrcem dogmatu je racionalismus. Ten hledá vznik víry v nanebevstoupení ve Starém zákoně (Gen 5,24; 4 Král 2,11: Nanebevstoupení Eliášovo) nebo v pohanských mytologiích, přitom však přehlíží zásadní rozdíly. Podrobnost, pokud se vyskytuje, neznamená v žádném případě závislost. Jisté důkazy v době apoštolské nenechávají čas ke tvoření legend.

2. Odůvodnění

Kristus předpověděl své nanebevstoupení (srv. Jan 6,63; 14,2; 16,28; 20,17) a 40. dne po zmrtvýchvstání je před mnoha svědky vykonal. Mk 16,19: „A jakmile Pán Ježíš k nim domluvil, byl vzat do nebe a usedl po pravici Boží." Srv. Lk 24,51; Skut 1,9 n; Ef 4,8 n; Žid 4,14; 9,24; 1 Petr 3,22.

Otcové jednomyslně dosvědčují Kristovo nanebevstoupení. Všechna stará pravidla víry je připomínají vedle smrti a zmrtvýchvstání. Srv. Ireneus, Adv. haer. I 10,1; III 4,2; Tertulián, De praescr. 13; De Virg. vel. 1; Adv. Prax. 2; Origenes, De princ. I praef 4.

Biblický výraz „sedět po pravici Boží", který se opírá o Žl 109,1 a je často užíván v apoštolských listech (Řím 8,34; Ef 1,20; Kol 3,1; Žid 1,3; 8,1; 10,12; 12,2; 1 Petr 3,22) praví, že Kristus, povýšený ve svém člověčenství, zaujímá čestné místo před anděly a svatými a má účast na cti a slávě, na panovnické a soudcovské moci Boží. Srv. Jan Damašský, De fide orth. IV 2.

3. Význam

V kristologickém ohledu znamená nanebevstoupení konečné pozdvižení Kristovy lidské přirozenosti do stavu Božské slávy.

V soteriologickém ohledu je vrcholným závěrem vykupitelského díla. S Vykupitelem vešly podle všeobecného církevního učení také duše předkřesťanských spravedlivých do slávy nebeské. Srv. Ef 4,8 (podle Žl 67,19): „Vystoupil do výšin a přivedl s sebou zajaté" (ascendens in altum captivam duxit captivitatem). V nebi připravuje místo pro své (Jan 14,2 n), přimlouvá se za ně (Žid 7,25: „Proto také může dokonale spasit ty, kdož přistupují k Bohu skrze něho, jsa vždycky živ, aby se za ně přimlouval"; Žid 9,24; Řím 8,34; 1 Jan 2,1) a posílá jim dary své milosti, především Ducha svatého (Jan 14,16; 16,7). Na konci světa znovu přijde s velkou mocí a slávou k soudu nad světem (Mt 24,30). Kristovo nanebevstoupení je předobrazem a zárukou našeho vlastního přijetí do nebe. Ef 2,6: „A v Kristu Ježíši (tj. kvůli naší mystické jednotě s Kristem jako hlavou) nás spolu (s ním) vzkřísil a umístil (nás) v nebesích."

TŘETÍ DÍL
NAUKA O MATCE VYKUPITELE

I. kapitola
Mariino Boží Mateřství

§ 1. Skutečnost Mariina Božího Mateřství

1. Opačná nauka bludařská a dogma

Popření pravého Kristova lidství vedlo v důsledku také k popření Mariina pravého mateřství; popření pravého Kristova Božství vedlo k popření Mariina Božího mateřství. Přímo bylo Mariino Boží mateřství popíráno nestoriány, kteří upírali Marii titul Theotokos (Bohorodička) a označovali ji pouze jako anthropotokos (Rodička člověka) nebo Christotokos (rodička Krista).

Maria je vpravdě Matkou Boží. (De fide.)

V Apoštolském vyznání víry vyznává Církev o Synu Božím: „Narodil se z Marie Panny". Jakožto Matka Syna Božího je Maria Matkou Boží. Koncil efeský (431) prohlásil s Cyrilem Alexan. proti Nestoriovi: „Nevyznává-li někdo, že Emmanuel (Kristus) je vpravdě Bohem, a že proto Svatá Panna je Bohorodičkou (Theotokos) - neboť ona podle těla porodila z Boha pocházející Vtělené Slovo - budiž vyobcován." D 113. Následující všeobecné koncily opakovaly a potvrdily toto učení. Srv. D 148, 218, 290. 2. vat. (L.g. 52-69). Jan Pavel II. (Redemptoris Mater 1987).

Dogma o Mariině Božím mateřství obsahuje dvě pravdy:

a) Maria je vpravdě Matkou, tj. ona přispěla k vytvoření Kristovy lidské přirozenosti vším tím, čím každá jiná matka přispívá k vytvoření plodu.
b) Maria je vpravdě Matkou Boží, tj. ona počala a porodila druhou Božskou Osobu, nikoliv ovšem co do božské přirozenosti, nýbrž co do přijaté lidské přirozenosti.

2. Odůvodnění z Písma sv. a tradice

Písmo sv. učí věcně o Mariině Božím mateřství tím, že na jedné straně dosvědčuje pravé Kristovo božství a na druhé straně pravé Mariino mateřství. Maria se v Písmu sv. nazývá „Matkou Ježíšovou" (Jan 2,1), „jeho Matkou" (Mt 1,18; 2,11.13.20; 12,46; 13,55), „Matkou Páně" (Lk 1,43). U proroka Izaiáše je zřetelně předpověděno pravé Mariino mateřství: „Hle, Panna počne a porodí Syna a nazve jeho jméno Emmanuel" (7,14). Podobnými slovy předává anděl Marii poselství: „Hle, počneš v svém lůně a porodíš syna a dáš mu jméno Ježíš." (Lk 1,31). Božské mateřství je obsaženo ve slovech „Proto také to Svaté, co se (z tebe) narodí, bude Syn Boží," (Lk 1,35) a Gal 4,4: „Jakmile však přišla plnost času, poslal Bůh svého Syna, který se zrodil z ženy." Žena, která porodila Syna Božího, je Bohorodičkou čili Matkou Boží.

Nejstarší Otcové učí o pravém Mariině božském mateřství právě tak jako Písmo sv. nikoliv slovně, nýbrž věcně. Ignác Antiošský praví: „Neboť náš Bůh Ježíš Kristus byl Marií nesen v lůně podle Božího spasitelského úradku sice ze símě Davidova, avšak od Ducha svatého" (Ef 18,2). Ireneus praví: „Tento Kristus, který jakožto

Logos byl u Otce... byl zrozen Pannou." (Epid. 53.) Od 3. stol. se užívá titulu „Theotokos". To dosvědčují: Origenes (údajně dřívější svědectví Hyppolita Řím. bylo pravděpodobně interpolováno), Alexander Alexandrijský, Eusebius z Caesareje, Athanáš, Epiphanius, Kapadočané, ale také Arius a Appolinaris z Laodicee. Řehoř Naz. píše kol 382: „Neuznává-li někdo sv. Marii za Bohorodičku, je oddělen od božství." (Ep 101,4.) Hlavním obhájcem mariánského čestného titulu proti Nestoriovi byl sv. Cyril Alex.

Na Nestoriovu námitku, že Maria není matkou Boží, protože z ní byla vzata pouze lidská přirozenost, nikoliv však božská, nutno odpovědět, že nikoliv přirozenost jako taková, nýbrž osoba byla počata a zrozena. Protože Maria počala a porodila v lidské přirozenosti subsistující osobu božského Slova, je vpravdě Matkou Boží. Tit. „Theodokos" uzavírá tím v sobě vyznání Kristova božství.

§ 2. Mariina důstojnost a plnost milosti

1. Mariina objektivní důstojnost

Papež Pius XII. poznamenává v encyklice „Ad coeli Reginam" (1954): „Bezpochyby převyšuje Nejblahoslavenější Marie svou důstojností všechny stvořené věci."

Jako Matka Boží předstihuje Maria co do důstojnosti všechny stvořené osoby, anděly a lidi; neboť důstojnost tvora je tím větší, čím blíže stojí Bohu. Maria však stojí, co do Kristovy lidské přirozenosti, která je hypostaticky spojena s osobou Slova, mezi všemi stvořenými bytostmi, nejblíže trojjedinému Bohu. Jako tělesná matka je pokrevně příbuzná se Synem Božím podle jeho lidské přirozenosti. Skrze Syna je také těsně spjata s Otcem a Duchem svatým. Církev ji oslavuje pro její vyvolení za matku Boží a zvláště bohaté vybavení milostí jako dceru nebeského Otce a jako nevěstu Ducha svatého.

Mariina důstojnost je v jistém smyslu (secundum quid) nekonečná, protože je matkou nekonečné božské Osoby. Srv. Summa theol. I 25,6 ad 4.

Aby vyjádřila vznešenou důstojnost Matky Boží, aplikuje Církev v souhlase s Otci četná místa Starého Zákona v přizpůsobeném smyslu na Marii:

a) Místa žalmů, která líčí nádheru archy úmluvy, chrámu a Sionu (45,5; 86,3; 131,13).
b) Místa z knih sapienciálních, která se vztahují na božskou moudrost, přenáší na „Stolici moudrosti" (Přísl 8,22 n; Sir 24,11 n).
c) Místa z Velepísně, v nichž se oslavuje nevěsta (např. 4,7) přenáší na nevěstu Ducha svatého.

Otcové oslavují Marii pro její vznešenou důstojnost jako Paní a Královnu. Jan Damašský praví: „Vpravdě ve vlastním a pravém smyslu je Maria Bohorodičkou a Paní, vládne všem tvorům, protože je služebnicí a Matkou Stvořitele" (De fide orth. IV 14).

2. Mariina plnost milosti

a) Skutečnost plnosti milosti

Papež Pius XII. poznamenává v encyklice „Mystici Corporis" (1943) o panenské Matce Boží: „Její přesvatá duše byla více než všechny ostatní Bohem stvořené duše naplněna božským duchem Ježíše Krista."

Mariina plnost milosti je biblicky naznačena v pozdravu anděla (Lk 1,28): „Zdráva buď, milosti plná (kecharitomené), Pán s Tebou!" Podle souvislosti nutno vztahovat Mariino zvláštní omilostnění na její povolání k důstojnosti Matky Mesiáše, případně Matky Boží. Tato důstojnost vyžaduje zvláště hojnou míru milosti posvěcující.

Otcové při svém výkladu vyzdvihují souvislost mezi Mariinou plností milosti a její důstojností Matky Boží. Sv. Augustin, když odůvodnil její bezhříšnost z její důstojnosti Matky Boží, praví: „Odkud víme, co bylo oné propůjčeno více na milosti, aby v každém ohledu překonala hřích, která si zasloužila, aby počala a porodila toho, o němž je známo, že neměl žádný hřích?" (De natura et gratia 36,42).

Sv. Tomáš odůvodňuje Mariinu plnost milosti zásadou: Čím blíže něco stojí principu, tím více přijímá z účinku tohoto principu. Maria však stojí mezi všemi tvory Kristu, který co do svého božství je auctoritative, co do svého lidství je instrumentaliter principem milosti, jako jeho Matka tělesně i duchovně nejblíže. Musela tedy od něho přijmout nejvyšší míru milosti. Určení Marie, aby se stala Matkou Syna Božího, vyžadovalo zvláště hojné vybavení milostí. Summa theol. III 27,5.

b) Hranice Mariiny plnosti milosti

Míra milosti Matky Boží stojí tak daleko za Kristovou plností milosti jako stojí důstojnost Matky Boží za hypostatickou unií. Na druhé straně převyšuje plnost milosti Matky Boží míru milosti nejvyšších andělů a svatých tak daleko, jako předstihuje důstojnost Matky Boží nadpřirozené přednosti andělů a svatých. Z Mariiny plnosti milosti nesmějí však být beze všeho vyvozovány všechny možné nadpřirozené přednosti. Je neodůvodněné připisovat Matce Boží dary milosti původního stavu v ráji, blažené patření na Boha během jejího pozemského života, sebevědomí a užívání rozumu od prvního okamžiku jejího stvoření, jedinečnou znalost tajemství víry, mimořádné profánní vědomosti nebo dokonce vědění, vlité andělům. Že neměla bezprostřední patření na Boha, dokazuje Lk 1,45: „Blahoslavená, která jsi uvěřila." Naproti tomu je v souladu s výroky Písma sv. a s důstojností Matky Boží, připisujeme-li jí se sv. Tomášem mimořádné dary moudrosti, která se uplatnila v kontemplaci (Lk 2,19.51) a proroctví, které je vyjádřeno v „Magnificat" (Lk 1,46 n). Srv. Summa theol. III 27,5 ad 3.

Zatím co Kristova plnost milosti byla od počátku dokonalá, Matka Boží až do své smrti přibírala milost a svatost. Srv. Summa theol. III 27,5 ad 2.

II. kapitola
Výsady Matky Boží

§ 3. Mariino neposkvrněné početí

1. Dogma

Maria byla počata bez poskvrny dědičného hříchu. (De fide.)

Papež Pius IX. prohlásil 8. prosince 1854 v bulle „Ineffabilis" za Bohem zjevené učení, v které mají všichni věřící pevně a stále věřit: „Nejblahoslavenější Panna Maria byla v prvním okamžiku svého početí jedinečným darem milosti a výsadou všemohoucího Boha s ohledem na zásluhy Krista Ježíše, Vykupitele lidského pokolení, zachována čistou od každé poskvrny dědičného hříchu." D 1641. Srv. Encyklika „Fulgens corona" Pia XII. (1953).

Vysvětlení dogmatu

a) Pod pojmem početí se rozumí početí pasivní. První okamžik početí je onen okamžik, v kterém byla Bohem stvořena duše a byla vlita tělesné materii, připravené rodiči.

b) Podstata dědičného hříchu pozůstává (formaliter) v nedostatku posvěcující milosti, zaviněném Adamovým pádem do hříchu. Maria zůstala uchráněna tohoto nedostatku, takže vstoupila do života ve stavu milosti posvěcující.

c) Osvobození od dědičného hříchu bylo pro Marii nezaslouženým darem Božím (milostí) a výjimkou ze zákona (výsadou, privilegiem), která byla dána pouze jí (singulare).

d) Účinnou příčinou (causa efficiens) Mariina neposkvrněného početí je všemohoucí Bůh.

e) Záslužnou příčinou (causa meritoria) je vykupitelská zásluha Ježíše Krista. Z toho vyplývá, že také Maria potřebovala vykoupení a skutečně byla vykoupena. Následkem svého přirozeného původu podléhala jako všechny ostatní Adamovy děti nutnosti dědičného hříchu (debitum contrahendi peccatum originale), avšak zvláštním zásahem Božím byla uchráněna poskvrnění dědičným hříchem: debuit contrahere peccatum, sed non contraxit. Tak byla i Maria vykoupena Kristovou milostí, avšak dokonalejším způsobem než ostatní lidé. Zatím co tito jsou osvobozeni od hříchu již existujícího (redemptio reparativa), Maria, Matka Vykupitele, byla předem uchráněna od postižení dědičným hříchem (redemptio praeservativa seu praeredemptio). Dogma o Mariině neposkvrněném početí neodporuje proto žádným způsobem dogmatu o všeobecnosti dědičného hříchu a potřeby vykoupení.

f) Účelovou příčinou (causa finalis proxima) Mariina neposkvrněného početí bylo její božské mateřství: dignum Filio tuo habitaculum praeparasti (mešní orace mariánských svátků).

2. Důkaz z Písma sv. a tradice

a) Učení o Mariině neposkvrněném početí není v Písmu sv. explicite vyjádřeno. Podle výkladu četných teologů je obsaženo zavinutě v těchto slovech Písma:

aa) Gen 3,15 (protoevangelium): Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo eius. Podle

původního textu nutno přeložit: „Nepřátelství položím mezi tebou a ženou, mezi tvým semenem a jejím semenem; ono (totiž semeno ženy) ti rozdrtí hlavu a ty mu rozdrtíš patu."

Literární smysl uvedeného místa je tento: Mezi satanem a jeho družinou na jedné a Evou a jejím potomstvem na druhé straně má být neustálý mravní boj. Evino potomstvo dosáhne úplného a konečného vítězství nad satanem a jeho družinou, i když bude samo zraněno hříchem. V Evině potomstvu je zahrnut i Mesiáš, jehož mocí lidstvo vybojuje vítězství nad satanem. Tak je toto místo nepřímo mesiánské. Srv. D 2123.

Tím, že „semeno ženy" se chápalo individuelně a vztahovalo se na Vykupitele (pravděpodobně již Septuaginta: autos), dospělo se k tomu, že v ženě byla spatřována Maria, Matka Vykupitele. Tento přímý mesiánskomariánský výklad byl od 2. stol zastoupen jednotlivými Otci, jako např. Ireneem, Epiphaniem, Isidorem z Pelusia, Cypriánem, neznámým autorem „Epistola ad amicum aegrotum", Lvem Velikým. Avšak většina Otců, mezi nimi velcí církevní učitelé západní i východní, tento názor nesdílí. Podle nich je Maria spolu s Kristem v dokonalém a vítězném nepřátelství se satanem a jeho družinou. Z toho vyvozovala pozdně scholastická a novověká teologie: Vítězství Marie nad satanem by nebylo úplné, kdyby někdy byla pod jeho (satanovou) nadvládou. Proto musela přijít na svět bez dědičného hříchu.

Bulla „Ineffabilis" připouští mesiánskomariánský výklad „Otců a církevních spisovatelů", avšak nepodává žádné autentické prohlášení. Encyklika „Fulgens corona" zastává znovu, s odvoláním se na výklad mnohých Otců a církevních učitelů, jako i většiny uznávaných exegetů, mesiánskomariánský význam, který je považován četnými teology za Duchem svatým inspirovaný plný literární smysl (sensus plenior), jinými opět za typický smysl (Eva, jakožto typus Marie).

ab) Lk 1,28: „Zdráva buď, milostiplná!" Výraz „milostiplná" (kecharitoméne) zastupuje v andělském oslovení vlastní jméno a musí proto vyjadřovat charakteristickou Mariinu vlastnost. Nejhlubším důvodem, proč na ní spočívá zvláštním způsobem zalíbení Boha, je její vyvolení k důstojnosti Matky Boží. Proto také musí Mariino vybavení milostí, vyplývající z Božího zalíbení, být jedinečně dokonalé. Dokonalé je však pouze tehdy, nebylo-li pouze intenzivně, nýbrž také extenzivně dokonalé, tj. když se rozšířilo přes celý život, počínaje příchodem na svět.

ac) Lk 1,41 n: Alžběta, naplněna Duchem svatým, praví k Marii: „Požehnaná (eulogemené) tys mezi ženami a požehnaný plod života tvého!" Boží požehnání, které spočívá na Marii, je paralelní s Božím požehnáním, které spočívá na Kristu podle jeho člověčenství. Tento paralelismus dává na srozuměnou, že Maria právě tak jako Kristus byla od počátku své existence prosta všeho hříchu.

b) Ani řečtí ani latinští Otcové neučí výslovně (explicite) o neposkrvněném početí Panny Marie. Avšak učí tak zavinutě (implicite) tím, že zastávají dvě základní myšlenky, které v dalším důsledku vedou k dogmatu:

ba) Myšlenka nejdokonalejší čistoty a svatosti Mariiny. Sv. Efrem praví: „Ty a tvá Matka jste jediní, kteří jste zcela krásní v každém ohledu; neboť na tobě, Pane, není žádné skvrny a není žádné skvrny na tvé Matce" (Carm. Nisib. 27). Slova sv. Augustina, že všichni lidé se musejí přiznat k hříchu „s výjimkou sv. Panny Marie, kterou pro čest Pána zcela vynechávám, je-li řeč o hříchu" (Excepta sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem; De natura et gratia 36,42), nutno podle souvislosti vztahovat na osvobození od osobních hříchů.

bb) Myšlenka jak podobnosti, tak také protikladu mezi Marií a Evou. Maria je na jedné straně věrným obrazem Evy před pádem do hříchu, co do čistoty a neporušenosti, na druhé straně protiobrazem Evy, pokud Eva je příčinou zkázy, je Maria příčinou spásy. Sv. Efrém učí: „Dvě nevinné, dvě prosté, Maria a Eva byly si zcela rovné. Avšak později jedna se stala příčinou naší smrti, druhá příčinou našeho života" (Op. syr. II 327). Srv. Iustin, Dal. 100; Ireneus Adv. haer. III 22,4; Tertullián, De carne Christi 17.

3. Historický vývoj dogmatu

Od 7. stol. na řeckém východě prokazatelný svátek Početí sv. Anny (Conceptio S. Annae), tj. Mariina pasivního početí. Tento svátek se rozšířil přes jižní Itálii také na západ, nejprve do Irska a Anglie pod názvem Conceptio Beatae Mariae Virginis. Předmětem oslavy svátku bylo zprvu aktivní početí sv. Anny, které podle Jakubova protoevangelia následovalo po dlouhé bezdětnosti a bylo předem zvěstováno andělem jako mimořádný důkaz Boží milosti.

Počátkem 12. stol. se zasazovali britští mnichové Eadmer, žák sv. Anselma z Canterbury a Osbert z Clare za neposkvrněné, tj. hříchu prosté (pasivní) Mariino Početí. Eadmer napsal první monografii o tomto předmětu. Sv. Bernard z Clairvaux u příležitosti zavedení svátku v Lyonu (kolem 1140) naproti tomu varoval před touto neodůvodněnou novotou a učil, že Maria byla posvěcena teprve po početí, avšak v matčině lůně (Ep. 174). Pod vlivem sv. Bernarda se proti učení o neposkvrněném početí vyslovili vedoucí teologové 12. a 13. stol. (Petrus Lombardus, Alexandr z Hal., Bonaventura, Albert Vel., Tomáš Akv.; srv. Summa theol. III 27,2). Nenašli ještě cestu, jak uvést v soulad Mariino osvobození od dědičného hříchu s všeobecností dědičného hříchu a s potřebou vykoupení všech lidí.

Správnou cestu ke konečnému řešení otázky ukázali františkánský teolog Vilém z Ware a především jeho velký žák Jan Duns Scotus (+ 1308). Poslední učil, že oduševnění (animatio) nemuselo předcházet časově (ordo temporis), nýbrž pouze pojmově (ordo naturae) posvěcení (sanctificatio). Zavedením pojmu praeredemptio (předvykoupení) podařilo se mu spojit Mariino osvobození od dědičného hříchu s její potřebou vykoupení. Ochrana před dědičným hříchem je podle Scota nejdokonalejším způsobem vykoupení. Bylo proto přiměřené, že Kristus tímto způsobem vykoupil svou matku. Františkánský řád se připojil ke Scotovi a rozhodně vystoupil na rozdíl od řádu dominikánského za učení a svátek Mariina Neposkvrněného Početí.

Koncil basilejský na svém 36. zasedání r. 1439, které však nemělo žádnou ekumenickou platnost, se vyslovil ve prospěch Neposkvrněného Početí. Sixtus IV. (1471-1484) obdařil tento svátek odpustky a zakázal vzájemné cenzurování sporných stran (D 734 n). Koncil tridentský pojal do dekretu o dědičném hříchu významné prohlášení, že „není jeho úmyslem zahrnout do tohoto dekretu Blahoslavenou a Neposkvrněnou Pannu a Matku Boží Marii" (D 792). Pius V. odsoudil r. 1567 Baiovu větu, že mimo Krista nebyl nikdo prostý dědičného hříchu a že Mariina smrt a utrpení byly trestem za aktuální hříchy nebo za dědičný hřích (D 1073). Pavel V. (1616), Řehoř XV. (1622) a Alexandr VII. (1661) zastávali učení o Neposkvrněném Početí. Srv. D 1100. Pius IX. po dotazu veškerého episkopátu povýšil toto učení na dogma 8.12.1854.

4. Spekulativní odůvodnění

Rozum odůvodňuje dogma scholastickým axiomem, který zaznívá již u Eadmera: Potuit, decuit, ergo fecit. To sice nadává žádnou jistotu, avšak vysoký stupeň pravděpodobnosti.

§ 4. Mariina prostota od konkupiscence a od každého osobního hříchu

1. Prostota od konkupiscence

Maria byla od svého početí prosta všech hnutí konkupiscence. (Sent. communis.)

Prostota od dědičného hříchu nemá nutně za následek prostotu ode všech nedostatků, které přišly na svět jako následek hříchu. Jak Kristus, tak také Maria byli podrobeni všeobecným lidským nedostatkům, pokud neobsahovaly mravní nedokonalost. Pokud se týče konkupiscence, je pravděpodobné, že Maria byla uchráněna tohoto následku dědičného hříchu, neboť hnutí konkupiscence směřují často k mravně nedovoleným věcem a představují překážku v úsilí o mravní dokonalost. Je těžko slučitelné s Mariinou dokonalou čistotou a neposkvrněností, že byla podrobena úsilí žádostivosti, které směřuje k zlému. Mariiny zásluhy neumenšuje osvobození od hnutí konkupiscence tak jako zásluhy Kristovy; neboť nezřízená žádostivost je sice příležitostí, nikoliv však podmínkou zásluhy. Maria získala bohaté zásluhy nikoliv bojem proti nezřízené žádostivosti, nýbrž svou láskou k Bohu a jinými ctnostmi (víra, pokora, poslušnost). Srv. Summa theol. III 27,3 ad 2.

Četní staří teologové rozlišují se sv. Tomášem mezi svázáním (ligatio) a úplným odstraněním (sublatio, existinctio) takzv. „fomes peccati", tj. habituální zlé žádostivosti. Při Mariině posvěcení v matčině lůně byl „fomes" podvázán, takže každé nezřízené hnutí smyslů bylo vyloučeno. Při Kristově početí byl „fomes" úplně odstraněn, takže smyslové síly byly úplně podřízeny vedení rozumu (Summa teol. III 27,3). Rozlišování sv. Tomáše vychází z nevhodného předpokladu, že Maria při prvním posvěcení byla očištěna od existujícího dědičného hříchu. Protože byla zcela uchráněna dědičného hříchu, je logické předpokládat, že byla od počátku zcela prosta jak dědičného hříchu, tak také konkupiscence.

2. Prostota od aktuálního hříchu

Maria byla prosta následkem zvláštní výsady Boží milosti po dobu svého života všeho osobního hříchu. (Sent. fidei prox.)

Koncil Tridentský prohlásil, že žádný spravedlivý se nemůže po celý život vystříhat všech hříchů, ani lehkých, leč na základě zvláštní Boží výsady, jak předpokládá Církev o Blahoslavené Panně (nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de Beata Virgine tenet Ecclesia). D 833. Pius XII. praví v encyklice Mystici corporis o Panenské Matce Boží, že „byla prosta veškeré osobní nebo dědičné viny" (D 2291).

Bezhříšnost je blibicky naznačena v Lk 1,28: „Zdráva buď, milostiplná!" S myšlenkou Mariiny plnosti milosti jsou neslučitelné osobní mravní vady.

Zatímco řečtí Otcové (Origenes, Basilius, Jan Zlatoústý, Cyril Alex.) připouštěli malé osobní chyby, jako ctižádost a marnivost, pochybnost vůči andělskému poselství a nedostatek víry pod křížem, latinská patristika rozhodně zastávala Mariinu bezhříšnost. Sv. Augustin učí, že ze svaté Panny Marie je nutno vyloučit každý osobní

hřích pro čest Páně (propter honorem Domini). De natura et gratia 36,42. Sv. Efrém Syrský staví Marii co do neposkvrněnosti na stejný stupeň s Kristem.

Podle učení sv. Tomáše způsobila plnost milosti, kterou Maria obdržela při aktivním početí (podle novější teologie již při pasivním početí), upevnění v dobrém a tím i bezhříšnost. Summa teol. III 27,5 ad 2.

§ 5. Mariino ustavičné panenství

Maria byla pannou před, při a po porodu. (De fide.)

Lateránská synoda r. 649 za papeže Martina I. vyzdvihuje 3 momenty Mariina panenství, když učí o „svaté, vždy panenské a neposkvrněné Marii" že „bez semena počala z Ducha svatého, bez porušení svého panenství porodila a její panenství trvalo i po porodu" (D 256). Pavel IV. prohlásil r. 1555: Beatissimam Virginem Mariam ... perstitisse semper in virginitatis integritate, ante partum scilicet, in partu et perpetuo post partum. D 993.

Mariino panenství obsahuje v sobě virginitas mentis, tj. stálé panenské smýšlení, virginitas sensus, tj. osvobození od nezřízených hnutí pohlavní žádostivosti a virginitas corporis, tj. tělesnou neporušenost. Církevní dogma se vztahuje hlavně na tělesnou neporušenost.

1. Panenství před porodem

Maria počala z Ducha svatého bez spolupůsobení muže. (De fide.)

Odpůrci Mariina panenského početí byli ve starověku židé a pohané (Celsus, Julián odpadlík), Cerinth a ebionité, v novověku racionalisté, kteří se pokoušeli odvodit panenské početí buď z Is 7,14 nebo z pohanské mytologie.

Víra Církve v Mariino aktivnhí panenské početí je vyjádřena ve všech vyznáních víry. Symbolum Apostolicum vyznává: Qui conceptus est de Spiritu Sancto. Srv. D 86, 256, 993. Že Maria žila až do okamžiku Ježíšova početí panensky, dokazuje Lk 1,26 n: „Anděl Gabriel byl poslán od Boha ... k Panně ... a ta Panna se jmenovala Maria."

Mariino panenské početí předpověděl již ve Starém Zákoně prorok Izaiáš v proslulém proroctví o Emmanuelovi (Is 7,14): „Proto sám Pán vám dá znamení: hle, Panna (ha alma; he parthenos) počne a porodí syna a nazve jeho jméno Emmanuel (Bůh s námi)."

Židé toto místo nechápali ještě mesiánsky. Křesťané je již od počátku vztahovali na Mesiáše, protože viděli znamení naplněné. Srv. Mt 1,22 n. Protože Emmanuel podle líčení proroctví (srv. Iz 9,1 n) je Mesiáš, nelze pod pojmem alma rozumět ani ženu krále Achaza ani ženu proroka Izaiáše, nýbrž matku Mesiáše. Z židovské strany vznesená námitka, že Septuaginta nesprávně přeložila hebrejské slovo ha alma slovem hé parthenos = panna, místo hé neanis = mladá žena (např. Aquilas, Theodotion, Symmachus), je neoprávněná, protože slovo ha alma v biblické mluvě označuje neporušenou, sňatku schopnou dívku. Srv. Gen 24,43; 24,16; Ex 2,8; Žl 67,26; Velepíseň 1,2; 6,7. Souvislost vyžaduje význam „panna", protože znamení je mimořádné pouze tehdy, jestliže panna jako panna počne a porodí.

Vyplnění Izaiášova proroctví je obsaženo v Mt 1,18 n a Lk 1,26 n. Mt 1,18: „Když jeho Matka byla zasnoubena Josefovi, ukázalo se, že je, ještě dříve než se sešli, v požehnaném stavu z Ducha svatého." Lk 1,34-35: „I řekla Maria k andělu: Jak se to

stane, vždyť muže nepoznávám? Odpověděl jí anděl: Duch svatý sestoupí na tebe a moc nejvyššího tě zastíní." Protože Maria žila v právoplatném manželství s Josefem, byl tento Ježíšovým zákonným otcem. Lk 3,23: „Domnívali se o něm, že je syn Josefův." Viz Lk 2,23.48.

Otcové dokazují jednomyslně Mariino panenské početí. Srv. Ignác z Antiochie, Smyrn 1,1: „V pravdě zrozený z Panny"; Trall 9,1; Ef 7,2; 18,2; 19,1. Otcové počínaje Justinem obhajují mesiánský význam Iz 7,14 a zdůrazňují, že slovům nutno rozumět tak, že matka Emmanuelova jako panna počne a porodí (in sensu composito, nikoliv in sensu diviso). Srv. Justin, Dial. 43; 66-68; 77; Apol. I 33; Ireneus, Adv. haer. III 21; Origenes, Contra Celsum I 34 n. Summa theol. III 28,1.

2. Panenství při porodu

Maria porodila bez porušení své panenské neporušenosti. (De fide na základě všeobecného hlásání víry.)

Dogma praví, že Mariina tělesná integrita nebyla při porodu porušena. Jako při početí, tak také při porodu, zůstala zachována její panenská neporušenost. Způsob jejího porodu měl proto v sobě charakter nadpřirozeného. Bližší určení, v čem po stránce fyziologické spočívá panenská neporušenost při porodu, nenáleží k víře Církve. Podle výroků učitelského úřadu Církve a podle svědectví tradice nutno mít za to, že panenství při porodu je rozdílné od panenství při početí a přistupuje k němu jako nový moment.

Teologické vysvětlení uvádí tělesnou neporušenost při porodu v souvislost s osvobozením od nezřízené žádostivosti. To mělo za následek jedinečnou nadvládu duchovních sil nad tělesnými orgány a pochody. Z toho vyplývá, že Maria při Ježíšově zrození si počínala úplně aktivně, jak naznačuje i Písmo svaté (Lk 2,7). Tímto způsobem lze vysvětlit odstranění tělesné bolesti a především odstranění sexuálních afektů. Tělesná neporušenost je materiálním elementem panenství při porodu, zatímco odstranění sexuálních afektů je materiálním elementem (srv. J.B. Alfaro, Adnotationes in tractatum de Beata Maria Virgine, Řím 1958, 53 n).

Mariino panenství při porodu bylo v křesťanském starověku popíráno Tertulliánem (De carne Christi 23), a zvláště Joviniánem, odpůrcem církevního ideálu panenství, v novověku pak bylo popíráno racionalismem.

Joviniánovo učení (Virgo concepit, sed non Virgo generavit) bylo zavrženo na synodě v Miláně (390) za předsednictví sv. Ambrože (srv. Ep. 42) s odvoláním se na Symb. Apostolicum: Natus ex Maria Virgine. Panenství při porodu je zahrnuto v čestném titulu „vždy Panna" (aeiparthenos), který byl Marii dán na V. všeobecném koncilu v Cařihradě 553 (D 214, 218, 227). Výslovně bylo hlásáno papežem Lvem I. v Epistola dogmatica ad Flavianum (Ep 28,2), schválené koncilem Chalcedonským, lateránskou synodou 649 a papežem Pavlem IV. (1555). D 256, 993. Pius XII poznamenává v encyklice „Mystici corporis": „Dala Kristu Pánu ... při podivuhodném porodu život" (Mirando partu edidit). Všeobecné vědomí víry Církve mluví také z její liturgie. Srv. Prefaci mariánských svátků (virginitatis gloria permanente) a responsoria k 5. lekci vánočního svátku (cuius viscera intacta permanent) a 8. lekci býv. svátku Obřezání Páně (peperit sine dolore). Iz 7,14 zvěstuje, že Panna (jako panna) porodí. Na panenské zrození Páně vztahují Otcové v typickém smyslu také slova proroka Ezechiela o zavřené bráně (Ez 44,2; srv. Ambrosius, Ep 42,6; Hieronymus, Ep 49,21), slova proroka Izaiáše o bezbolestném porodu (Iz 66,7; srv. Ireneus, Epid. 54; Jan Damašský, De fide orth. IV, 14) a slova

Velepísně o uzavřené zahradě a zapečetěném pramenu (Velepíseň 4,12; srv. Hieronymus adv. Jov. I,31; Ep. 49,21).

Ignác z Antiochie označuje nejen Mariino panenství, nýbrž i její porod jako „hlasitě zvěstované tajemství" (Ef 19,1). Bezpečně dokazují Kristovo panenské zrození apokryfní spisy 2. stol. (Šalamounovy ódy 19,7 n; Jakubovo protoevangelium 19 n; Izaiášovo nanebevzetí 11,7 n), ale také církevní spisovatelé, jako Ireneus (Epid. 54; Adver. haer III 21,4-6), Klement z Alex. (Strom. VII 16,93), Origenes, In Lev. hom. 8,2; In Luc hom. 14). Proti Joviniánovi obhajují sv. Ambrož Ep 42,4-7), sv. Jeroným (Adv. Iov. I 31; Ep 49,21) a sv. Augustin (Enchir. 34) církevní nauku. K názornění tajemství užívají Otcové a teologové různých analogií: Kristovo vystoupení ze zapečetěného hrobu, průchod zavřenými dveřmi, průchod slunečního paprsku sklem, zrození Slova z lůna Otcova, vznik lidské myšlenky z lidského ducha.

3. Panenství po porodu

Maria žila i po Kristově narození jako panna. (De fide.)

Mariino panenství po Ježíšově narození bylo ve starověku popíráno Tertulliánem (De monog. 8), Eunomiem, Joviniem, Helvidiem, Bononem Sardickým a antidikomarianity. V přítomné době je popíráno většinou protestantů jak liberálního, tak také konzervativního směru, zatímco Luther, Zwingli a staroluthersk teologie se rozhodně přidržovala stálého Mariina panenství (srv. Articuli Smalcaldici P. I Art 4; ex Maria, pura, sancta sempervirgine).

Papež Siricius zavrhl r. 392 učení Bonosovo. D 91. 5. všeob. koncil (553) užívá pro Marii čestného titulu „Vždy Panna" (aeiparthenos). D 214, 218, 227. Srv. prohlášení lateránské synody 649 a Pavla IV. (1555). D 256, 993. Také liturgie oslavuje Marii jako „vždy Pannu". Srv. modlitbu commun. v mešním kánonu. Církev se modlí: Post partum, Virgo, inviolata permansisti.

Písmo sv. dosvědčuje pouze nepřímo trvání Mariina panenství po porodu. Skutečnost, že umírající Vykupitel svěřil svou Matku do ochrany učedníka Jana (Jan 19,26: „Ženo, hle, syn tvůj!") předpokládá, že Marie mimo Ježíše neměla žádných jiných dětí. Srv. Origenes, In Ioan. I 4(6)23.

Tradiční výklad Lk 31,4: „Jak se to stane, vždyť muže nepoznávám?" vyvozuje z Mariiny odpovědi, že na základě zvláštního božského osvícení pojala úmysl stálého panenství. Sv. Augustin dokonce předpokládá formální slib panenství. Podle nového výkladu vstoupila Maria, stojíc na půdě starozákonního pojetí o manželství a mateřství, do manželství jako každá jiná žena. Když jí anděl zvěstoval početí jakožto věc bezprostředně nadcházející, uplatnila námitku, že to není možné, protože před uvedením do domu neměla žádný manželský styk se svým mužem. Pod „Ježíšovými bratry", v Písmu sv. mnohokrát uváděnými, kteří nikdy nejsou nazýváni „synové Marie", nutno rozumět Ježíšovy blízké příbuzné. Srv. Mt 13,55; 27,56; Jan 19,25 a Gal 1,19. Z Lk 2,7: „A porodila svého prvorozeného Syna" (srv. Mt 1,25) nemůže být vyvozováno, že Maria po Ježíšovi porodila ještě jiné děti, protože u židů i jediný syn byl označován jako „prvorozený" syn. Titul „prvorozený" obsahoval totiž zvláštní přednostní práva a povinnosti. Srv. Žid 1,6, kde Jednorozený Syn Boží je nazýván „Prvorozeným" Božím. Mt 1,18: „Dříve než se sešli" a Mt 1,25: „Nepoznal ji dříve, dokud neporodila svého syna" praví, že k určitému okamžiku nebylo manželství dokonáno, nikoliv však, že potom bylo dokonáno. Srv. Gen 8,7; 2 Sam 6,23; Mt 28,20.

Mezi Otci vystupují jako obhájci Mariina panenství po porodu Origenes (In Luc Hom. 7), Ambrož (De inst. Virg. et Sancta Mariae Virginitate perpetua), Jeroným (De perpetua virginitate S. Mariae adv. Helvidium), Augustin (De haeresibus 56,84), Epiphanus (Haer. 78; proti Antidikomarianitům). Sv. Basil poznamenává: „Kristovi přátelé nesnesou pomyšlení, že Bohorodička někdy přestala být pannou." (Hom. in s. Christi generationem n. 5). Srv. Jan Damašský, De fide orth. IV 14, Summa theol. III 28,3.

Od 4. stol. vyjadřují Otcové, např. Zeno z Verony (Tract. I 5,3; II 8,2), Augustin (Sermo 196,1,1; De Cat. rud. 22,40), Petrus Chrysologus (Sermo 117) tři momenty Mariina panenství v těchto formulích: Virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit (Aug. Sermo 51,11,18).

§ 6. Mariino nanebevzetí

1. Mariina smrt

Maria utrpěla časnou smrt. (Sent. communio.)

I když chybí spolehlivé historické zprávy o místě (Efesus, Jeruzalém), době a okolnostech Mariiny smrti, přece skutečnost její smrti byla Otci i teology téměř všeobecně předpokládána a církevní liturgií výslovně dosvědčena. Sacramentarum gregorianum, které poslal papež Hadrián I. Karlu Vel. (784/91), obsahuje modlitbu: Venerande nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit, quae Filium Tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum: oratio super oblata téhož sakramentáře zní: Subveniat, Domine, plebi tuae Dei Genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in coelesti gloria apud te pro nobis intrercedere sentiamus.

Origenes (In Ioan. 2,12; Fragmentum 31); Efrém (Hymnus 15,2), Severian z Gabaly (De mundi creatione or. 6,10), Jeroným (Adv. Ruf. II 5), Augustin (in Ioan. tr. 8,9) připomínají příležitostně skutečnost její smrti. Epiphanus, který pátral o konci Mariina života, musel zjistit: „Nikdo nezná její konec." Ponechává bez rozhodnutí, zda umřela přirozenou smrtí, nebo zda (podle Lk 2,35) byla násilně usmrcena, nebo zda (podle Zjev 12,14) žila dále v nesmrtelnosti na nějakém nám neznámém místě (Haer. 78,11,24). Neznámý autor Kázání zachovaného pod jménem kněze Timothea Jer. (6.-8. stol.) zastává názor, že „Panna až dosud je nesmrtelná (tj. že neumřela), protože ten, jenž v ní přebýval, ji přesadil do místa přijetí (tj. do nebeského ráje)." Or. in Symeonem.

Pro Marii nebyla smrt v důsledku jejího osvobození od dědičného hříchu a od osobních hříchů následkem hříchu (srv. D 1073). Bylo však přiměřené, aby od přirozenosti smrtelné Mariino tělo stejně jako jejího božského Syna bylo podrobeno všeobecnému zákonu smrti.

2. Mariino tělesné nanebevzetí

a) Dogma

Maria byla s tělem i duší vzata do nebe. (De fide.)

Když Pius XII. dne 1. května 1946 adresoval na všechny biskupy celého světa oficiální dotaz, zda Mariino tělesné nanebevzetí může být definováno jako článek víry a zda oni se svým duchovenstvem a lidem si tuto definici přejí, a když skoro všichni biskupové odpověděli kladně, prohlásil dne 1. listopadu 1950 apoštolskou konstitucí „Munificentissimus Deus" za Bohem zjevené dogma: Neposkvrněná, vždy panenská Matka Boží Marie po skončení svého pozemského života byla s tělem i duší vzata do nebeské slávy (pronuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad coelestem gloriam assumptam).

Již předtím učil Pius XII. v mariánském epilogu encykliky „Mystici Corporis" (1943), že „Maria nyní září v nebi krásou těla a duše a společně se svým Synem vládne" (S 2291).

b) Odůvodnění z Písma a tradice

Přímé a výslovné důkazy Písma sv. nejsou. Možnost tělesného nanebevzetí před Kristovým druhým příchodem není vyloučena v 1 Kor 15,23, protože Kristovou smrtí bylo uzavřeno objektivní vykoupení a počala proroky zvěstovaná spása plnosti času. Tato možnost je naznačena v Mt 27,52-53. „Hroby se otevřely a mnoho těl zesnulých světců vstalo a po jeho vzkříšení vyšli z hrobů, vešli do svatého města a ukázali se mnohým." Podle staršími Otci zastávaného výkladu bylo vzkříšení „světců" konečným zmrtvýchvstáním a oslavením. Když však již spravedlivým Starého zákona mohla být přisouzena dokonalá spása bezprostředně po ukončení Kristova vykupitelského díla, pak není důvod, proč by nemohla být propůjčena i Matce Páně.

Scholastická teologie odvozuje z plnosti milosti, dosvědčené v Lk 1,28, Mariino tělesné nanebevzetí a oslavení. Jako Bohem požehnaná zůstala uchráněna od trojí kletby hříchu (Gen 3,16-19), mezi něž patří navrácení do prachu země (srv. sv. Tomáš, Expos. salut. ang.). V apokalyptické, sluncem oděné ženě (12,1), v níž prorok prorockým pohledem Církve obrazně představuje Matku Boží, spatřuje scholastická teologie oslavenou Matku Boží. V typickém smyslu vztahují Otcové a teologové na tajemství tělesného nanebevzetí místa Písma sv., jako např. Žl 131,8: „Pane, odeber se na místo, kde budeš prodlévat ty i tvá vznešená archa" (z nehnijícího dřeva zhotovená archa úmluvy představuje Mariino tělo, které nezetlelo), Zj 11,19: „I otevřel se Boží chrám na nebi a ukázala se archa úmluvy v jeho chrámě", Velepíseň 8,5: „Kdo je ta, která vystupuje z pouště, opřená o svého miláčka?"

Novější teologie zpravidla užívá jako důkaz Gen 3,15. Rozumíme-li pod semenem ženy Krista a pod ženou Marii, vyplývá z toho, že Maria měla podíl jak na Kristově boji proti satanovi, tak také na jeho vítězství nad satanem, hříchem a jeho následky, tedy také na vítězství nad smrtí. Podle literárního smyslu nutno sice pod ženou rozumět nikoliv Marii, nýbrž Evu, avšak tradice již od 2. stol. (Justin) spatřovala v Marii novou Evu.

Ve zjevení jsou zakořeněny také spekulativní důvody, jimiž Otcové vrcholné patristiky a scholastičtí teologové v čele s Pseudo-Augustinem (9.-11. stol.) odůvodňují neporušitelnost a oslavení Mariina těla takto:

ba) Prostota od hříchu. Protože rozpad těla je následkem hříchu, avšak Maria jakožto neposvkrněně počatá a bezhříšná byla vyňata ze všeobecné kletby hříchu, bylo vhodné, aby její tělo bylo vyňato z rozpadu a uvedeno do nebeské slávy.

bb) Boží mateřství. Protože Kristovo tělo bylo utvořeno z těla Mariina (caro Iesu caro est Mariae, Ps.-Aug.), bylo vhodné, aby Mariino tělo sdílelo osud Kristova těla. Jakožto tělesně duchovní vztah vyžaduje myšlenka Mariina Božího Mateřství k svému plnému uskutečnění spojení těla a duše.

bc) Věčně trvající panenství. Protože Mariino tělo při početí a porodu zůstalo zachováno v panenské neporušenosti, bylo vhodné, aby po smrti nepropadlo porušení.

bd) Účast na Kristově díle. Protože Maria jako matka Vykupitele měla podíl na vykupitelském díle svého Syna, bylo vhodné, aby po dokonání jejího pozemského života jí připadlo plné ovoce vykoupení, které pozůstává v oslavě duše a těla.

Poprvé je vyjádřena myšlenka Mariina tělesného nanebevzetí v apokryfních zprávách o „transitu" z 5. a 6. stol. I když nemají žádnou historickou cenu, přece je nutno rozlišovat mezi základní teologickou myšlenkou a jejím legendárním nánosem. První církevní spisovatel, který mluví o Mariině tělesném nanebevzetí vzhledem k apokryfnímu Transitus B.M.V. je Řehoř z Toursu (+ 594). Kázání na svátek zesnutí Panny Marie ze staré doby jsou dochována od Theoteknose z Livias (550-650), Pseudo-Modesta z Jeruzaléma (kol. 700), Germana Cařihradského (+ 773), Ondřeje z Kréty (+ 740), Jana z Damašku (+ 749), Kosmase Vestitora (750-800) a Theodora ze Studionu (+ 826). Církev slaví na východě nejméně od 6. stol., v Římě od konce 7. stol. (Sergius I. 687-701), svátek zesnutí Panny Marie (Dormitio, Koimesis). Předmětem svátku byla původně Mariina smrt, avšak brzy vystoupila do popředí myšlenka neporušitelnosti těla a jejího nanebevzetí. Původní název Dormitio byl změněn na Assumptio (Sacramentarium Gregorianum). V liturgických a patristických textech 8. a 9. stol. je jasně dokázána myšlenka tělesného nanebevzetí. Pod vlivem Pseudo-Jeronýma nastoupila na delší dobu nejistota, zda také tělesné nanebevzetí náleží k obsahu svátku. Od pozdního středověku se stále více a více prosazoval kladný názor a stal se převládající.

c) Historický vývoj dogmatu

Brzdou vývoje myšlenky nanebevzetí na západě bylo pseudo-augustinské kázání (Sermo 208: „Adest nobis"), list, kolující pod jménem Jeronýmovým (Ep. 9: „Cogitis me") a Martyrologium mnicha Usuarda. Pseudo-Augustinus (pravděpodobně Ambrož Autpertus + 784) zastává stanovisko, že o osudu Mariina těla nic nevíme. Pseudo-Hieronymus (Paschasius Radbertus + 865) ponechává otevřenou otázku, zda Maria byla vzata do nebe s tělem nebo bez těla, zastává však neporušitelnost těla. Usuard (+ asi 875) chválí zdrženlivost Církve, která raději nechce znát místo „kde byl skryt onen ctihodný chrám Ducha Svatého", než by tvrdila něco legendárního. Martyrologia Usuardova se užívalo v četných klášteřích a kapitulách při chórové modlitbě; Pseudo-Jeronýmův list byl pojat do brevíře. Oba spisy působily trvale na teologické myšlení středověku.

Na rozdíl od uvedených spisů vystoupil anonymní, od 2. pol. 12. stol. pod jménem sv. Augustina kolující traktát („Ad interogata"), jehož původ není dosud vysvětlen (9. - 11. stol.), spekulativními důvody rozhodně pro tělesné nanebevzetí. Od 13. stol. získal Pseudo-Augustinem zastávaný názor převahu. Velicí scholastičtí teologové se

pro něj vyslovili. Sv. Tomáš učí: Ab hac (maledictione, sc: ut in pulverem reverteretur) immunis fuit Beata Virgo, quia cum corpore ascendit in coelum (Expos. salut. Ang.). Při reformě brevíře za Pia V. (1568) byly Pseudo-Jeronýmovské lekce vyřazeny a nahrazeny jinými, které zastávají tělesné nanebevzetí. R. 1668 vzplál ve Francii mohutný literární spor o nauku o nanebevzetí, když část kapituly katedrály Notre-Dame v Paříži si přála návrat k Martyrologiu Usuardovu, zrušenému r. 1540 (nebo 1549). Jean Launoy (+ 1678) hájil energicky Usuardovo stanovisko. Benedikt XIV. (1740-58) hodnotil nauku o nanebevzetí jako „pia et probabilis opinio", čímž však nechtěl říci, že náleží k depositu fidei. R. 1849 byly Apoštolskému Stolci adresovány první žádosti o vyhlášení dogmatu. Na I. Vat. koncilu podepsalo bezmála 200 biskupů dogmatizační návrh. Od počátku tohoto století nabývalo petiční hnutí stále větších rozměrů. Když veškerý episkopát na oficiální dotaz papežův (1946) téměř jednomyslně potvrdil možnost definice a přál si ji, potvrdil papež Pius XII. „jednomyslné učení řádného učitelského úřadu Církve a jednomyslnou víru křesťanského lidu" slavnostní definici z 1. 11. 1950.

3. Maria - královna

Maria, do nebe vzatá a nad všechny sbory andělů a svatých vyvýšená, vládne s Kristem, svým Božským Synem. Od nejstarších dob ji slavili Otcové jako patronku, paní, vládkyni, královnu, paní všeho tvorstva (Jan Damašský, De fide orth. IV, 14), královnu celého lidského pokolení (Ondřej z Kréty, Hom. 2 in Dormit. ss. Deiparae). Liturgie ji uctívá jako vládkyni nás všech, královnu nebe, královnu světa. Papežové ve svých učitelských listech ji nazývají královnou nebe a země (Pius IX.), královnou a vládkyní vesmíru (Lev XIII.), královnou světa (Pius XII.).

Poslední a nejhlubší důvod Mariiny královské důstojnosti spočívá v jejím božském mateřství. Protože Kristus na základě hypostatické unie i jako člověk je pánem a králem všeho tvorstva (srv. Lk 1,32 n; Zjev 19,16), má Maria „Matka Páně" (Lk 1,43) i když pouze analogickým způsobem podíl na královské důstojnosti svého syna. Mariina královská důstojnost je dále zakotvena v jejím těsném spojení s Kristem při vykupitelském díle. Jako Kristus je naším Králem a Pánem také proto, že nás vykoupil svou drahocennou krví (1 Kor 6,20; 1 Petr 1,18 n), tak analogickým způsobem je i Maria také proto naší Paní a Královnou, protože jako nová Eva měla podíl na vykupitelském díle Krista, nového Adama tím, že s ním trpěla a jej obětovala věčnému Otci. Ve vznešené Mariině důstojnosti jakožto Královny nebe a země tkví mocná účinnost její mateřské přímluvy. Srv. encykliku „Ad coeli Reginam" Pia XII. (1954).

III. kapitola
Mariino spolupůsobení při vykupitelském díle

§ 7. Mariino prostřednictví

Ačkoliv Kristus je jediným prostředníkem mezi Bohem a lidmi (1 Tim 2,5), protože on sám svou smrtí na kříži úplně smířil lidi s Bohem, není tím vyloučeno sekundární prostřednictví, podřízené prostřednictví Kristovu. Srv. Summa theol. III 26,1: „Spojit však lidi s Bohem přísluší sice účinně (perfective) Kristu. A proto jen Kristus je dokonalým prostředníkem Boha a lidí, pokud svou smrtí smířil s Bohem lidské pokolení... Nic však nepřekáží, aby se zčásti někteří jiní nemohli zvát prostředníky mezi Bohem a lidmi: pokud totiž spolupracují ke spojení s Bohem, dispositive vel ministerialiter."

Již od dob Otců se Maria nazývá prostřednicí (mesités, mediatrix). Modlitba, připisovaná sv. Efremovi, o ní praví: „Po prostředníku prostřednice celého světa" (Post mediatorem mediatrix totius mundi; Or. IV ad Deiparam, býv. 4. lekce svátečního officia). Titul Mediatrix se Marii dává i v úředních církevních dokumentech, např. v Bulle Pia IX. „Ineffabilis" (1854), v růžencových encyklikách Lva XIII. (1895 a 1896) „Adiutricem" a „Fidentem" (D 1940a) a v encyklice Pia X. „Ad diem illum" (1904); i v církevní liturgii byl tento titul přijat zavedením svátku Beatae Mariae Virginis omnium gratiarum Mediatricis (1921).

Maria se nazývá ve dvojím smyslu prostřednicí všech milostí:

1. **Maria darovala světu vykupitele, pramen všech milostí a tím zprostředkovala všechny milosti.** (Sententia certa.)
2. **Od Mariina nanebevzetí se bez její aktuální přímluvy neuděluje lidem žádná milost.** (Sententia pia et probabilis.)

1. Maria, prostřednice všech milostí spolupůsobením při vtělení (Mediatio in universali)

Maria darovala světu Vykupitele vědomě a svobodně. Poučena andělem o osobě a úkolu svého Syna, dala svůj svobodný souhlas k Božskému Mateřství. Lk 1,38: „Jsem služebnice Páně; ať se mi stane podle tvého slova." Na jejím svolení záviselo Vtělení Božího Syna a vykoupení lidstva Kristovým zástupným dostiučiněním. Potud byla Maria v tomto pro dějiny spásy významném okamžiku zástupkyní celého lidstva. Sv. Tomáš praví: „A proto se skrze zvěstování vyžadoval souhlas Panny místo celé lidské přirozenosti (loco totius humanae naturae)." Summa theol. III 30,1. Lev XIII. poznamenává s ohledem na tato slova: „Ona (Maria) do určité míry zastupovala místo lidského pokolení") quae ipsius generis humani personam quoddammodo agebat). D 1940a.

Otcové staví proti sobě Mariinu poslušnost při Zvěstování a Evinu neposlušnost. Maria se stala svou poslušností příčinou spásy, zatímco Eva se stala svou neposlušností příčinou smrti. Sv. Ireneus učí: „Jako ona (Eva), která měla za muže Adama, avšak přesto byla ještě pannou, se stala neposlušnou a tím se stala sama sobě i celému lidskému pokolení příčinou smrti, tak se stala i Maria, která měla předem určeného muže a přece byla pannou, svou poslušností sama sobě i celému lidskému pokolení příčinou spásy" (et sibi et universo generi humano causa facta est salutis;

Adv. haer. III 22,4; srv. V 19,1). Sv. Jeroným praví: „Skrze ženu byl celý svět zachráněn" (per mulierem totus mundus salvatus est; Tract. de Ps. 96). Srv. Tertullián, De carne Chr. 17.

Mariino spolupůsobení při vykoupení

Od 15. stol. užívaný titul Corredemptrix (= Spoluvykupitelka), který se za Pia X. objevuje i v některých úředních církevních dokumentech (srv. D 1978a), nesmí být chápán ve smyslu stejného postavení Mariiny působnosti a vykupitelskou činností Krista, jediného Vykupitele lidstva (1 Tim 2,5).

Protože sama potřebovala vykoupení a také byla skutečně Kristem vykoupena, nemohla zasloužit lidstvu milost vykoupení podle zásady: Principium meriti non cadit sub eodem merito. Její spolupůsobení na objektivním vykoupení je spolupůsobením nepřímým, vzdáleným, pokud svůj život celý dala do služby Vykupitele a s ním pod křížem trpěla a se obětovala. „Ona jej na Golgotě přinesla v oběť věčnému Otci," jak poznamenává Pius XII. v encyklice „Mystici Corporis" (1943) „spolu s celkovým obětováním svých mateřských práv a své mateřské lásky jako nová Eva za všechny Adamovy děti" (D 2291). Jakožto „nová Eva" je, jak praví tentýž papež v apoštolské konstituci „Munificentissimus Deus" (1950) „vznešená pomocnice našeho Vykupitele" (alma Redemptoris nostri socia, srv. Gen 3,12). Srv. D 2331: generosa Divini Redemptoris socia.

Kristus přinesl sám smírnou oběť na kříži; Maria stála po jeho boku pouze jako duchovně spoluobětující. Marii proto také nepřísluší titul „kněz" (sacerdos), který byl výslovně odmítnut sv. Officiem (1916, 1927). Jak učí Církev „Kristus sám (solus) přemohl nepřítele lidského pokolení" (D 711); právě tak on sám získal pro celé lidstvo, včetně Marie, milost vykoupení. Slova Lk 1,38: „Jsem služebnice Páně" mluví pouze o prostředečném, vzdáleném spolupůsobení při objektivním vykoupení. Sv. Ambrož výslovně učí: „Kristovo utrpení nepotřebovalo žádné podpory" (De inst. virg. 7). V síle Kristem zasloužené milosti vykoupení poskytla Maria smíření za lidi svým duchovním přístupem k oběti svého Božského Syna a zasloužila (de congruo) poskytnutí Kristovy milosti vykoupení. Tímto způsobem spolupůsobila na subjektivním vykoupení lidí.

Vyjádření Pia X. v encyklice „Ad diem illum" (1904); (Beata Virgo) de congruo, ut aiunt, promeret nobis, quae Christus de condigno promeruit (De 1978a), nutno vztahovat, jak dokazuje přítomný čas „promeret", nikoliv na Mariino spolupůsobení při historicky jedinečném objektivním vykoupení, nýbrž na její přítomné přímluvné spolupůsobení při subjektivním vykoupení.

2. Maria, prostřednice všech milostí svou přímluvou v nebi (Mediatio in speciali)

Maria po svém příchodu do nebeské slávy spolupůsobí při poskytování milostí vykoupení lidem. Její účast na udělování milostí se děje její mateřskou přímluvou, která co do síly stojí sice pod Kristovou modlitbou, avšak nad přímluvnou modlitbou všech ostatních svatých.

Podle názoru starších a četných novějších teologů se Mariino přímluvné spolupůsobení vztahuje na všechny milosti, které se lidem udělují, takže jim nemůže být poskytnuta žádná milost bez Mariiny přímluvy. Smyslem tohoto učení není, že si musíme všechny milosti vyprosit skrze Marii, ani že Mariina přímluva je vnitřně nutná k poskytnutí milosti, nýbrž že podle pozitivního Božího ustanovení Kristova

milost vykoupení není nikomu udělena bez Mariina aktuálního přímluvného spolupůsobení.

Poslední papežové se vyslovili ve prospěch tohoto učení. Lev XIII. praví v růžencové encyklice „Octobri mense" (1891): „Z onoho velkého pokladu všech milostí, který Pán shromáždil, podle Boží vůle se nám neuděluje vůbec nic, leda skrze Marii, takže jako nikdo nemůže přistoupit k nejvyššímu Otci leda skrze Syna, podobně také nemůže nikdo přistoupit ke Kristu, leda skrze Matku" (D 1940a). Pius X. nazývá Marii „Udělovatelkou všech darů, které nám Kristus získal svou smrtí a svou krví" (D 1978a). Benedikt XV. prohlašuje: „Všechny milosti, které původce všeho dobra sdělil ubohým potomkům Adamovým, jsou udíleny podle laskavého úradku jeho Božské prozřetelnosti rukama Nejsvětější Panny" (AAS 9, 1917, 266). Tentýž papež nazývá Marii „Prostřednicí všech milostí u Boha" (Gratiarum omnium apud Deum sequestra; AAS 11, 1919, 227). Pius XI. uvádí v encyklice „Ingravescentibus malis" (1937) slova sv. Bernarda: „Taková je jeho (Boha) vůle, jenž chtěl, abychom vše měli skrze Marii" (AAS 29, 1937, 375). Podobně i Pius XII. v encyklice „Mediator Dei" (1947).

Výslovné důkazy z Písma Svatého chybí. Teologové hledají biblický podklad v Kristových slovech Jan 19,26 n: „Ženo, to je tvůj Syn... To je tvá matka." Podle literárního smyslu se tato slova výslovně vztahují na osoby Marie a Jana. Mystický výklad, který převládal na západě od pozdního středověku (Dionysius Kartusian), spatřuje v Janovi zástupce celého lidstva. V něm byla dána všem vykoupeným Maria za Matku. Mariinu postavení jako duchovní matky veškerého vykoupeného lidstva však odpovídá, aby svým dětem, potřebujícím pomoc, zprostředkovala svou mocnou přímluvou všechny milosti, skrze něž by dosáhly věčné spásy.

Myšlenka Mariina duchovního mateřství je pokladem starokřesťanské tradice, nezávisle na výkladu Jan 19,26 n. Podle Origena má dokonalý křesťan Marii za Matku: „Každý dokonalý nežije sám, nýbrž Kristus žije v něm a protože v něm žije Kristus, platí i o něm: Hle, tvůj Syn, Kristus" (Com. in Joan. I. 4,23). Epiphanius odvozuje Mariino duchovní mateřství z paralely Eva - Marie: „Tato (Maria) je předznamenána Evou, která předobrazně obdržela jméno „Matka živých"... Po vnější stránce pochází od Evy celé lidské pokolení na zemi. Vpravdě však se z Marie zrodil sám život světa, neboť ona zrodila Živého (tj. Krista) a stala se Matkou živých. Předobrazně byla tedy Maria nazývána „Matkou živých" (Haer. 78,18). Sv. Augustin odůvodňuje Mariino duchovní mateřství mystickou jednotou věřících s Kristem. Jako Kristova tělesná matka je duchovně také matkou těch, kteří jsou ke Kristu přičleněni. Srv. De S. Virginitate 6,6.

Výslovné důkazy Otců pro Mariino všeobecné přímluvné zprostředkování milostí jsou od 8. stol. z počátku nepatrné, stávají se početnějšími teprve ve vrcholném středověku. Sv. Germanus Cařihradský (+ 733) praví: „Nikdo nedosáhne spásy, leč skrze tebe, Nejsvětější... Nikomu se neudělí dar milosti, leč skrze tebe, Nejčistší" (Or. 9; býv. 15. lekce svátečního officia). Sv. Bernard z Clairvaux (+ 1153) praví o Marii: „Bůh chtěl, abychom my neměli nic, co neprošlo Mariinýma rukama" (In Vig. Nativit. Domini serm. 3,10). Pseudo-Albertus Magnus nazývá Marii „Univerzální udělovatelkou všeho dobra" (omnium bonitatum universaliter distributiva; Super Missus est q. 29). V novověku zastávají učení o Mariině všeobecném přímluvném zprostředkování milostí sv. Petr Canisius, Suarez, sv. Alfons z Liguori, Scheeben a četní současní teologové.

Spekulativně se Mariino univerzální přímluvné zprostředkování milostí odůvodňuje jejím spolupůsobením při Vtělení a při Vykoupení, a jejím vztahem k Církvi:

a) Protože Maria nám darovala pramen všech milostí, lze očekávat, že spolupůsobí i při udělování všech milostí.

b) Protože Maria se stala duchovní matkou všech vykoupených, je vhodné, aby svou stálou mateřskou přímluvou pečovala o nadpřirozený život svých děti.

c) Protože Maria je „Praobrazem Církve" (Ambrosius, Expos. Ev. sec. Lk. II 7), avšak milost vykoupení je zprostředkována Církví, lze předpokládat, že Maria svou nebeskou přímluvou je universální prostřednicí milostí.

d) Maria - „Mater Ecclesiae" (II. vat. koncil)

Možnost definice

Mariino všeobecné zprostředkování milostí jejím spolupůsobením při vtělení je v pramenech víry tak jistě dokázáno, že nic nestojí v cestě dogmatické definici. Všeobecné zprostředkování milostí její přímluvou v nebi je méně jistě dokázáno, avšak je v organické souvislosti s Mariiným duchovním mateřstvím dokázaným Písmem a její těsnou účastí na díle jejího Božského Syna, takže definice není nemožná.

§ 8. Mariina úcta

Boží Matce Marii náleží cultus hyperduliae. (Sententia certa.)

1. Teologické odůvodnění

Vzhledem k její důstojnosti Matky Boží a v ní tkvící plnosti milostí, přísluší Marii zvláštní úcta, která je sice podstatně menší než Bohu samému náležející cultus latriae (klanění), avšak o stupeň vyšší než andělům a ostatním svatým náležející cultus duliae (uctívání). Tato zvláštní úcta se označuje jako cultus hyperduliae.

Písmo svaté skýtá podklady pozdější úcty v uctivém pozdravu anděla Lk 1,28: „Buď zdráva, Milostiplná. Pán s tebou," v chvalořeči Alžběty, naplněné Duchem svatým Lk 1,42: „Požehnaná ty mezi ženami a požehnaný plod tvého života," v prorockých slovech Matky Boží Lk 1,48: „Od této chvíle mě budou blahoslavit všechna pokolení," v blahořečení ženy z lidu Lk 11,27: „Blahoslavený život, který tě nosil a prsy, které tě kojily."

2. Historický vývoj

V prvních třech stoletích byla Mariina úcta těsně spjata s úctou Kristovou. Od 4. stol. se objevují formy samostatné formy mariánské úcty. Hymny Efréma Syrského (+ 373) na narození Páně „jsou téměř právě tak chvalozpěvy na panenskou Matku" (O. Berdenhewer, Marienpredigten aus der Väterzeit 11, München 1934). Řehoř Naziánský (+ kol. 390) dosvědčuje vzývání Marie tím, že praví o křesťanské panně Justině, že při ohrožení svého panenství „prosila Pannu Marii, aby pomohla ohrožené panně" (Or. 24,11). Epiphanius (+ 403) učí proti sektě kollyridiánů, kteří prokazovali Marii božskou úctu: „Maria budiž ctěna. Ale Otec, Syn a Duch Svatý mají být uctíváni klaněním; Marii se nemá nikdo klanět" (Haer. 79,7). Ambrož a Jeroným staví Marii za vzor panenství a žádají její napodobování (Ambrosius, De virginibus II 2,6-17; Hieronymus, Ep. 22,38; 107,7).

Mariina úcta zaznamenala velký vzrůst slavnostním uznáním důstojnosti Matky Boží, obhajované sv. Cyrilem Alexandr. na koncilu efeském (431). V následujících dobách je Maria uctívána v četných kázáních a hymnech; k její úctě se staví kostely a

zavádějí svátky. Vedle svátku Očišťování (Hypapante + Setkání) a Zvěstování Panny Marie, které byly původně svátky Páně, vznikly ještě v době patristické svátky Zesnutí (Nanebevstoupení) a Narození Panny Marie. Největšího rozkvětu dosáhla mariánská úcta ve středověku.

Luther z obavy, že se tvoru prokazuje božská úcta a opomíjí se jediné prostřednictví Kristovo, ostře kritizoval různé formy mariánské úcty, přidržoval se však dochované víry v božské mateřství a stálé Mariino panenství, rovněž tak i neposkvrněného početí a Mariiny přímluvy, stavěl Marii za vzor pokory a víry a doporučoval prosit o její přímluvu (Výklad k Magnificat 1521). Také Zwingli se přiznával k církevnímu učení o Marii a přidržoval se mariánské úcty, avšak vzývání Marie odmítl. Totéž stanovisko zaujímá většina staroluterských teologů, přičemž ovšem často staví vzývání na roveň klanění. Rozhodným odpůrcem mariánské úcty byl Kalvin, jenž ji zavrhl jako modlářství. U luteránů byly až do doby osvícenství slaveny tři biblicky odůvodněné mariánské svátky Zvěstování, Očišťování a Navštívení Panny Marie jakožto svátky Kristovy, zatím co svátky Nanebevzetí a Narození Panny Marie, které podle Lutherova přání byly nějaký čas podrženy, byly zrušeny ještě v 16. stol. Pod vlivem racionalismu zakrněla mariánská úcta a klesla na čistě lidské ocenění vznešeného mravního vzoru. Pokud je u protestantů živá víra ve Vtělení, neuhasla ani v přítomné době úcta Matky Boží.

Bibliografie

J. H. Nicolas: Synthese dogmatique, Friburg 1991
C. Rocchetta et cet.: Corso di teologia sistematica, Bologna 1987
K. Baker: Fundamentals of Catolicism I-III, Ignatius Press San Francisco 1985
L. Ott: Grundriss der katholische Dogmatik, Herder Verlag 1981
J. Auer-J. Ratzinger: Kleine katholische Dogmatik I-VIII, Regensburg 1972
Handbuch der Dogmengeschichte, Herder Verlag 1971
Wincenty Granat: K člověku a Bohu v Kristu (1-5), Řím 1981-6
El Misterio Cristiano (Colección-16 volum.), Herder Barcelona 1980
Historia Salutis, BAC Madrid
Patres Societatis Iesu in Hispania professores: Sacrae theologiae summa, Madrid 1962-64 (II-IV)
S.Thomae Aquinatis Summa thelogica (Pars prima et tertia)
Enchiridion symbolorum, editio XXXIII, Herder 1965

O B S A H

I. díl: Nauka o osobě Vykupitele 3

§ 1. Historická existence Ježíše Krista 3
1. Pohanští spisovatelé 3
2. Židovští spisovatelé 3

1. část: Dvě přirozenosti v Kristu a způsob jejich spojení 4

I. kapitola: Pravé Kristovo božství 4

§ 2. Dogma o pravém božství Kristově a jeho odpůrci 4
1. Dogma 4
2. Bludařské protiklady 4

§ 3. Svědectví Starého zákona 5

§ 4. Svědectví synoptických evangelií 5
A. Svědectví nebeského Otce 5
B. Ježíšovo svědectví o sobě 6
1. Vznešenost nade všemi tvory 6
2. Rovnoprávnost s Bohem 6
3. Božské požadavky 6
4. Ježíšovo vědomí moci 7
5. Ježíšovo vědomí Božího Synovství 7

§ 5. Svědectví Janova evangelia 9
A. Svědectví evangelisty 9
B. Ježíšovo svědectví o sobě u sv. Jana 9
1. Boží synovství Ježíšovo 9
2. Praeexistence Boha 9
3. Synovo bohorovné postavení 9
4. Boží vlastnosti a požadavky 10
5. Svědectví skutků 10

§ 6. Svědectví Pavlových listů 11
1. Fil 2,5-11 11
2. Označení Krista jako Boha 12
3. Označení Krista jako Pána 13
4. Přidělení Božských ctností 13
5. Kristovo Boží synovství 14

§ 7. Svědectví církevní tradice 14
1. Apoštolští Otcové 14
2. Prvokřesťanští apologeté 15

II. kapitola: Pravé lidství Kristovo 15

§ 8. Skutečnost Kristovy lidské přirozenosti 15
1. Bludařské opačné učení: Doketismus 15
2. Učení církve 15
3. Důkaz z pramenů víry 16

§ 9. Integrita Kristovy lidské přirozenosti 16
1. Bludařské opačné učení: Arianismus a apollinarismus 16
2. Učení církve 16
3. Důkaz z pramenů víry 17

§ 10. Původ Kristovy lidské přirozenosti od Adama 17

III. kapitola: Spojení obou přirozeností v Kristu v jednotě osoby 18
§ 11. Jednota Kristovy osoby 18
1. Hereze: nestorianismus 18
2. Učení církve 19
3. Důkaz z pramenů víry 19
§ 12. Dualita přirozenosti 21
1. Hereze: monofyzitismus 21
2. Učení církve 21
3. Důkaz z pramenů víry 21
§ 13. Dualita vůle a druhů působnosti 22
1. Hereze: monotheletismus 22
2. Učení církve 22
3. Důkaz z pramenů víry 22
§ 14. Počátek a trvání hypostatické unie 24
1. Počátek hypostatické unie 24
2. Trvání hypostatické unie 24
IV. kapitola: Teologicko-spekulativní výklad hypostatické unie 26
§ 15. Nadpřirozený a tajemný charakter hypostatické unie 26
1. Hypostatická unie jako milost 26
2. Hypostatická unie jako tajemství 26
§ 16. Námitky proti článku víry o hypostatické unii 26
1. Ze strany přijímajícího 26
2. Ze strany přijatého 27
3. Ze strany obou (přijímajícího a přijatého) 28
§ 17. Vztah hypostatické unie k Nejsvětější Trojici 28
1. Akt hypostatické unie 28
2. Terminus (cíl) hypostatické unie 29
V. kapitola: Důsledky hypostatické unie 29
§ 18. Přirozené Boží synovství člověka Ježíše Krista 29
1. Hereze: adoptianismus 29
2. Učení církve 29
3. Důkaz z pramenů víry 30
4. Vnitřní odůvodnění 30
§ 19. Kristova úcta všeobecně 30
1. Učení církve 30
2. Důkaz z pramenů víry 31
3. Spekulativní odůvodnění 31
§ 20. Úcta Nejsvětějšího Srdce Ježíšova 32
1. Dogmatický podklad úcty 32
2. Předmět úcty 32
3. Účel úcty 33
§ 21. Communicatio idiomatum 33
1. Pojem a církevní učení 33
2. Odůvodnění z pramenů víry 33
3. Pravidlo pro „preadicatio idiomatum" 34
§ 22. Kristologická perichorese 34

2. část: Atributy Kristovy lidské přirozenosti 35
I. kapitola: Přednosti Kristovy lidské přirozenosti 35
I. Přednosti Kristova lidského poznání 35
§ 23. Bezprostřední patření na Boha 35
1. Skutečnost bezprostředního patření na Boha 35
2. Slučitelnost utrpení se scientia beata 37
3. Předmět a rozsah scientia beata Christi 37
4. Osvobození Kristova lidského vědění od nevědomosti a omylu 38
§ 24. Vlité vědění 39
§ 25. Získané vědění a pokrok Kristova lidského vědění 40
1. Kristovo získané vědění 40
2. Pokrok lidského vědění 40
3. Dodatek: Kristovo lidské vědomí 40
II. Přednosti Kristovy lidské vůle neboli Kristova svatost 41
§ 26. Kristova bezhříšnost a neschopnost hřešit 41
1. Bezhříšnost (impeccantia) 41
2. Neschopnost hřešit (impeccabilitas) 42
§ 27. Svatost a milostiplnost Kristova 42
1. Substanciální svatost na základě gratia unionis 42
2. Akcidentální svatost na základě milosti posvěcující 43
3. Milost hlavy (gratia capitis) 43
III. Přednosti Kristovy lidské moci 44
§ 28. Kristova moc 44
II. kapitola: Defekty neboli passibilita Kristovy lidské přirozenosti 45
§ 29. Kristova schopnost trpět 45
1. Tělesné defekty Kristovy (defectus corporis) 45
2. Smyslové afekty Kristovy duše (passiones animae) 46

II. díl: Nauka o díle Vykupitele 47
I. kapitola: Vykoupení všeobecně 47
§ 1. Účel vtělení 47
§ 2. Kontroverze o podmíněné či nepodmíněné predestinaci vtělení 47
1. Podmíněná predestinace 47
2. Nepodmíněná predestinace 48
§ 3. Pojem a možnost vykoupení Kristem 48
1. Pojem vykoupení 48
2. Možnost vykoupení 49
§ 4. Nutnost a svoboda vykoupení 49
1. Nutnost ze strany lidí 49
2. Svoboda ze strany Boha 50
II. kapitola: Uskutečnění vykoupení třemi Kristovými úřady 51
I. Úřad učitelský 51
§ 5. Kristův učitelský čili prorocký úřad 51
1. Soteriologický význam Kristova učitelského úřadu 51
2. Kristus jako učitel a prorok podle svědectví pramenů víry 51
II. Úřad pastýřský 52
§ 6. Kristův pastýřský čili královský úřad 52
1. Soteriologický význam Kristova pastýřského úřadu 52
2. Funkce Kristova pastýřského úřadu 52

III. Úřad kněžský ... 53
§ 7. Skutečnost Kristova kněžského úřadu ... 53
§ 8. Výkon kněžského úřadu čili Kristova oběť ... 54
1. Pojem oběti ... 54
2. Kristova oběť na kříži ... 54
§ 9. Soteriologický význam Kristovy oběti: vykoupení a smíření ... 55
1. Učení církve ... 55
2. Svědectví pramenů víry ... 55
3. Nedostatečné patristické teorie vykoupení ... 56
§ 10. Kristovo zástupné dostiučinění ... 57
1. Pojem ... 57
2. Skutečnost Kristova zástupného dostiučinění ... 57
3. Vnitřní dokonalost Kristova zadostučinění ... 58
4. Vnější dokonalost Kristova dostiučinění ... 58
§ 11. Kristova zásluha ... 59
1. Pojem ... 59
2. Záslužnost Kristova utrpení a smrti ... 59
3. Předmět Kristova zásluhy ... 60
III. kapitola: Slavný závěr Kristova vykupitelského díla čili Kristovo povýšení ... 60
§ 12. Kristův sestup do pekel ... 60
§ 13. Kristovo vzkříšení ... 61
1. Dogma ... 61
2. Odůvodnění ... 62
3. Význam ... 62
§ 14. Kristovo nanebevstoupení ... 63
1. Dogma ... 63
2. Odůvodnění ... 63
3. Význam ... 63

III. díl: Nauka o Matce Vykupitele ... 64
I. kapitola: Mariino Boží mateřství ... 64
§ 1. Skutečnost Mariina Božího mateřství ... 64
1. Opačná nauka bludařská a dogmata ... 64
2. Odůvodnění z Písma sv. a tradice ... 64
§ 2. Mariina důstojnost a plnost milosti ... 65
1. Mariina objektivní důstojnost ... 65
2. Mariina plnost milosti ... 66
II. kapitola: Výsady Matky Boží ... 67
§ 3. Mariino neposkvrněné početí ... 67
1. Dogma ... 67
2. Důkaz z Písma sv. a tradice ... 67

3. Historický vývoj dogmatu 69
4. Spekulativní odůvodnění 70
§ 4. Mariino osvobození od konkupiscence a od každého osobního hříchu 70
1. Prostota od konkupiscence 70
2. Prostota od aktuálního hříchu 70
§ 5. Mariino ustavičné panenství 71
1. Panenství před porodem 71
2. Panenství při porodu 72
3. Panenství po porodu 73
§ 6. Mariino nanebevzetí 74
1. Mariina smrt 74
2. Mariino tělesné nanebevzetí 75
3. Maria - královna 77
III. kapitola: Mariino spoplupůsobení při vykupitelském díle 78
§ 7. Mariino prostřednictví 78
1. Maria, prostřednice všech milostí spolupůsobením při vtělení 78
2. Maria, prostřednice všech milostí svou přímluvou v nebi 79
§ 8. Mariina úcta 81
1. Teologické odůvodnění 81
2. Historický vývoj 81
Bibliografie 82

DOGMATIKA IV. díl

DE DEO REDEMPTORE (O Bohu Vykupiteli)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
Olomouc 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

IV. díl

DE DEO REDEMPTORE

O Bohu Vykupiteli

OLOMOUC 1993

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

V. díl

DE GRATIA

O Milosti

Matice cyrilometodějská s.r.o.
Olomouc 1994

O MILOSTI V ŠEOBECNĚ

§ 1. Subjektivní vykoupení všeobecně

Bohočlověk Ježíš Kristus smířil svým dostiučiněním a svou vykupitelskou zásluhou lidstvo s Bohem, a to principiálně a objektivně. Objektivní vykoupení musí být jednotlivcům přivlastněno v subjektivním vykoupení. Akt aplikace ovoce vykoupení jednotlivým lidem se nazývá ospravedlnění (dikaiosis, iustificatio) nebo posvěcení (hagíasmos, sanctificatio). Ovoce vykoupení samo se označuje jako Kristova milost.

Principem subjektivního vykoupení je trojjediný Bůh. Jako dílo božské lásky je sdělování milosti připisováno Duchu svatému, zosobněné božské lásce, ačkoliv je společně působeno třemi božskými osobami. Subjektivní vykoupení není však výhradně Božím dílem, nýbrž vyžaduje svobodné spolupůsobení lidí, což odpovídá zvláštnosti lidské přirozenosti, vybavené rozumem a svobodou. Ve vnitřním spolupůsobení a vzájemném prolínání božské moci a lidské svobody spočívá tajemství nauky o milosti. Všechny kontroverze a bludy proti nauce o milosti zde mají své východisko.

Na cestě k subjektivnímu vykoupení podporuje Bůh člověka nejen svým vnitřním principem, mocí milosti, nýbrž také vnějším principem, činností církve (nauka, vedení, svátosti). Cílem subjektivního vykoupení je věčné naplnění člověka v blaženém nazírání Boha.

§ 2. Pojem milosti

1. Písmo svaté

Pod pojmem milost (charís, gratia) se v Písmu sv. rozumí:

a) v subjektivním smyslu blahosklonné smýšlení vysoce postavené osobnosti vůči níže postavené, zvláště pak blahosklonnost Boha vůči člověku (gratia = benevolentia). Srv. Gn 30,27; Lk 1,30;

b) v objektivním smyslu z blahosklonného smýšlení vyplývající nějaký nezasloužený dar (gratia = beneficium, donum gratis datum). Dar jako takový je zde materiálním prvkem (srv. Řím 11,6), nezaslouženost daru (= není na tento dar žádný nárok) prvkem formálním;

c) půvab, líbeznost (srv. Ž 44,3; Přísl 31,30);

d) dík za přijatá dobrodiní (srv. Lk 17,9; 1 Kor 10,30).

2. Teologický způsob vyjadřování

Teologický způsob vyjadřování používá slovo "milost" v objektivním smyslu a rozumí tím nepovinný (ze strany Boha) a nezasloužený dar (ze strany lidí). V tomto smyslu lze také mluvit o přirozené milosti (např. stvoření, dary přirozeného pořádku, zdraví tělesné a duševní).

V užším a vlastním smyslu se rozumí milostí nadpřirozený dar, který Bůh uděluje rozumnému tvoru ze svobodné blahovůle k věčné spáse - donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam. K tomu patří

především dona supernaturalia quoad substantiam, které ve své vnitřní podstatě přesahují síly a nároky stvořené přírody (posvěcující milost, vlité ctnosti, dary Ducha sv., aktuální milost, blažené nazírání Boha), dále dona supernaturalia quoad modum, které přesahují přirozenou schopnost dotyčného tvora (zázračné uzdravení, dar jazyků, prorocký dar) a konečně dona praeternaturalia, které zdokonalují lidskou přirozenost uvnitř jejího vlastního řádu (osvobození od žádostivosti, od utrpení a smrti).

3. Příčiny milosti

Causa efficiens principalis milosti je trojjediný Bůh, causa efficiens instrumentalis Kristovo člověčenství a svátosti, causa meritoria (milosti udělované padlému lidstvu) bohočlověk Ježíš Kristus a jeho vykupitelské dílo, causa finalis primaria oslava Boha, causa finalis secundaria věčná spása lidstva.

§ 3. Rozdělení milosti

1. Gratia increata - gratia creata

Nestvořená milost je Bůh sám, pokud ve své lásce předurčil od věčnosti dary milosti, pokud se vtělením sdělil člověčenství Kristovu (gratia unionis), pokud přebývá v duších ospravedlněných a pokud se odevzdává blaženým v majetek a k požívání v oblažujícím patření na Boha. Akt hypostatické unie, přebývání a oblažujícího patření na Boha je sice stvořená milost, protože má časný počátek; avšak nestvořený je dar, který se těmito akty propůjčuje tvorům. Stvořená milost je od Boha rozdílná jakožto nadpřirozený dar nebo Boží působení.

2. Gratia Dei (Creatoris, Conditoris, milost původního stavu) - gratia Christi (Redemptoris, Salvatoris, milost padlé přirozenosti)

Milost Boha či Stvořitele je milost, kterou Bůh z jediného motivu lásky propůjčil andělům a prarodičům v ráji, kteří následkem své bezhříšnosti byli bez ohledu na zásluhy Kristovy pouze negativně nehodni (non digni) přijetí milosti.

Milost Krista či Vykupitele je milost, kterou Bůh z dvojího motivu lásky a milosrdenství s ohledem na vykupitelskou zásluhu Kristovu propůjčil a propůjčuje padlému lidstvu, které následkem hříchu je pozitivně nehodné (indigni). Jak milost Boží, tak také milost Kristova pozdvihuje příjemce do nadpřirozeného řádu bytí a činnosti (gratia elevans), milost Kristova má však mimo to za úkol hojit hříchem zasazené rány (gratia elevans et sanans či medicinalis).

Za předpokladu absolutního předurčení (predestinace) vtělení Syna Božího, považují skotisté také milost andělů a prarodičů v ráji za milost Kristovu, nikoliv však proto, že je Vykupitelem (gratia Christi tamquam Redemptoris), nýbrž proto, že je hlavou celého tvorstva (gratia Christi tamquam capitis omnis creaturae).

3. Gratia externa - gratia interna

Vnější milost je jakýkoliv dobrý čin Boha ke spasení lidí, který je mimo člověka a působí na něho morálně (např. zjevení, učení a příklad Kristův, kázání, liturgie, svátosti, příklad ctnosti svatých). Vnitřní milost zachycuje duši a její síly a působí na

ně fyzicky (např. posvěcující milost, vlité ctnosti, aktuální milost). Vnější milost směřuje k vnitřní milosti jako ke svému cíli. Srv. 1 Kor 3,6.

4. Gratia gratis data - gratia gratum faciens

Ačkoliv každá milost je bezplatným darem božské dobrotivosti, přece se pod pojmem gratia gratis data rozumí ve spojení s Mt 10,8 (gratis accepistis, gratis date) v užším smyslu ona milost, která je dána jednotlivým osobám ke spáse ostatních. Sem patří mimořádné dary milosti (charismata, např. prorokování, dar zázraků, dar řečí, srv. 1 Kor 12,8 n.) a moc vyplývající ze svěcení a jurisdikce. Vlastnictví těchto darů je nezávislé od osobních a mravních kvalit jejich majitele (srv. Mt 7,22 n., Jan 11,49-52). Gratia gratum faciens je určena všem lidem a je dána k osobnímu posvěcení. Činí příjemce bohumilým (gratum) tím, že jej buď formálně posvěcuje (milost posvěcující) nebo jej připravuje na posvěcení, uchovává je a rozmnožuje (aktuální milost). Gratia gratum faciens je cílem gratiae gratis datae a je proto vnitřně vznešenější a cennější než tato. Srv. 1 Kor 12,31 n.

5. Gratia habitualis (sanctificans) - gratia actualis

Gratia gratum faciens obsahuje: gratia habitualis a gratia actualis. Habituální milost je trvalý nadpřirozený stav duše, který činí člověka vnitřně svatým, spravedlivým a bohumilým (milost posvěcující či ospravedlňující). Aktuální či pomáhající milost je přechodné nadpřirozené působení Boží na duševní síly k vykonání spásného aktu, který má za účel buď obdržení posvěcující milosti, nebo její zachování a rozmnožení.

6. Gratia actualis se dělí:

a) Podle duševních mohutností (potencí), v nichž působí na: milost rozumovou a milost volní nebo podle jejího působení na milost osvěcující (gratia illuminationis) a na milost posilující (gratia inspirationis).
b) Podle jejího vztahu ke svobodné volní činnosti lidí na: milost předcházející svobodné rozhodnutí vůle (gratia praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans) a na milost podporující a provázející činnost svobodné vůle (gratia subsequens, adiuvans, concomitans, cooperans).
c) Podle jejího působení na: milost dostačující (gratia sufficiens) a na milost účinnou (gratia efficax). První dává schopnost k spásnému aktu, druhá skutečně působí spásný akt.

§ 4. Hlavní bludy, týkající se učení o milosti

1. Pelagianismus

Původcem pelagianismu je z Irska pocházející mravně přísný mnich-laik Pelagius, autor Komentáře k listům sv. Pavla a asketických spisů (+ po 418).

Hlavními obhájci této bludné nauky byli kněz Caelestius a biskup Julian z Eclana. Jako obhájce církevní nauky vyniká svatý Augustin (doctor gratiae), který věnoval poslední dvě desetiletí svého života boji proti pelagianismu. Vedle něho vystoupili

jako bojovníci za křesťanskou nauku sv. Jeronym, kněz Orosius a laik Marius Mercator. Tento blud byl sv. Augustinem vědecky překonán a církví byl odsouzen na četných partikulárních synodách (Kartago 411,416,418, Mileve 416) a nakonec na 3. všeobecném koncilu v Efesu 431. Srv. D 101-108, 126 n.

Pelagianismus popírá pozdvižení člověka do stavu nadpřirozeného řádu a dědičný hřích. Adamův hřích měl pro jeho potomky pouze význam jako špatný příklad. Vykupitelské dílo Kristovo spočívá hlavně v jeho nauce a v jeho ctnostném příkladu. Pelagianismus považuje za milost na svobodné vůli založenou schopnost lidí žít svatě a bez hříchu a tím si zasloužit věčnou blaženost (gratia possibilitatis = liberum arbitrium). Přirozené mravní úsilí se ulehčuje vnější milostí, mojžíšským zákonem, evangeliem a ctnostným příkladem Kristovým (adiutorium possibilitatis). Odpuštění hříchů dosáhne člověk odvrácením vůle od hříchu, způsobeným vlastní silou. Pelagianská soustava je čistý naturalismus, je pod vlivem stoické etiky.

2. Semipelagianismus

Semipelagianismus povstal reakcí proti nauce sv. Augustina o milosti. Byl zastoupen hlavně v klášteřích jižní Gallie, zvláště v Marseille a Lerinu (Jan Kassian, Vincenc z Lerinu, biskup Faustus z Riezu), potíraný sv. Augustinem, Prosperem z Aquitanie a biskupem Fulgentiem z Ruspe, církevně odsouzen na 2. synodě v Orange r. 529 za předsednictví arcibiskupa Caesaria z Arles. Usnesení synody byla potvrzena papežem Bonifácem II. Srv. D 174 n., 200 n.

Semipelagianismus uznává nadpřirozené vyvýšení člověka, dědičný hřích a nutnost vnitřní nadpřirozené milosti k přípravě na ospravedlnění a k dosažení spásy, omezuje však nutnost milosti a její gratuitu. V úsilí zdůraznit svobodnou vůli a osobní spolupůsobení člověka v procesu spásy, došli původci tohoto bludu k těmto názorům:

a) první požadavek spásy (initium fidei, pius credulitatis affectus, pia studia) vychází z přirozených sil člověka,
b) člověk nepotřebuje žádné nadpřirozené pomoci, aby vytrval v dobrém až do konce,
c) člověk si může zasloužit přirozeným úsilím de congruo.

3. Reformátoři

Zatímco Pelagius popíral nadpřirozené vybavení člověka, učinil je Luther, který se odvolával na učení sv. Augustina, podstatnou částí lidské přirozenosti. Ztrátou těchto nadpřirozených prvků se lidská přirozenost úplně zkazila, protože jí byly vzaty podstatné části, a zlá žádostivost, z níž podle Luthera pozůstává podstata dědičného hříchu, ustavičně přebývá v lidech. Přirozenost padlého lidstva je neschopná dospět vlastními silami k náboženskému poznání pravdy a k mravně dobrému jednání. Lidská vůle je nesvobodná a nemůže sama od sebe nic jiného než hřešit. Milost není schopna tuto úplně zkaženou přirozenost lidskou vyléčit, vnitřně obnovit a posvětit. Ospravedlnění dosahuje pouze vnějšího zakrytí hříšnosti. Vůle se chová vůči milosti čistě pasivně, pouze samotná milost působí.

Dějinnou reakcí na nauku o úplné zkaženosti lidské přirozenosti je racionalismus 17. a 18. století, který v neomezené důvěře ve schopnost přirozených rozumových a volních sil člověka odmítl zjevení a milost.

4. Baius, Jansenius, Quesnel

a) Michael Baius (+ 1589) popíral podobně jako Luther s odvoláním na sv. Augustina nadpřirozenost darů původního stavu a považoval je za podstatnou složku lidské přirozenosti. Podstatu prvotního hříchu viděl, podobně jako Luther, v habituální žádostivosti. Vůle se stala vnitřně nesvobodnou. Všechna jednání lidí vycházejí buď ze zlé žádostivosti (cupiditas) nebo z lásky Bohem vlité. První druh jednání je mravně špatný, druhý mravně dobrý. Pius V. odsoudil r. 1567 79 vět z Baiových spisů. Srv. D 1001-1080.

b) Bludy Kornelia Jansenia (+ 1638) jsou konsekventním pokračováním baianismu. Podle Jansenia je lidská vůle na základě hříšnosti nesvobodná a neschopná ke všemu dobrému. Veškeré jednání lidí vychází buď z pozemské smyslnosti, která pochází od zlé žádostivosti (delectatio terrena sive carnalis), nebo z nebeské rozkoše, která je způsobena milostí (delectatio coelestis). Obě vykonávají vliv na lidskou vůli, která následkem své nesvobody následuje nucení silnější rozkoše (delectatio victrix). Podle toho, zda převládá pozemská či nebeská rozkoš, je jednání člověka buď hříšné, nebo mravně dobré. Zvítězí-li delectatio coelestis, pak se nazývá gratia účinná efficax nebo irresistibilis, v opačném případě gratia parva nebo sufficiens. Papež Innocenc X. odsoudil r. 1653 pět vět Janseniových z jeho velkého díla "Augustinus". Srv. D 1092 - 1096.

c) Paschasius Quesnel (+ 1719) popularizoval názory Baiovy a Janseniovy a zdůraznil zvláště neodolatelnost Kristovy milosti. Klement XI. odsoudil r. 1713 v bule "Unigenitus" 101 vět z jeho spisů. Srv. D 1351-1451.

5. Moderní racionalismus

stojí popíráním všeho nadpřirozeného a dědičného hříchu na stanovisku pelagianismu.

I. kapitola

AKTUÁLNÍ MILOST

§ 5. Osvěcující a posilující milost

1. Pojem aktuální milosti

Aktuální milost je přechodné nadpřirozené působení Boží na duševní síly člověka za účelem pohnout jej k nějakému spásnému skutku. Jako přechodné působení liší se aktuální milost od milosti habituální a od vlitých ctností, které lpějí na duši jako trvalé kvality. Nadpřirozeností a zaměřením na spásné činy, tj. na činy, které jsou ve vnitřním vztahu k nadpřirozenému konečnému cíli, liší se aktuální milost od spolupůsobení Božího při přirozených činech tvorů (concursus Dei naturalis). Výraz "gratia actualis" se vyskytuje v pozdní scholastice (Capreolus) a stává se všeobecně používaným teprve po koncilu tridentském, který jej ještě nepoužívá.

2. Bližší určení aktuální milosti

a) Učení církve

Aktuální milost osvěcuje rozum a posiluje vůli, a to vnitřně a bezprostředně. (Sententia certa.)

2. koncil v Orange (529) prohlásil tuto větu za bludnou: Člověk by mohl silou přirozenosti, bez osvícení a podnětu Ducha svatého myslet na něco, co se vztahuje k věčné spáse, nebo volit něco prospěšného, případně souhlasit s naukou evangelia (D 180). Srv. též D 1791,104,797. Z toho vysvítá jako církevní nauka, že člověk potřebuje k spásným činům sílu, přesahující jeho přirozené schopnosti, tedy nadpřirozenou sílu. Nadpřirozená pomoc Boží se vztahuje na obě duševní mohutnosti: poznání a vůli; pozůstává z bezprostředního vnitřního osvícení rozumu a z bezprostředního vnitřního posílení vůle.

Od bezprostředního vnitřního osvícení rozumu a posilování vůle je nutno odlišit nepřímé osvícení rozumu, které vyplývá přirozeně z vnějších prostředků (gratiae externae) např. ze zjevené nauky, kázání, četby, a nepřímé posílení vůle, které vyplývá přirozeně z osvícení rozumu. Spásný úkon vzniká tehdy, když duševní mohutnosti (potence) jsou bezprostředně, vnitřně (fyzicky) uchváceny milostí.

b) Důkaz z Písma a tradice

Skutečnost a nutnost bezprostředního, vnitřního božského osvícení rozumu k uskutečnění spasitelného skutku dokazují tato místa Písma sv.: 2 Kor 3,5 "Ne, že bychom sami od sebe byli schopni něco myslet jako z nás samých, nýbrž naše schopnost je od Boha." Sv. Pavel tím učí, že my sami jsme od přirozenosti neschopni myslet na něco, co je ve vnitřním vztahu k naší věčné spáse. Schopnost k tomu dostáváme od Boha, který osvěcuje náš rozum, a tím jej činí schopným k nadpřirozenému myšlení. 1 Kor 3,6 n.: "Já jsem sázel, Apollo zaléval, Bůh však dal vzrůst. Proto není ničím ten, kdo sází, ani ten, kdo zalévá, nýbrž pouze ten, kdo dává vzrůst, tj. Bůh." V tomto obrazu vyjadřuje zde apoštol myšlenku, že apoštolské kázání zůstává neplodným, nepřistoupí-li k vnějšímu osvícení skrze kazatele také vnitřní osvícení skrze Boha. Srv. Ef 1,17 n.; Sk 16,14; 1 Jan 2,27.

Vnitřní posílení vůle dokazuje Fil 2,13: "Je to Bůh, který ve vás působí chtění a vykonání." Jan 6,44: "Nikdo nemůže ke mně přijít, tj. ve mne věřit, nepřitáhne-li jej Otec, který mne poslal."

Mezi církevními Otci vyzdvihuje zvláště sv. Augustin v boji proti pelagiánům, kteří popírali vnitřní milost, potřebu vnitřní milosti pro rozum a vůli.

c) Vnitřní důvod

Bezprostřední vnitřní osvícení rozumu a posílení vůle je vyžadováno vnitřní souvislostí mezi nadpřirozeným posledním cílem a spásnými skutky. Prostředky musí náležet stejnému řádu jako cíl. Cíl je nadpřirozený, proto musí být také prostředky, spásné skutky, vycházející ze síly poznání a vůle, nadpřirozené.

§ 6. Předcházející a doprovázející milost

1. Milost předcházející (antecedens)

Existuje nadpřirozené působení Boží na duševní síly, které předchází svobodnému rozhodnutí vůle. (De fide.)

V tom případě působí Bůh sám "v nás bez nás" (in nobis sine nobis sc. libere cooperantibus) a vytváří spontánní, nerozvážené akty poznání a vůle (actus indeliberati). Tato milost se nazývá gratia praeveniens, antecedens, excitans, vocans, operans.

Církevní nauka o existenci milosti předcházející a o její nutnosti k ospravedlnění byla definována na koncilu tridentském (D 797): "Počátek ospravedlnění musí vycházet u dospělých z předcházející milosti Boží, získané Ježíšem Kristem" (a Dei per Christum Jesum praeveniente gratia). Srv. D 813.

Písmo sv. naznačuje působení předcházející milosti metaforami o stání přede dveřmi a klepáním na dveře (Zj 3,20), o táhnutí skrze Otce (Jan 6,44) a o volání Božím (Jer 17,23; Ž 94,8).

2. Milost doprovázející (concomitans)

Existuje nadpřirozené působení Boží na duševní sílu, které je současné se svobodnou činností lidské vůle. (De fide.)

V tomto případě jsou Bůh a člověk současně činní. Bůh působí "v nás s námi" (in nobis nobiscum; srv. D 182), takže nadpřirozený akt spásy je společným dílem Boží milosti a svobodné činnosti lidské vůle. Milost, která provází a podporuje svobodnou činnost vůle, nazývá se gratia subsequens (s ohledem na předcházející působení milosti), adiuvans, concomitans, cooperans.

Církevní nauka o skutečnosti a nutnosti následující milosti byla vyjádřena v dekretu o ospravedlnění tridentského koncilu (D 797): Hříšník je ospravedlňován tím, že svobodně přivolí milosti a s ní spolupůsobí (gratiae libere assentiendo et cooperando). D 810: Boží dobrotivost vůči všem lidem je tak veliká, že chce, aby bylo jejich zásluhou (na základě jejich svobodné vůle), to, co je vlastně jeho darem (na základě jeho - Boží - milosti). Srv. D 141.

Sv. Pavel vyzdvihuje podporu svobodné činnosti spásy člověka skrze milost Boží. 1 Kor 15,10: "Milostí Boží jsem, čím jsem, a jeho milost ve mně nebyla nadarmo, nýbrž já jsem se namáhal víc než všichni, ale nikoliv já, nýbrž milost Boží se mnou (gratia Dei mecum)."

Sv. Augustin popisuje působení předcházející a následující milosti takto: "Bůh působí v člověku mnoho dobrého, co člověk nepůsobí, nic dobrého však nepůsobí člověk, u něhož Bůh neovlivňuje to, co člověk působí. Nihil boni hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo; nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo" (D 193).

"Pán připravuje vůle a dovršuje svým spolupůsobením to, co svým působením začíná. Neboť týž zpočátku působí, že chceme, který s chtějícím spolupůsobí jako dokončující... To, že chceme, působí on bez nás; chceme-li však tak, že to činíme, působí s námi. Avšak bez toho, který působí, že chceme a spolupůsobí, když chceme, nejsme schopni vykonat žádný dobrý skutek zbožnosti" (De gratia et libero arbitrio 17,33). Srv. modlitbu "Actiones nostras".

§ 7. Kontroverze o podstatě aktuální milosti

1) Je nutno odmítnout učení Paschasia Quesnela, podle něhož aktuální milost je identická s všemohoucí vůlí Boží (Dei gratia nihil aliud est quam eius omnipotens voluntas. Srv. D 1369, 1360 n.). Všemohoucí vůle Boží je identická s božskou podstatou. Aktuální milost však je od Boha odlišný, konečný účinek jeho spásné vůle (gratia creata). Quesnel chtěl svým názorem odůvodnit údajně neodolatelnou působivost milosti.

2) Podle molinistů pozůstává aktuální milost formálně ve vitálním (a sice nerozváženém) úkonu duše,tj. v činnosti rozumu a vůle, kterou Bůh bezprostředně sám od sebe vyvolává v duši. Aby toto tvrzení odůvodnili, odvolávají se na označení aktuální milosti v Písmu sv., v tradici a v učitelských výrocích církve jako cogitatio pia, cognitio, scientia, případně bona voluntas, sanctum desiderium, cupiditas boni, voluptas, delectatio, tedy vesměs výrazy, jimiž se označují vitální duševní akty.

3) Tomisté určují aktuální milost jako nadpřirozený dar nebo sílu, předcházející nadpřirozené akty poznání a vůle, který přechodně nadpřirozeně pozdvihuje rozumovou a volní potenci a tím ji uschopňuje k nadpřirozeným aktům poznání a vůle. Bohem sdělená nadpřirozená síla se spojuje s rozumovou a volní potencí v jednotný princip, z něhož vychází nadpřirozený akt.

Pozitivní odůvodnění hledají thomisté ve výrocích Písma sv., Otců a synod, v nichž je předcházející milost představována jako volání, osvícení, klepání, probuzení, táhnutí, Boží dotyk. Všechny tyto výrazy označují Boží činnost, která předchází vitálním duševním aktům a na ně působí.

Nadpřirozenou sílu, která dočasně pozdvihuje duševní potenci k nadpřirozenému výkonu, označují tomisté jakožto dočasný nebo "plynoucí" stav (qualitas fluens) na rozdíl od milosti posvěcující, která je trvalým stavem. Učení sv. Tomáše (Summa theologica 1 II 110,2) nemluví proti tomu, ačkoliv o aktuální milosti výslovně praví, že "není žádným stavem, nýbrž duševním hnutím" (non est qualitas, sed motus quidam animae); neboť pod pojmem "qualitas" rozumí se trvalý stav a pod pojmem "duševní hnutí" se rozumí nikoliv duševní akt, nýbrž to, co pozůstává v přijetí od Boha vycházejícího popudu (anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum).

Proti molinistickému pojetí mluví především úvaha, že nadpřirozené vitální akty duše jsou vyvolány Bohem a duševními silami dohromady; zatímco milost je způsobena samotným Bohem.

První část
NUTNOST AKTUÁLNÍ MILOSTI

§ 8. Nutnost milosti k úkonům nadpřirozeného řádu

1. Nutnost milosti ke každému spasitelnému skutku

Ke každému úkonu spásy je absolutně třeba vnitřní nadpřirozené milosti (gratia elevans). (De fide.)

2. koncil v Orange (529) učí v kánonu 9: Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur (D 182). V kánonu 20: Nulla facit homo bona,

quae non Deus praestat, ut faciat homo (D 193; srv. 180). Tridentský koncil potvrdil toto učení dekretem o ospravedlnění - can. 1-3 (D 811-813). Opak církevní nauky hlásá pelagianismus a moderní racionalismus.

Kristus znázorňuje v podobenství o vinném kmenu a révě (Jan 15,1 n.) vliv milosti na duše, z něho vycházející, který přináší plody věčného života, tj. spásné skutky: "Já jsem vinný kmen a vy jste réva. Kdo zůstává ve mně a v kom já zůstávám, ten přináší mnohé plody, neboť beze mne nemůžete nic učinit (sine me nihil potestis facere)." Sv. Pavel vyjadřuje tutéž myšlenku v obrazu souvislosti mezi hlavou a údy (Ef 4,15 n.; Kol 2,19). Ke každé spasitelné myšlence (2 Kor 3,5), ke každému dobrému rozhodnutí vůle (Řím 9,16) a ke každému dobrému skutku (Fil 2,13; 1 Kor 12,3) žádá apoštol pomoc Boží milosti. 1 Kor 12,3: "Nikdo nemůže říci: "Ježíš je Pán, leč jen v Duchu sv.'"

Otcové pokládali Pelagiovu nauku za novotu, odporující dosavadnímu chápání víry. Sv. Augustin podává tento výklad k evangeliu sv. Jana (Jan 15,5): "Aby se nikdo nedomníval, že réva může sama ze sebe vydat aspoň nějaký malý plod; nepraví (Kristus): "Můžete beze mne málo učinit," nýbrž: "Beze mne nemůžete nic učinit." Ať je to málo nebo mnoho, nemůže se to stát bez toho, bez něhož se nic nemůže stát."

Spekulativně vyplývá absolutní nutnost milosti ke každému úkonu spasení z entitativní nadpřirozenosti konečného cíle, a proto tedy požadované entitativní nadpřirozenosti aktů spasení jakožto prostředků k cíli (srv. Summa theologica 1 II 109,5).

2. Nutnost milosti k počátku víry a spásy

K počátku víry a spásy je vnitřní nadpřirozená milost absolutně nutná. (De fide.)

2. koncil v Orange (529) učí v kan. 5 na rozdíl od učení semipelagianistů: Si quis ... initium fidei ipsumque credulitatis affectum ... non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus sancti ..., sed naturaliter nobis inesse dicit, Apostolicis dogmatibus adversarius approbatur (D 178). Podobně učí tridentský koncil, že východiskem ospravedlnění je předcházející milost Boží. srv. D 797 n.: 813.

Písmo sv. učí, že víra, která je subjektivní podmínkou ospravedlnění, je darem Božím. Ef 2,8 n.: "Milostí jste zachráněni prostřednictvím víry, a to nikoliv sami ze sebe. Je to dar Boží, nikoliv podle skutků, aby nikdo z vás se nevyvyšoval." Jan 6,44: "Nikdo nemůže ke mně přijít, nebude-li mu to od Otce dáno." Podle Žid 12,2 je Kristus "původce a dovršitel víry". Srv. Fil 1,6; 1,29; 1 Kor 4,7.

Místa v Písmu, citovaná semipelagianisty (Zach 1,3: "Obraťte se ke mně a já se chci obracet k vám"; Přísl 8,17: "Miluji ty, kteří mne milují"; Mt 7,7: "Proste a bude vám dáno"; Sk 16,31: "Věř v Pána Ježíše a budeš zachráněn"; Ef 5,14: "Procitni ... a Kristus tě osvítí"), nutno vysvětlit v souladu s ostatním učením Písma tak, že žádané přiklonění se člověka k Bohu je již pod vlivem aktuální milosti. Svobodná činnost vůle nevylučuje milost. Přikloněním se Boha k lidem na citovaných místech se rozumí nikoliv propůjčení první milosti, nýbrž sdělení dalších milostí.

Sv. Augustin provádí ve spisu De dono perseverantiae (19,48-50) tradiční důkaz na základě svědectví svatých Cypriana, Ambrože a Řehoře Naziánského. Odvolává se na církevní modlitbu za obrácení nevěřících: "Je-li víra pouze věcí svobodné vůle a není-li Bohem dána, proč se modlíme za ty, kteří nechtějí věřit, aby věřili?" (De gratia et libero arbitrio 14,29).

V dřívějších spisech z doby před svým povýšením k biskupské hodnosti (395) zastával sám Augustin bludný názor, že víra není darem Božím, nýbrž výlučným dílem lidí. Především místo z Písma 1 Kor 4,7: "Co máš, abys to nepřijal?" jej přivedlo k poznání, že také víra je darem Božím.

Mnohé semipelagiánsky znějící výroky předaugustinských Otců se vysvětlují bojem proti pohanskému fatalismu, popírajícímu svobodu vůle, a proti manicheismu. Sv. Jan Zlatoústý, na něhož se semipelagiáni odvolávali, poznamenal k Žid 12,2: "On sám nám vštípil víru, on sám dal počátek" (In ep. ad Hebr. hom. 28,2).

Gratuita milosti vyžaduje, aby také počátek víry a spásy byl Božím dílem. Při uskutečnění aktu víry je první úsudek o věrohodnosti zjevení (iudicium credibilitatis) a pohotovost k víře (pius credulitatis affectus) nutno připsat vlivu bezprostřední osvěcující a posilující milosti.

3. Nutnost aktuální milosti ke spásným skutkům ospravedlněného

Také ospravedlněný potřebuje ke konání spásných skutků aktuální milosti. (Sent. com.)

Protože duševní síly ospravedlněného jsou trvale nadpřirozeně povyšovány habituální milostí, působí aktuální milost v ospravedlněném nikoliv jako gratia elevans, nýbrž pouze jako gratia excitans a adiuvans tím, že nadpřirozeně vyzdviženou duševní potenci převádí v akt a při provádění aktu podporuje, a jako gratia sanans tím, že rány pozůstalé po hříchu hojí.

Jisté rozhodnutí učitelského úřadu církve o nutnosti této milosti neexistuje. Ustanovení 2. koncilu v Orange a koncilu Tridentského mluví však o vlivu milosti Boha, respektive Krista, na dobré skutky spravedlivého, aniž však výslovně rozlišují mezi aktuální a habituální milostí. D 809: "Kristus Ježíš sám ... dává do ospravedlněných nepřetržitě vlévat svou sílu. Tato síla předchází vždy jejich dobré skutky, provází je a následuje." Srv. D 182.

Podle modlitební praxe církve se modlí i spravedliví o Boží pomoc pro každý dobrý skutek. (Actiones nostras etc.)

Kristův výrok: "Beze mne nemůžete nic činit" (Jan 15,5) ukazuje, že i spravedlivý potřebuje k pokračování aktů spásy pomoci aktuální milosti. Sv. Pavel učí, že Bůh podporuje a dovršuje dílo spásy spravedlivých. Fil 2,13: "Bůh je ten, jenž ve vás působí chtění a dokončení." 2 Thes 2, 17: "On potěší vaše srdce a posílí je každým dobrým skutkem a slovem." Žid 13,21: "Bůh pokoje ... upevní vás ve všem dobrém, abyste naplnili jeho vůli."

Sv. Augustin rozšiřuje nutnost aktuální milosti také na spravedlivé: "Podobně jako tělesné oko, i když je úplně zdravé, nemůže vidět, není-li podporováno září světla, tak nemůže ani člověk, i když je úplně ospravedlněn, správně žít, není-li podporován od Boha světlem věčné spravedlnosti" (De nat. et grat. 26, 29).

Spekulativně lze nutnost aktuální milosti pro skutky spravedlivých odůvodnit tím, že každý tvor potřebuje kvůli své celkové odvislosti od Stvořitele k činnosti svých sil aktuálního vlivu od Boha (gratia excitans et adiuvans). Protože následky dědičného hříchu zůstávají i v ospravedlněných, potřebují také z tohoto důvodu zvláštní pomoci milosti, která působí proti jejich mravní slabosti (gratia sanans). Srv. Summa theologica 1 II 109,9.

4. Nutnost milosti vytrvání

Ospravedlněný nemůže bez zvláštní pomoci Boží v přijaté spravedlnosti vytrvat až do konce. (De fide.)

2. koncil v Orange učí v protikladu k pojetí semipelagiánů, že i znovuzrození se musí neustále modlit o pomoc Boží, aby mohli dospět k dobrému konci a v dobrém skutku vytrvat (D 183). Koncil tridentský jmenuje vytrvalost až do konce "velikým darem" (magnum illud usque in finem perseverantiae donum. D 826) a učí, že ospravedlněný bez zvláštní pomoci Boží nemůže v přijaté spravedlnosti vytrvat: Si quis dixerit, iustificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse vel cum eo non posse, anathema sit. D 832. Ke konečné vytrvalosti potřebná "zvláštní pomoc Boží" pozůstává v souhrnu vnějších a vnitřních (aktuálních) milostí.

Rozlišují se:

a) Perseverantia temporalis či imperfecta, tj. dočasná vytrvalost, a perseverantia finalis či perfecta, tj. vytrvalost až do konce života.

b) Perseverantia (finalis) passiva, tj. smrt ve stavu milosti, a perseverantia (finalis) activa, tj. ustavičné spolupůsobení ospravedlněného s milostí.

Vytrvalost u nedospělých je čistě pasivní, vytrvalost dospělého je zpravidla současně pasivní i aktivní.

c) Potentia perseverandi (posse perseverare), tj. možnost vytrvat, a perseverantia actualis (actu perseverare), tj. skutečné vytrvání. Zatímco možnost vytrvat mají na základě všeobecné spasitelné vůle Boží všichni spravedliví, skutečné vytrvání je dáno pouze předurčeným (predestinovaným).

Písmo sv. připisuje dokonání spasitelského díla Bohu. Fil 1,6: "Ten, jenž ve vás započal dobré dílo, dokončí je do dne Krista Ježíše." Srv. Fil 2,13; 1 Petr 5,10. Zdůrazňuje nutnost nepřetržité modlitby, aby se mohlo čelit nebezpečím spásy. (Lk 18,1: "Musí se stále modlit a neustávat"; 1 Thes 5,17: "Modlete se bez ustání") a zároveň nutnost věrného spolupůsobení s božskou milostí (Mt 26,41: "Bděte a modlete se, abyste neupadli v pokušení"; srv. Lk 21,36).

Sv. Augustin napsal na konci svého života monografii De dono perseverantiae proti semipelagiánům, v níž se opírá zvláště o modlitební praxi církve: "Proč se tato vytrvalost vyprošuje od Boha, není-li Bohem dána? Či snad má být tato prosba posměchem, když vyprošujeme od Boha něco, o čem víme, že to nedal, nýbrž že je to dáno v moc lidskou?" (2,3).

Nemůže-li být konečná vytrvalost zasloužena de condigno jakožto milost, může být aspoň opravdovou, ve stavu milosti vykonanou a vytrvalou modlitbou vyprošena s jistým výsledkem: Hoc Dei donum suppliciter emereri potest (De dono perseverantiae 6,10). Jistota, že bude vyslyšena, je odůvodněna Ježíšovým zaslíbením (Jan 16,23). Protože však pro člověka, pokud není nezvratně upevněn v dobrém, je stále ještě možnost pádu, nemůže nikdo bez zvláštního zjevení s neomylnou jistotou vědět, vytrvá-li skutečně až do konce. Srv. D 826; Fil 2,12; 1 Kor 10,12.

Vnitřní důvod nutnosti milosti vytrvání spočívá v tom, že lidská vůle následkem stálého odporu těla proti duchu nemá sama ze sebe sílu nezvratně stát v dobrém

(aktivní vytrvalost). Nespočívá také v lidské moci, aby okamžik smrti spadal vjedno se stavem milosti (pasivní vytrvalost). Srv. Summa theologica 1 II 109,10.

5. Nutnost zvláštní výsady milosti k trvalému vystříhání se všech lehkých hříchů

Ospravedlněný není schopen bez zvláštní výsady milosti Boží vystříhat se po celý život všech hříchů i lehkých. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil v protikladu k nauce pelagiánů, podle níž člověk z vlastní přirozené síly může se po celý život vystříhat hříchů, že k tomu je třeba zvláštní výsady milosti Boží: "Si quis hominem semel iustificatum dixerit posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit!" D 833, srv. D 107 n. 804.

K pravému porozumění dogmatu je třeba si zapamatovat toto: Pod pojmem "peccata venialia" se rozumí hlavně "peccata semideliberata". "Omnia" nutno chápat kolektivně, nikoliv distributivně. To znamená, že jednotlivých lehkých hříchů lze se vystříhat pomocí obyčejné milosti, nikoliv však všech dohromady. "Tota vita" znamená delší časový úsek. "Non posse" označuje morální nemožnost. "Speciale privilegium" znamená souhrn aktuálních milostí, které jsou velmi vzácnou výjimkou v obyčejném řádu milostí.

Podle Písma sv. není nikdo prost všech hříchů. Jak 3,2: "V mnohém chybíme my všichni." Pán učí také spravedlivého se modlit: "Odpusť nám naše viny" (Mt 6,12). Koncil v Kartágu (418) zavrhl pelagiánský výklad, podle něhož svatí prosí za odpuštění nikoliv sami za sebe, nýbrž za jiné, nebo nikoliv podle pravdy, nýbrž pouze z pokory (humiliter, non veraciter) D 107 n.; 804.

Sv. Augustin namítá vůči pelagiánům: Kdyby bylo lze všechny svaté shromáždit na zemi a ptát se jich, jsou-li bez hříchů, odpověděli by jednohlasně s apoštolem Janem (1 Jan 1,8): "Řekneme-li, že nemáme žádný hřích, podvádíme sami sebe a pravda není v nás." (De nat. et grat. 36,42).

Vnitřní důvod spočívá ve slabosti padlé vůle vůči souhrnu nezřízených hnutí a v moudrém ustanovení božské prozřetelnosti, která připouští menší chyby, aby udržela spravedlivého při vědomí jeho celkové závislosti na Bohu. Srv. Summa theologica 1 II 109,8.

§ 9. Schopnosti lidské přirozenosti bez milosti a její hranice

Katolická nauka o milosti stojí uprostřed mezi dvěma extrémy. Proti naturalismu pelagiánů a moderních racionalistů obhajuje absolutní nutnost gratia elevans a morální nutnost gratia sanans. Proti přehnanému supernaturalismu reformátorů, baianistů a jansenistů obhajuje náboženssko-mravní schopnosti lidské přirozenosti, pokud je ponechána sama sobě. V protikladu k oběma extrémům katolická teologie rozlišuje přesně mezi přirozeným a nadpřirozeným řádem, mezi přirozeným a nadpřirozeným náboženstvím a mravností.

1. Schopnosti pouhé přirozenosti

a) **Člověk může i ve stavu padlé přirozenosti svou přirozenou silou rozumu poznat náboženské a mravní pravdy.** (De fide.)

Tato možnost je odůvodněna tím, že přirozené síly člověka se neztratily hříchem (naturalia permanserunt integra), i když byly oslabeny ztrátou nadpřirozených darů. Srv. D 788,793,815.

Papež Klement XI. zavrhl jansenistickou větu, že bez víry, bez Krista, bez lásky, jsme pouze tmou, zmatkem a hříchem. Srv. D 1398 a 1391. - Vatikánský koncil vyzdvihl v knize Moudrosti 13,1 n. a Řím 1,20 jasně dokázané přirozené poznání Boha na článek víry. D 1785, 1806; srv. 2145. Přirozené poznání mravního zákona dokazuje Řím 2,14 n. Zčásti vysoce vyvinutá kultura pohanských národů dává svědectví schopnosti přirozeného lidského rozumu.

b) **K vykonání mravně dobrého činu není zapotřebí posvěcující milosti.** (De fide.)

Hříšník může, ačkoliv nemá milost ospravedlňující, vykonat mravně dobré a s pomocí aktuální milosti také nadpřirozeně dobré (i když ne záslužné) skutky, a tím se připravit k ospravedlnění. Nejsou proto všecky skutky těžkých hříšníků hříchem. Koncil tridentský vysvětlil: Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri... anathema sit. D 817; srv. 1035,1040,1399. Písmo sv. napomíná hříšníky, aby se kajícími skutky připravili na ospravedlnění. Ez 18,30: "Obraťte se a odvraťte se ode všech svých hříchů!" Srv. Zach 1,3; Ž 50,19; Mt 3,2. Je nemyslitelné, aby činy, k nimž vybízí Bůh a které mají připravovat k ospravedlnění, byly hříšné. Kající a katechumenská praxe církve by zůstala nesrozumitelnou, kdyby všechny skutky vykonané bez ospravedlňovací milosti byly hříchem. Slova Mt 7,18: " Špatný strom nemůže nést dobré ovoce" upírá hříšníkovi možnost mravně dobrého skutku právě tak málo jako paralelní slova: "Dobrý strom nemůže nést špatné ovoce" upírá spravedlivému možnost hříchu.

Sv. Augustin učí, že i život nejšpatnějšího člověka je těžko myslitelný bez nějakého dobrého skutku (De spiritu et litt. 28, 48). Jansenisty citovaný výrok sv. Augustina: Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas (Enchir. 117) neříká, že každý jednotlivý skutek hříšníka je hříšný, nýbrž chce vyjádřit, že v mravním životě jsou dva směry, z nichž jeden je ovládán snahou po dobrém (láska k Bohu v nejširším smyslu), druhý nezřízenou žádostivostí (láska k světu a k sobě). Srv. Mt 6,24: "Nikdo nemůže dvěma pánům sloužit." Lk 11,23: "Kdo není se mnou, je proti mně." K významu pojmu caritas u sv. Augustina srv. De Trinitate VIII.10,14: caritas = amor boni; De gratia Christi 21,22: caritas = bona voluntas; Contra duas ep. Pel. II 9,21: caritas = boni cupiditas.

c) **K vykonání mravně dobrého skutku se nevyžaduje milost víry.** (Sententia certa.)

Také nevěřící může činit skutky mravně dobré. Nejsou proto všechny skutky nevěřících hříchem. Pius V. odsoudil tuto Baiovu větu: Omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. D 1025, srv. 1298.

Písmo sv. přiznává i pohanům schopnost konat mravně dobré skutky. Srv. Dn 4,24; Mt 5,47. Podle Řím 2,14 jsou pohané od přirozenosti schopni splnit předpisy

mravního zákona: "Činí-li pohané, kteří nemají (Mojžíšův) zákon od přirozenosti, co zákon předpisuje, pak jsou ti, kteří zákon nemají, sami sobě zákonem." Sv. Pavel myslí na skutečné pohany, nikoliv na pohano-křesťany, jak Baius chybně vyložil (D 1022). Místo v Řím 14,23: Omne autem, quod non est ex fide, peccatum est, se nevztahuje na křesťanskou víru jako takovou, nýbrž na svědomí (pistis - pevné přesvědčení, úsudek svědomí).

Otcové bezvýhradně uznávají schopnost nevěřících k mravně dobrým skutkům. Sv. Augustin chválí zdrženlivost, nezištnost a nepodplatitelnost svého ještě pohanského přítele Alypia (Conf. VI.7,10) a občanské ctnosti starých Římanů (Ep. 138,3,17). Nacházejí-li se u něho mnohé věty, které téměř doslova souhlasí s Baiem, které zdánlivě představují dobré skutky a ctnosti pohanů jako hříchy (srv. De spiritu et litt. 3,5), pak to lze vysvětlit jeho polemickým postojem vůči pelagiánskému naturalismu, kdy sv. Augustin uznává za ctnost vpravdě dobrou a pravou jen to, co je ve vztahu k nadpřirozenému cíli člověka. Srv. Augustinus, Contra Julianum IV 3,17.21.25.

d) **K vykonání mravně dobrého skutku se nevyžaduje aktuální milosti.** (Sententia certa.)

Padlý člověk může bez pomoci Boží milosti svými přirozenými silami konat mravně dobré skutky. Nejsou proto všechny skutky, které jsou konány bez aktuální milosti, hříchem. Pius V. odsoudil tuto Baiovu větu: Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet. D 1027; srv. 1037, 1389.

Z Písma sv. nelze dokázat nutnost pomoci aktuální milosti pro všechny mravně dobré skutky, právě tak málo jako ze staršího podání. Odpůrci se neprávem odvolávají na sv. Augustina. Když tento opětovně vysvětluje, že bez milosti Boží není možný žádný bezhříšný skutek, pak je nutno mít na zřeteli, že nazývá hříchem v širším smyslu vše, co nemá žádný vztah k nadpřirozenému konečnému cíli. V tomto smyslu nutno také chápat can. 22 - 2. koncilu v Orange: "Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum" (D 195 - Augustinus, In Ioan, tr. 5,1).

2. Hranice přirozené schopnosti

a) **Ve stavu padlé přirozenosti je člověku morálně nemožno bez nadpřirozeného zjevení poznat všechny přirozené náboženské a mravní pravdy snadno, s pevnou jistotou a bez přimísení bludu.** (De fide.)

1. vatikánský koncil navazuje na sv. Tomáše (Summa theologica I 1,1): "Tomuto božskému zjevení nutno připsat, že to, co v božských věcech není lidskému rozumu samo od sebe nepřístupné, také v přítomném stavu lidského pokolení ode všech může být poznáno snadno, s pevnou jistotou a bez přimísení bludu." D 1786.

Důvod, proč skutečně jenom málo lidí dospělo bez nadpřirozeného zjevení k dokonalému poznání Boha a přirozeného mravního zákona, spočívá v hříchem způsobené "ráně nevědomosti" (vulnus ignorantiae), tj. v oslabení síly poznání.

b) **Ve stavu padlé přirozenosti je lidem morálně nemožno bez hojící milosti (gratia sanans) na delší dobu splnit celý mravní zákon a přemoci všechna těžká pokušení.** (Sententia certa.)

Protože podle učení tridentského koncilu ospravedlněný potřebuje "zvláštní milost Boží", tj. pomoc aktuální milosti, aby se mohl trvale vystříhat všech těžkých hříchů a tak si zachoval stav milosti (D 806, 832), tím více lze předpokládat, že neospravedlněný bez pomoci aktuální milosti nemůže na delší dobu se vystříhat všech

těžkých hříchů, i když má na základě své přirozené svobody schopnost vystříhat se jednotlivých hříchů a splnit jednotlivá přikázání.

Apoštol Pavel líčí v Řím 7,14-25 v nezřízené žádostivosti spočívající slabost padlého člověka proti útoku pokušení a vyzdvihuje nutnost Boží pomoci k jejich překonání.

Druhá část
ROZDÍLENÍ AKTUÁLNÍ MILOSTI

§ 10. Boží svoboda v rozdílení milosti čili gratuita milosti

1) **Milost nemůže být zasloužena přirozenými skutky ani de condigno ani de congruo.** (De fide.)

2. koncil v Orange učí v protikladu k pelagiánům a semipelagiánům, že milosti nepředcházejí žádné zásluhy: Nullis meritis gratiam praeveniri. D 191. Koncil tridentský učí, že ospravedlnění dospělých vychází z předcházející milosti, tj. "od jejich povolání, kterým jsou povoláni, aniž z jejich strany existují zásluhy" (nullis eorum existentibus meritis). D 797.

Sv. Pavel provádí v listu k Římanům důkaz, že ospravedlnění nelze dosáhnout skutky podle předpisu Starého zákona ani dodržováním přirozeného zákona, nýbrž že je svobodným darem Boží lásky: "Budou zdarma (dorean, gratis) ospravedlněni jeho milostí" (Řím 3,24). Srv. Řím 3,9.23; 9,16. Pojmy milost a zásluha se vzájemně vylučují. Řím 11,6: "Když však z milosti, pak nikoliv na základě skutku, jinak není milost milostí." Srv. Ef 2,8 n.; 2 Tim 1,9; Tit 3,4 n.; 1 Kor 4,7.

Mezi Otci obhájil zvláště sv. Augustin gratuitu milosti proti pelagiánům: srv. Enarr. in Ps. 30 sermo 1,6: "Proč milost? Protože je zdarma (gratis) dána. Proč je zdarma dána? Protože ji nepředcházejí tvé zásluhy." In Joan. tr. 86,2: "Milost není (tehdy), předcházejí-li zásluhy. Je to však milost; ta tedy nenachází zásluhy, nýbrž je působí."

Spekulativně lze odůvodnit nezaslouženost první milosti z nedostatku vnitřní proporce mezi přirozeností a milostí (gratia excedit proportionem naturae) a z nemožnosti zasloužit si sám základ nadpřirozené zásluhy (milost). Principium meriti non cadit sub eodem merito. Srv. Summa theologica 1 II 114,5.

2) **Milost nemůže být vyprošena přirozenou prosebnou modlitbou.** (Sententia certa.)

2. koncil v Orange učí proti semipelagiánům, že milost se neuděluje kvůli (přirozenému) lidskému vzývání, nýbrž spíše milost způsobuje, že vzýváme Boha. D 176.

Podle učení sv. Pavla je pravá modlitba plodem milosti Ducha sv. Řím 8,26: "Právě tak se ujímá Duch také naší slabosti, neboť to, zač máme prosit, jak náleží, nevíme, ale Duch sám nás zastupuje nevyslovitelnými povzdechy." 1 Kor 12,3: "Nikdo nemůže říci: Ježíš je Pán, leč jen v Duchu sv."

Sv. Augustin učí, že spasitelná modlitba je účinkem Boží milosti. S ohledem na Řím 8,15 praví: "Z toho poznáváme, že také to je Boží dar, že voláme s upřímným

srdcem a v Duchu k Bohu. Je možno tedy pomyslit, jak velmi se mýlí ti, kteří si myslí, že je to z nás samých, že nám není dáno, že prosíme, hledáme, klepáme." De dono perseverantiae 23,64.

Protože iniciativa v díle spásy vychází od Boha, je spasitelná modlitba možná pouze za pomoci předcházející milosti Boží.

3) **Člověk si nemůže získat žádnou přirozenou pozitivní dispozici k milosti.** (Sententia certa.)

Pod pojmem dispozice se rozumí schopnost subjektu k přijetí nějaké formy, tj. nějaké determinace. Zatímco negativní dispozice odstraňuje pouze překážky, které stojí v cestě přijetí formy, uschopňuje pozitivní dispozice subjekt k přijetí formy a to tak, že je zde zaměření na dotyčnou formu a její přijetí znamená pro subjekt pouze naplnění jeho přirozené tendence. Pozitivní dispozici k přijetí milosti nutno rozlišit od tzv. potentia oboedientialis k milosti, tj. od pasivní schopnosti přijmout do sebe milost, uložené v duchové přirozenosti lidské duše (popř. andělské přirozenosti). Přirozená pozitivní dispozice k milosti není možná, protože mezi přirozeností a milostí není žádná vnitřní proporce.

2. koncil v Orange učí, že touha po očištění od hříchu nevychází z přirozené vůle člověka, nýbrž je povzbuzována předcházející milostí Ducha sv. D 177; srv. 179.

Písmo sv. připisuje počátek spásy a celé spasitelské dílo Boží milosti. Srv. Jan 6,44; 1 Kor 4,7; Ef 2,8 n.

Sv. Augustin učil ve svých dřívějších spisech o přirozené pozitivní dispozici k milosti (srv. De div. quaest. 83, q 68, n. 4: Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint iustificati, digni efficiantur iustificatione; předtím mluví o "occultissima merita"). Ve svých pozdějších spisech, nejprve v otázkách na Simpliciana I 2 z r. 397 odmítá rozhodně možnost přirozené pozitivní dispozice k milosti a obhajuje její absolutní gratuitu. Srv. De dono perseverantiae 21,55. Jako biblický důkaz používá s oblibou Přísl 8,35 ve formě starolatinského překladu Septuaginty: Praeparatur voluntas a Domino.

Také u sv. Tomáše lze zjistit vývoj učení. Zatímco ve svých dřívějších spisech (Sent. IId. 28 q.1 a. 4; Sent. IV. D. 17 q.1 a. 2) souhlasně se staršími teology učí, že člověk může získat sám bez vnitřní milosti, svobodnou vůlí pozitivní dispozici k milosti posvěcující, žádá ve svých pozdějších spisech k přípravě pro přijetí posvěcující milosti pomoc milosti Boží, tj. aktuální milost, která duše vnitřně pohne. Srv. Summa theologica 1 II 109,6; 112,2; Quodl. 1,7.

Dodatek:

Scholastický axiom: "Facienti quod est in se, Deus non donegat gratiam." Tomu, kdo činí, co je v jeho silách, Bůh neodpírá další milosti.

a) Možné vysvětlení:

A) Sv. Tomáš vysvětluje axiom, který se poprvé objevuje v teologii 12. století a sahá až k Petru Abelardovi, ve svých pozdějších spisech, které lze považovat za konečný výraz jeho nauky ve smyslu spolupůsobení milosti: Tomu, kdo s pomocí milosti činí, co je v jeho silách, neodpírá Bůh další milosti. Srv. Summa theologica 1 II 109,6 ad 2; 112,3 ad 1; In Rom. 10 lect. 3.

B) Axiom může být chápán s mnoha molinisty také jako přirozená negativní dispozice, která spočívá ve vystříhání se hříchů. Přitom však nutno mít na

zřeteli, že souvislost mezi negativní dispozicí a sdělením milosti není kauzální, nýbrž faktická, založená na všeobecnosti božské spásné vůle. Bůh nedává milost, protože člověk se vystříhá hříchu, nýbrž protože upřímně chce spásu všech lidí.

b) Nedostatečná vysvětlení:

A) Semipelagiánské vysvětlení je, že přirozené úsilí člověka svou vnitřní cenou odůvodňuje nárok (meritum de congruo) na propůjčení milosti. Tento výklad se blíží výkladu starších scholastiků i starších spisů sv. Tomáše (srv. Sent. II d. 28 q. 1 a 4).

B) Nominalisté vykládají axiom rovněž jako přirozené mravní úsilí člověka, z něhož vzniká nárok (de congruo) na milost, činí však sdělení milosti závislým nikoliv na její vnitřní hodnotě, nýbrž na vnější akceptaci Boží: Bůh dává tomu, kdo plní jeho příkazy, milost, protože tak slíbil podle Mt 7,7: "Proste a bude vám dáno, hledejte a naleznete, tlučte a bude vám otevřeno!" Podle zjevené nauky vychází spása od Boha, nikoliv od člověka. Podle toho nutno také vztahovat prosbu, hledání a klepání u Mt 7,7 nikoliv na přirozené mravní úsilí, nýbrž na spolupůsobení s milostí.

Luther vysvětloval zpočátku axiom ve smyslu nominalistů, později jej potíral jakožto pelagiánský.

§ 11. Univerzalita milosti

Ačkoliv milost je svobodný dar božské lásky a milosrdenství, přece na základě všeobecné Boží spásné vůle je dávána všem lidem. Protože však ve skutečnosti všichni lidé nedosáhnou věčné spásy, vyplývá z toho, že existuje dvojí vůle či úradek Boží, jak učinit lidi blaženými:

a) Všeobecná (univerzální) spasitelná vůle Boží, která chce spásu všech lidí, bez ohledu na konečnou mravní schopnost jednotlivců, pod podmínkou, že zemřou ve stavu milosti (voluntas antecedens conditionata).

b) Zvláštní (partikulární) spasitelná vůle Boží, která s ohledem na konečnou mravní schopnost jednotlivců chce bezpodmínečně spásu těch, kteří umírají ve stavu milosti (voluntas consequens et absoluta). Poslední (vůle) souvisí s predestinací. Pokud se následující, bezpodmínečná vůle Boží vztahuje na vyloučení z věčné blaženosti, nazývá se reprobace. Srv. Jan Damascenský, De fide orth. II 29.

1. Univerzální spasitelná vůle Boží

Bůh chce i za předpokladu pádu do hříchu a dědičného hříchu vpravdě a upřímně spásu všech lidí. (Sententia fidei proxima.)

Že Bůh chce spásu nejen predestinovaných, nýbrž aspoň všech věřících, je formální dogma.

Církev odmítla omezení Božské spasitelné vůle na predestinované (predestinatiáni, kalvinisté a jansenisté) jakožto bludné. Srv. D 318 n. 827, 1096. Božská spasitelná vůle zahrnuje aspoň všechny věřící, jak vysvítá z úředního církevního vyznání víry, v němž se věřící modlí: qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis. Že se neomezuje jen na okruh věřících, vysvítá z odsouzení dvou protikladných vět Alexandrem VIII. D 1294 n.

Ježíš ukazuje na příkladu města Jeruzaléma, že chce i spásu takových, kteří jsou skutečně ztraceni (Mt 23,37; Lk 19,41). Z Jan 3,16 vysvítá, že Bůh chce aspoň spásu všech věřících, neboť vydal svého Syna "aby nikdo, kdo v něho věří, nebyl zavržen". Podle 1 Tim 2,4 zahrnuje božská spasitelná vůle všechny lidi bez výjimky: "On (Bůh) chce, aby všichni lidé byli zachráněni a dospěli k poznání pravdy."

Předaugustinští Otcové nepochybují o všeobecnosti Božské spasitelné vůle. V ambroziánském výkladu k 1 Tim 2,4 se praví "Nikoho nevyjmul ze spásy" (Nullum excepit a salute). Také sv. Augustin se ve svých dřívějších spisech přidržuje všeobecnosti Božské spasitelné vůle (srv. De spiritu et litt. 33,58). Ve svých pozdějších spisech však ji omezuje v důsledku své příkré predestinační nauky na predestinované a dává místu v listu k Timotejovi (2,4) tento vyumělkovaný význam:

a) Bůh chce, aby lidé všech tříd a stavů byli blažení (Enchir. 103).

b) Všichni lidé, kteří jsou zachráněni, jsou zachráněni vůlí Boží (Contra Julianum IV 8,44; Enchir. 103).

c) Bůh působí, že chceme, aby všichni byli zachráněni (De corrept. et grat. 15,47).

Mnozí teologové vztahují omezující výklad Augustinův na absolutní spasitelnou vůli (voluntas consequens), která není všeobecná. Násilné Augustinovo vysvětlení však činí sporným, zda ve svých pozdějších letech se ještě přidržoval všeobecnosti předcházející spasitelné vůle. Jeho predestinační nauka, podle níž Bůh podle svého svobodného zalíbení vyvolí část lidstva z "masy záhuby", druhou část však nevyvolí, ponechává sotva místo pro upřímnou a vážnou spasitelnou vůli Boží.

2. Univerzální spasitelná vůle Boží ve svém praktickém uskutečnění

a) **Bůh dává všem spravedlivým dostatečnou milost (gratia proxima vel remote sufficiens) k zachování božských příkazů.** (De fide.)

Rozlišuje se bezprostředně dostatečná milost (gratia proxime sufficiens), která bezprostředně propůjčuje schopnost k vykonání určitého aktu spásy a prostředně či vzdáleně dostatečná milost (gratia remote sufficiens), která především propůjčuje schopnost k vykonání přípravného aktu, kterým lze dosáhnout další pomoci milosti. Prostředně dostatečnou milostí je především milost modlitby.

Potom, co již 2. koncil v Orange učil, že "všichni pokřtění za pomoci a spolupůsobení Kristova mohou splnit vše potřebné ke spáse duše" (D 200), vysvětlil koncil tridentský, že Boží přikázání nejsou pro ospravedlněného nesplnitelná. Si quis dixerit, Dei praecepta homini etiam iustificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit. D 828. Opačné učení Janseniovo bylo církví zavrženo jakožto heretické. D 1092.

Podle svědectví Písma sv. věnuje Bůh spravedlivým svou zvláštní péči. Srv. Ž 32,18 n., 36,25 n.; 90; Mt 12,50; Jan 14,21; Řím 5,8-10. Boží přikázání jsou pro spravedlivého lehce splnitelná Mt 11,30: "Mé jho je sladké a mé břímě lehké." 1 Jan 5,3 n.: "To je Boží láska, že zachováváme jeho přikázání, a jeho přikázání nejsou těžká, neboť vše, co se z Boha narodilo, přemáhá svět." 1 Kor 10,13: "Bůh je věrný; nepřipustí, abyste byli pokoušeni nad své síly, nýbrž dá s pokušením také dobrý konec, abyste mohli obstát."

Sv. Augustin vyřkl tuto větu, přejatou (později) koncilem tridentským: "Bůh neopouští spravedlivé svou milostí, když není od nich předtím opuštěn." D 804; srv. Augustinus, De nat. et grat. 26,29.

Bůh je své věrnosti povinen, aby dával spravedlivým dostatečnou milost, aby si mohli uchovat jim propůjčený nárok na nebe.

b) **Bůh dává všem věřícím hříšníkům dostatečnou milost (gratia saltem remote sufficiens) k obrácení.** (Sententia communis.)

Také zaslepeným a zatvrzelým hříšníkům neodnímá Bůh zcela svoji milost. Církev učí, že pokřtění, kteří upadli do těžkého hříchu, mohou být s pravým pokáním znovu očištěni. D 430. To předpokládá, že jim dá Bůh dostatečnou milost k obrácení. Srv. D 911,321.

Četná napomínání Písma sv. hříšníkům, aby se obrátili, předpokládají možnost obrácení za pomoci božské milosti. Ez 33,11: "Nechci smrt hříšníka, nýbrž, aby se obrátil a živ byl." 2 Petr 3,9: "Pán ... je shovívavý vůči vám; nechce, aby byl někdo zatracen, nýbrž aby všichni dosáhli změny smýšlení." Řím 2,4: "Nevíš, že Boží dobrota tě chce přivést k obrácení?" Místa Písma sv., která svádějí zatvrzelost hříšníků na Boha (Ez 7,3; Řím 9,18) nutno chápat tak, že Bůh dopouští zlo tím, že hříšníkovi odnímá za trest účinné milosti. Obrácení se tím ztěžuje, avšak neznemožňuje.

Podle všeobecného učení Otců nejsou ani největší hříšníci vyloučeni z Božího milosrdenství. Sv. Augustin praví: "Ani nad největším hříšníkem se nesmí zoufat, pokud žije na zemi" (Rectract. I 19,7). Psychologický důvod pro možnost obrácení zatvrzelých hříšníků spočívá v tom, že zatvrzelost žijících je ještě nedokonalá ve srovnání s úplnou zatvrzelostí zavržených v pekle.

c) **Bůh dává všem nevěřícím bez vlastní viny (infideles negativi) dostatečnou milost k dosažení věčné spásy.** (Sententia certa.)

Alexandr VIII. odsoudil r. 1690 jansenistické věty, že Kristus umřel pouze za věřící a že pohani, židé a bludaři od něho nepřijali vliv milosti. D 1294 n. Srv. D 1376 n.

Písmo sv. dosvědčuje všeobecnost božské spasitelné vůle (1 Tim 2,4; 2 Petr 3,9) a všeobecnost vykupitelského díla Kristova (1 Jan 2,2; 2 Kor 5,15; 1 Tim 2,6; Řím 5,18). S tím nelze sloučit, že velké části lidstva zůstává zadržena dostatečná milost, potřebná ke spáse.

Otcové rádi poukazují podle Jan 1,9 (illuminat omnem hominem) na osvícení všech lidí, také nevěřících, božskou milostí. Srv. Joannes Chrysostomus, In Ioan. hom. 8,1. Patristickou monografií o všeobecné činnosti Boží, udělující milost, je pravděpodobně od Prospera z Aquitanie pocházející anonymní spis De vocatione omnium gentium (kolem r. 450), který se pokouší zprostředkovat mezi semipelagiány a přívrženci augustinské nauky o milosti a rozhodně hájí názor o univerzalitě Božské spasitelné vůle a udělování milostí.

Protože víra je "počátek spásy, podklad a kořen veškerého ospravedlnění" (D 801), je také k ospravedlnění pohanů víra nezbytná. Žid 11,6: "Bez víry se nelze líbit Bohu. Kdo přistupuje k Bohu, musí věřit, že je a že odplatí všem, kteří ho hledají." Pouhá "rozumová víra" nestačí. Innocenc XI. zavrhl větu: Fides late dicta ex testimonio creaturarum similive motivo ad iustificationem sufficit (D 1173). Je zapotřebí teologické víry, tj. víry v nadpřirozené zjevení, která je účinkem milosti (D 1789: pojem teologické víry; 1793: nemini unquam sine illa contingit iustificatio). Pokud se týče obsahů této víry, musí podle Žid 11,6 nutně věřit fide explicita v existenci Boží a odplatu na věčnosti (necessitate medii). Pokud se týče Nejsvětější Trojice a Vtělení, stačí fides implicita. K ospravedlnění potřebná nadpřirozená víra se uskuteční tím, že Bůh oznámí nevěřícímu pravdu víry vnějším nebo vnitřním poučením a uschopní ho aktuální milostí k nadpřirozenému aktu víry. Srv. De verit. 14,11.

Námitky:

Proti všeobecnosti božské spasitelné vůle se namítá, že Bůh nechce vážně a upřímně spásu dětí zemřelých bez křtu. K tomu nutno poznamenat: Bůh není na základě své spasitelné vůle povinen zázračným zásahem odstranit všechny jednotlivé překážky, které vyplývají ve světovém řádu ze součinnosti druhotných stvořených příčin s prvotní božskou příčinou a které v mnoha případech maří provedení božské spasitelné vůle. Je také možné, že Bůh odpouští dědičný hřích nepokřtěných dětí mimořádným způsobem a uděluje milost, protože jeho moc není nutně vázána na církevní prostředky milosti. Skutečnost takového mimosvátostného sdělování milostí nelze však pozitivně dokázat.

§ 12. Tajemství predestinace

1. Pojem a skutečnost predestinace

a) Pojem

V nejširším smyslu se rozumí pod pojmem predestinace každý věčný úradek božské vůle. V užším smyslu se pod tím pojmem rozumí onen věčný úradek Božské vůle, který se vztahuje na nadpřirozený konečný cíl rozumných tvorů, ať už se týká přijetí do věčné blaženosti nebo vyloučení z ní. V nejužším smyslu se pod tím rozumí věčný úradek božské vůle přijmout určité rozumné tvory do nebeské blaženosti: Praedestinatio est quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina existens. (Sth I 23,2).

Božský akt predestinace zahrnuje akt rozumu a vůle, předvídání a předurčení. Podle jeho účinku v čase se rozlišuje:

- praedestinatio incompleta či inadaequata, která se vztahuje buď pouze na milost (praedestinatio ad gratiam tantum), nebo pouze na oslavení (praedestinatio ad gloriam tantum);
- praedestinatio completa či adaequata, která zahrnuje dohromady milost a oslavení.

  Tuto predestinaci definuje sv. Tomáš jako "praeparatio gratiae in praesenti et gloriae in futuro." (Sth I 23,2-4).

b) Skutečnost

Bůh věčným úradkem své vůle předurčil lidi k věčné blaženosti. (De fide.)

Řádný a všeobecný církevní učitelský úřad zvěstuje toto učení jakožto zjevenou pravdu. Učení tridentského koncilu ji předpokládá. D 805, 825, 827. Srv. D 316 n., 320 n.

Písmo sv.:

Skutečnost predestinace dosvědčuje nejjasněji Řím 8,29 n.: "Ty, které předtím poznal, také předurčil, aby byli učiněni podobnými obrazu jeho Syna, takže je prvorozeným mezi mnoha bratry. Ty, které předurčil, také povolal, a které povolal, učinil také spravedlivými, které učinil spravedlivými, také oslavil."

Tento text vyzdvihuje všechny momenty patřící k úplné predestinaci, činnost rozumu a vůle v božském predestinačním úradku (praescire, praedestinare) a hlavní stupně jeho časného uskutečnění (vocare, iustificare, glorificare). Srv. Mt 25,34; Jan 10,27 n.; Sk 13,48; Ef 1,4 n.

Sv. Augustin a jeho žáci obhajují skutečnost predestinace proti pelagiánům a semipelagiánům jakožto dochovanou nauku víry.

Sv. Augustin poznamenává: "Víru v toto předurčení, která je nyní s novou horlivostí hájena proti novým bludným učitelům, měla církev ve všech dobách." (De dono perseverantiae 23,65).

Predestinace je součást věčného plánu božské prozřetelnosti.

2. Důvod predestinace

a) Stěžejní otázka

Hlavní potíž nauky o predestinaci spočívá v otázce, zda predestinovaný sám je v příčinném poměru (causa moralis) ke své predestinaci; z Božího hlediska, zda věčný predestinační úradek byl chápán s ohledem nebo bez ohledu na zásluhy lidí (post nebo ante praevisa merita).

Neúplná predestinace k milosti sama je nezávislá od každé zásluhy (ante praevisa merita), protože první milost je nezasloužitelná. Stejným způsobem je úplná predestinace k milosti a oslavení dohromady nezávislá od každé zásluhy, protože první milost je nezasloužitelná, ostatní milosti a milostí získané zásluhy a jejich odměna závisejí od první milosti jako články řetězu. Chápe-li se predestinace pouze jako predestinace k oslavení, pak se naskýtá otázka, zda předurčení k věčné blaženosti následuje na základě předem určených nadpřirozených zásluh člověka (post praevisa merita) nebo bez ohledu na ně (ante praevisa merita). Podle prvního předpokladu je predestinační úradek podmíněný (hypotetický), podle druhého je nepodmíněný (absolutní).

b) Pokusy o řešení

ba) Tomisté, augustiniáni, většina skotistů a někteří starší molinisté (Suarez, Bellarmin) hlásají absolutní predestinaci (ad gloriam tantum), tedy ante praevisa merita. Podle této nauky určuje Bůh od věčnosti, bez ohledu na zásluhy, milosti lidí, podle svého svobodného uvážení blaženost určitých lidí, a pak udělení účinných milostí k provedení svých záměrů (ordo intentionis). V čase uděluje Bůh nejprve předurčené účinné milosti a dává pak odměnou za zásluhy, které vyplývají ze součinnosti svobodné vůle s milostí, věčnou blaženost (ordo executionis). Ordo intentionis a ordo executionis jsou k sobě navzájem v obráceném poměru (oslavení - milost; milost - oslavení).

bb) Většina molinistů (také sv. František Saleský (+ 1622) hlásají podmíněnou predestinaci (ad gloriam tantum), tedy post et propter praevisa merita. Podle nich předvídá Bůh skrze scientia media, jak se zachová svobodná lidská vůle v nejrozmanitějších řádech milosti. Ve světle tohoto poznání vyvolí dle svého svobodného uvážení určitý řád milosti. Nyní neomylně předvídá skrze scientia visionis, jak jednotlivý člověk užívá propůjčenou milost. Ty, kteří vytrvale spolupůsobí s milostí, vyvolí na základě jejich předvídaných zásluh k věčné blaženosti, zatímco ty, kteří své spolupůsobení odmítají, určuje na základě jejich počínání k věčnému pekelnému trestu. Ordo intentionis a ordo executionis souhlasí navzájem (oslavení - milost).

Oba pokusy o vysvětlení jsou církevně přípustné (srv. D 1090). Oboustranné důkazy z Písma nejsou rozhodující. Tomisté uvádějí především místa z listů k Řím 8,28; 9,11-13; 9,20 n.). Apoštol však nemluví pouze o predestinaci k oslavení, nýbrž o predestinaci k milosti a oslavení dohromady, která je nezávislá od každé zásluhy. Molinisté se odvolávají na místa, která dokazují všeobecnost božské spasitelné vůle, zvláště 1 Tim 2,4, jakož i na rozsudek soudce světa Mt 25,34-36, ve kterém jsou uvedeny skutky milosrdenství. Zda jsou také důvodem pro "přípravu" království, tj. pro věčný predestinační úradek, nelze přesně dokázat.

Odvolání se na Otce a scholastické teology je nejisté, protože tato otázka byla teprve postavena potridentskou teologií. Zatímco předaugustinské podání mluví ve prospěch molinistického výkladu, zastupuje sv. Augustin aspoň ve svých pozdějších spisech tomistický výklad. Tento výklad vyzdvihuje účinně univerzální kauzalitu Boží, zatímco první výklad více uplatňuje univerzalitu božské spasitelné vůle, svobodu a osobní spasitelnou činnost člověka. Na obou stranách pozůstalé potíže ukazují, že predestinace je neproniknutelným tajemstvím i pro rozum vírou osvícený. Řím 11,33 n.

3. Vlastnost predestinace

a) Neměnitelnost

Predestinační úradek je jakožto akt božského poznání a vůle nezměnitelný jako sama božská podstata. Počet těch, kteří jsou zapsáni do "knihy života" (Fil 4,3; Zj 17,8; srv. Lk 10,20) je pevně určen materiálně i formálně, tj. Bůh ví a určuje s neomylnou jistotou předem, kolik a kteří lidé budou blaženi. Jak veliký je počet predestinovaných, ví Bůh sám: Deus, cui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus (secreta pro vivis et defunctis). Proti rigoristickému názoru, zastoupenému také sv. Tomášem (S. th. I 23,7), s ohledem na Mt 7,13 n. (srv. Mt 22,14), že počet predestinovaných je menší než počet reprobovaných; lze předpokládat vzhledem k univerzální spasitelné vůli Kristově a k univerzálnímu spasitelskému dílu Kristovu, že království Kristovo není menší než království satanovo.

b) Nejistota

Koncil tridentský vysvětlil proti Kalvínovi, že pouze na základě zvláštního zjevení lze získat jistotu o tom, zda je někdo skutečně predestinován: Nisi ex speciali revelatione sciri non potest, quos Deus sibi elegerit. D 805; srv. D 825 n.

Písmo sv. napomíná, abychom s bázní a třesením působili na své spáse (Fil 2,12). "Kdo se domnívá, že stojí, hleď, aby nepadl" (1 Kor 10,12). Přes tuto nejistotu jsou znamení předurčení (signa praedestinationis), která aspoň s velkou pravděpodobností poukazují na skutečnou predestinaci (vytrvalé cvičení ve ctnostech, osmero blahoslavenství, časté sv. přijímání, účinná láska k bližnímu, láska ke Kristu a církvi, úcta k Matce Boží).

§ 13. Tajemství reprobace

1. Pojem a skutečnost reprobace

Pod pojmem reprobace se rozumí úradek věčné božské vůle vyloučit určité rozumné tvory z věčné blaženosti. Zatímco Bůh pozitivně spolupůsobí svou milostí na nadpřirozených zásluhách, které jsou základem blaženosti, připouští také hřích, který je základem zavržení.

Podle obsahu reprobačního úradku se rozlišuje pozitivní a negativní reprobace, podle toho, zda božský reprobační úradek se vztahuje na odsouzení k věčnému trestu v pekle nebo na nevyvolení (non - electio) k nebeské blaženosti. Podle důvodu reprobace se rozlišuje podmíněná a nepodmíněná (absolutní) reprobace, podle toho, zda božský reprobační úradek je závislý od předvídání budoucích nezásluh či nic.

Bůh předem určil úradkem své věčné vůle určité lidi pro jejich předvídané hříchy k věčnému zavržení. (De fide.)

Skutečnost reprobace není formálně definovaná, je však všeobecným učením církve. Synoda ve Valence (855) učí: "Fatemur praedestinationem impiorum ad mortem" (D 322).

Biblicky je dokázáno v Mt 25,41: "Pryč ode mne, vy zlořečení, do věčného ohně, který je připraven ďáblu a jeho andělům" a Řím 9,22: "Nádoby hněvu, určené k záhubě."

2. Pozitivní reprobace

a) Bludařský predestinatianismus ve svých různých formách (kněz Lucidus z jižní Gallie v 5. stol.; mnich Gottschalk v 9. stol. podle zpráv jeho odpůrců, které však nebyly potvrzeny jeho znovunalezenými spisy; Wiclif, Hus a zvláště Calvin) učí pozitivní předurčení k hříchu a nepodmíněné předurčení k věčnému pekelnému trestu, tedy bez ohledu na budoucí nepravosti. Tato nauka byla zavržena jako bludná na partikulárních synodách v Orange (D 200), Quierci a Valence (D 316, 322) a na všeobecném koncilu tridentském (D 827).

Nepodmíněná pozitivní reprobace vede k popření univerzality božské spasitelné vůle a vykoupení a je v rozporu s božskou spravedlností a svatostí a se svobodou lidí.

b) Podle církevního učení je pozitivní reprobace podmíněna i vzhledem k předvídaným budoucím nezásluhám (post et propter praevisa demerita). Podmíněnost pozitivní reprobace je podporována všeobecností božské spasitelné vůle. Tato vylučuje, že Bůh chce předem zavržení určitých lidí. Srv.: 1 Tim 2,4; Ez 33,11; 2 Petr 3,9.

Sv. Augustin učí: "Bůh je dobrý, Bůh je spravedlivý. Může někoho zachránit bez dobrých zásluh, protože je dobrý; nemůže však nikoho zavrhnout bez špatných zásluh, protože je spravedlivý" (Contra Iul. III 18,35).

3. Negativní reprobace

Tomisté hlásají absolutní, avšak pouze negativní reprobaci. Je od většiny tomistů chápána jakožto nevyvolení (non - electio) k věčné blaženosti, spojená s úradkem božské vůle připustit, aby část rozumných tvorů upadla do hříchu, a tak vlastní vinou ztratila věčnou spásu. Proti absolutní pozitivní reprobaci predestiniánů přidružují se tomisté univerzality božské spasitelné vůle a vykoupení, udělování dostatečných milostí reprobovaným a svobody vůle. Je však obtížné najít vyrovnání mezi nepodmíněným vyvolením a všeobecností božské spasitelné vůle. V účinku se rovná nepodmíněná negativní reprobace tomistů nepodmíněné pozitivní reprobaci heretických predestinatiánů, protože mimo nebe a peklo není žádný konečný stav.

4. Vlastnosti reprobace

Božský reprobační úradek je právě tak jako predestinační úradek nezměnitelný a pro lidi bez zvláštního zjevení nejistý.

Třetí část
POMĚR MILOSTI A SVOBODY

§ 14. Učení církve o milosti a svobodě vůči bludu

Protože Bůh dává všem lidem dostatečnou milost, působící k jejich spáse, avšak ve skutečnosti pouze část lidí dosáhne spásy, jsou tedy milosti, které mají za následek Bohem zamýšlený spasitelný účinek (gratiae efficaces) a milosti, které tento účinek nemají (gratiae mere sufficientes). Je nyní otázkou, zda důvod těchto rozdílných působností spočívá v samotné milosti nebo v lidské svobodě. Reformátoři a jansenisté se pokoušeli řešit tuto svízelnou otázku popřením svobody vůle. Srv. Luther, De servo arbitrio. Naproti tomu jsou v duchu církve pokusy o řešení různých katolických soustav o milosti.

1. Svoboda vůle pod vlivem účinné milosti

Lidská vůle zůstává pod vlivem účinné milosti svobodnou. Milost není neodolatelná. (De fide.)

Koncil tridentský vyhlásil proti reformátorům: "Jestliže někdo tvrdí, že svobodná lidská vůle nepřispívá svým souhlasem k přípravě na přijetí ospravedlňující milosti, je-li Bohem pohnuta a probuzena, a že nemůže odporovat, ani když chce (neque posse dissentire, si velit), nýbrž že se chová jako neživá věc zcela nečinně a pouze přijímá (mere passive), budiž vyobcován z církve" (D 814). Innocenc X. odsoudil tuto větu Kornelia Jansenia jakožto heretickou: "Vnitřní milosti nelze ve stavu padlé přirozenosti nikdy odolat" (D 1093. Srv. D 797, 815 n., 1094 n.).

Písmo sv. vyzdvihuje jednou lidský faktor svobody vůle, podruhé božský faktor milosti. Četná napomenutí k pokání a ke konání dobrých skutků předpokládají, že milost neruší svobodu vůle. Výslovně dokazují svobodu vůle vůči milosti Dt 30,19; Sir 15,18; 31,10; Mt 23,37: "Jak často jsem chtěl shromáždit své děti, ty však jsi nechtěl"; Sk 7,51: "Stále vzdorujete Duchu svatému." Součinnost milosti a svobodné vůle vyzdvihuje sv. Pavel v 1 Kor 15,10: "Milostí Boží jsem, čím jsem, a jeho milost nebyla ve mně nadarmo, nýbrž já jsem se snažil více než oni všichni, ne však já, nýbrž milost Boží se mnou" (non ego autem, sed gratia Dei mecum). Srv. 2 Kor 6,1; Fil 2,12 n.

Sv. Augustin, na něhož se odpůrci odvolávají, nikdy nepopíral svobodu vůle vůči milosti. Na obhajobu svobody vůle napsal roku 426 (nebo 427) spis De gratia et libero arbitrio, jímž se pokouší poučit a uklidnit ty, "kteří věří, že svobodná vůle se popírá, když se hájí milost a kteří svobodnou vůli hájí tak, že popírají milost a tvrdí, že milost je udílena podle našich zásluh" (1,1). Ospravedlnění není pouze dílem milosti, nýbrž současně také dílem svobodné vůle: "Ten, který tě stvořil bez tebe, neospravedlňuje tě bez tebe" (Sermo 169,11,13). Poznamenává-li sv. Augustin, že nutně činíme to, co nás více těší (Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est - Expositio ep. ad Gal. 49), nemyslí tím nějakou neuváženou dobrou nebo zlou rozkoš, která předchází rozhodnutí vůle a je určuje, jak vykládají jansenisté, nýbrž uváženou rozkoš, která je pojata v rozhodnutí vůle.

Svoboda vůle pod vlivem milosti je nutným předpokladem pro záslužnost dobrých skutků. Pro katolické učení mluví také svědectví lidského sebevědomí.

2. Gratia vere et mere sufficiens

Je milost, která je vpravdě dostatečná a přece zůstává neúčinnou (gratia vere et mere sufficiens). (De fide.)

Tím se rozumí milost, která v konkrétní situaci propůjčuje schopnost úkonu spásy (vere et relative sufficiens), avšak pro odpor vůle zůstává skutečně neúčinnou (mere vel pure sufficiens). Gratia vere et mere sufficiens byla popírána reformátory a jansenisty, protože podle jejich názoru milost kvůli vnitřní nesvobodě vůle vykonává donucovací vliv na vůli. Dostatečná milost je proto podle nich vždy účinná.

Podle určení tridentského koncilu se může člověk pomocí předcházející milosti připravit na ospravedlňující milost (vere sufficiens): může však svůj souhlas také odepřít, chce-li (mere sufficiens): potest dissentire, si velit. D 814; srv. 797.

Alexandr VIII. odmítl jansenistickou nauku, že gratia sufficiens, chápaná ve smyslu nedostatečné gratia parva, je zlo, protože činí lidi dlužníky před Bohem. D 1296.

Písmo sv. dosvědčuje, že člověk často nechává jemu nabízenou milost bez použití. Srv. Mt 23,37; Sk 7,51.

Otcové hlásají jednomyslně skutečnost dostatečných milostí, které vinou člověka zůstávají bezúspěšnými; také sv. Augustin zná věcně rozdíl mezi pouze dostatečnými a účinnými milostmi. Srv. De spiritu et litt. 34,60: "Ve všem nás předchází jeho smilování. Volání Božímu přisvědčovat nebo odporovat je však věcí vlastní vůle." Neuznává-li sv. Augustin gratia, quae dat posse, jako pravou milost, má na mysli ve svobodné vůli pozůstávající pelagiánskou gratia possibilitatis.

Spekulativně lze skutečnost gratia vere et mere sufficiens odůvodnit na jedné straně ze všeobecnosti božské spasitelné vůle, na druhé straně ze skutečnosti, že nikoliv všichni lidé dosáhnou věčné spásy.

§ 15. Teologická spekulace o poměru milosti a svobody

Otázky:

Od konce 16. století existující velká teologická kontroverze o poměru účinné milosti a svobodě vůle se točí kolem otázky: Čím je odůvodněno, že účinná milost s neomylnou jistotou má za následek Bohem chtěný akt spásy? Spočívá důvod pro to v milosti samé nebo v Bohem předvídaném svobodném souhlasu vůle? Je milost svou vnitřní silou (per se sive ab intrinseco) účinná, nebo se stává účinnou svobodným souhlasem vůle (per accidens, sive ab intrinseco)? Z toho vyplývá další otázka: Je účinná milost od dostatečné milosti rozdílná vnitřně nebo pouze vnějškově přistoupením svobodného souhlasu vůle?

1. Tomismus

Tomismus, založený španělským dominikánským teologem Dominikem Baňezem (+ 1604), hájený hlavně dominikánskými teology učí: Bůh určí od věčnosti určitý spásný účinek a jako prostředek k jeho uskutečnění propůjčení působící milosti. Skrze tuto milost působí fyzicky v čase na svobodnou vůli člověka a pohne jej k tomu, aby se svobodně rozhodl k spolupůsobení s milostí. Milost účinná působí svou vnitřní silou (per se sive ab intrinseco) neomylně svobodný souhlas vůle. Odlišuje se tedy vnitřně a podstatně od dostatečné milosti, která dává pouze schopnost k aktu spásy. Aby tato schopnost byla převedena v činnost, musí k tomu přistoupit nová, vnitřně odlišná milost (gratia efficax). Svobodný souhlas lidské vůle předvídá Bůh ve svém rozhodnutí, jímž stanovil od věčnosti spasitelný účinek a udělení účinné milosti.

Přednost tomistického výkladu spočívá v důsledném dotažení myšlenky, že Bůh je prvotní příčinou veškeré činnosti tvorů a že tvor tak jako v bytí, tak také v činnosti je zcela na Bohu závislý. Obtíže však působí otázka, jak dostatečná je ve skutečnosti gratia sufficiens a jak lze spojit s gratia efficax svobodu vůle.

2. Augustinianismus

Augustinianismus, který byl vytvořen v 17. a 18. století členy řádu augustiniánů-poustevníků, jako kardinál Jindřich Noris (+ 1704) a Vavřinec Berti (+ 1766), předpokládá stejně jako tomismus gratia per se sive ab intrinseco efficax. Na rozdíl od tomismu však učí, že sama sebou působící milost predeterminuje vůli nikoliv fyzicky, nýbrž pouze morálně vlitím převažující náklonnosti (delectatio victrix) k dobrému, která přivodí neomylně jistý, avšak svobodný souhlas vůle (systém morální predeterminace).

Augustinianismus hledí uchovat svobodu vůle, chápe však milost příliš jednostranně jako delectatio a nemůže dostatečně vysvětlit neomylný úspěch působící milosti a božské předvídání.

3. Molinismus

Molinismus, založený španělským jezuitským teologem Ludvíkem Molinou (+ 1600), zastoupený hlavně teology Tovaryšstva Ježíšova, nepředpokládá mezi dostatečnou a účinnou milostí žádný vnitřní, podstatný, nýbrž pouze vnější akcidentální rozdíl. Bůh vyzbrojuje potenci vůle dostatečnou milostí k nadpřirozenému jednání, takže člověk bez další nové pomoci milosti může provést spásný úkon, chce-li. Když svobodná vůle souhlasí s milostí a s ní dokoná akt spásy, stane se dostatečná milost sama sebou účinnou milostí. Odmítne-li svobodná vůle svůj souhlas, zůstává milost pouze dostatečnou. Svobodný souhlas vůle předvídá neomylně Bůh. Božské předvídání vysvětluje molinismus pomocí scientia media.

Molinismus zdůrazňuje především skutečnost lidské svobody, čímž je do jisté míry oslabena univerzální příčinnost Boží.

Nejasnou zůstává scientia media a v ní tkvící předpověď neomylného úspěchu milosti účinné.

4. Kongruismus

Kongruismus, vytvořený Františkem Suarezem (+ 1617) a Robertem Bellarminem (+ 1621), jezuitským generálem Claudiem Aquavivou (1613) předepsaný jako řádová doktrina, je další odrůdou molinismu. Podle kongruismu je rozdíl mezi účinnou a dostatečnou milostí založen nejen na souhlasu svobodné vůle, nýbrž současně na kongruenci, tj. přiměřenosti milosti k individuální situaci příjemce. Je-li milost přiměřena individuální vnitřní a vnější situaci člověka (gratia congrua), stává se účinnou také svobodným souhlasem vůle; není-li (gratia incongrua), zůstává pro nedostatek souhlasu svobodné vůle neúčinnou. Bůh předvídá kongruenci milosti a její neomylný úspěch skrze scientia media.

Kongruismus zdůrazňuje proti molinismu silněji božský faktor spásy.

5. Synkretismus

Synkretistický systém, zastoupený hlavně teology Sorbonny (Mikuláš Ysambert + 1642; Izák Habert + 1668; Honoré Tournely + 1729) a sv. Alfonsem z Liguori (+ 1787) se snaží zprostředkovat mezi uvedenými systémy. Rozeznává dva druhy působící milosti. S molinismem a kongruismem předpokládá pro snazší dobré skutky, zejména pro modlitbu gratia ab extrinseco efficax; s tomismem a augustinianismem předpokládá k vykonání obtížných dobrých skutků a k překonání velkých pokušení gratia ab intrinseco efficax, která však predeterminuje svobodnou vůli nikoliv fyzicky, nýbrž (ve smyslu augustinianismu) pouze morálně (praedeterminatio moralis). Ti, kteří užívají zevně působící milosti, zvláště milosti modlitby, dosáhnou neomylně na základě vyslyšení modlitby milost účinnou samu ze sebe.

Synkretistický systém sjednocuje v sobě skoro všecky těžkosti různých systémů milosti. Správná je myšlenka, že modlitba hraje důležitou úlohu v uskutečnění spásy.

II. kapitola
HABITUÁLNÍ (POSVĚCUJÍCÍ) MILOST

První část
PROCES OSPRAVEDLNĚNÍ

§ 16. Pojem ospravedlnění

1. Pojem ospravedlnění u reformátorů

Východiskem Lutherovy nauky o ospravedlnění je přesvědčení, že lidská přirozenost je Adamovým hříchem zcela zkažena a že dědičný hřích formálně pozůstává v náklonnosti ke zlému. Ospravedlnění chápe Luther jako soudcovský úkon (actus forensis), jímž Bůh prohlásí hříšníka spravedlivým, ačkoliv vnitřně zůstává nespravedlivým a hříšným. Po stránce negativní není (ospravedlnění) skutečným zahlazením hříchů, nýbrž pouze nezapočítáním nebo přikrytím hříchů. Po stránce pozitivní není vnitřním obnovením nebo posvěcením, nýbrž pouze vnějším započítáním Kristovy spravedlnosti. Subjektivní podmínkou ospravedlnění je fiduciální víra, tj. se spasitelnou jistotou spojená pevná důvěra člověka, že mu milosrdný Bůh pro Krista odpustí hříchy. Srv. Conf. Aug. a Apol. Conf. Art. 4; Art Smalc. P. III. Art. 13; Formula Concordiae P. II c. 3.

2. Katolický pojem ospravedlnění

Koncil tridentský definoval ospravedlnění vzhledem ke Kol 1,13 jako "přenesení ze stavu, ve kterém se zrodil člověk jakožto syn prvního Adama do stavu milosti a přijetí mezi děti Boží druhým Adamem, Ježíšem Kristem, naším Spasitelem" (translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adamae, in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum). D 796. Po stránce negativní je (ospravedlnění) pravým zahlazením hříchů, po stránce pozitivní je nadpřirozeným posvěcením a obnovením vnitřního člověka: non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis (D 799). Reformační nauku o pouhém přikrytí nebo nezapočítání hříchů a o vnějším započítání Kristovy spravedlnosti zavrhl koncil tridentský jakožto bludařskou. D 792, 821.

Co se týče negativní stránky, chápe Písmo sv. odpuštění hříchů jako skutečné a úplné odnímání hříchů tím, že používá těchto výrazů:

a) delere = setřít, shladit (Ž 50,3; Iz 43,25; 44,22; Sk 3,19), auferre, transferre = odstranit, sejmout (2 Sam 12,13; 1 Par 21,8; Mi 7,18), tollere = sejmout (Jan 1,29), longe facere = odstranit (Ž 102,12);

b) lavare, abluere = obmýt, mundare = očistit (Ž 50,4; Iz 1,16; Ez 36,25; Sk 22,16; 1 Kor 6,11; Žid 1,3; 1 Jan 1,7);

c) remittere, dimittere = odpustit (Ž 31,1; 84,3; Mt 9,2.6; Lk 7,47 n., Jan 20,23; Mt 26,28; Ef 1,7).

Nemnohé texty Písma svatého, které mluví o přikrytí nebo nezapočítání hříchů (Ž 31,1 n.; 84,3; 2 Kor 5,19) musí být chápány ve světle paralelních výrazů (remittere v

Ž 31,1; 84,3) a ostatní jasné nauky Písma sv. o skutečném zahlazení hříchů. - V Přísl 10,12 ("Láska přikrývá všechna provinění") a 1 Petr 4,8 ("Láska přikrývá množství hříchů") nejde o odpuštění hříchů Bohem, nýbrž o vzájemné odpouštění lidí.

Po stránce pozitivní představuje Písmo sv. ospravedlnění jako znovuzrození z Boha, tj. jako vznik nového nadpřirozeného života v dosavadním hříšníkovi (Jan 3,5; Tit 3,5 n.), jako nové stvoření (2 Kor 5,17; Gal 6,15), jako vnitřní obnovení (Ef 4,23 n.), jako posvěcení (1 Kor 6,11), jako přesazení ze stavu smrti do stavu života (1 Jan 3,14), ze stavu tmy do stavu světla (Kol 1,13; Ef 5,8), jako trvalé společenství člověka s Bohem (Jan 14,23; 15,5), jako účast na božské přirozenosti (2 Petr 1,4: divinae consortes naturae). Říká-li sv. Pavel, že Kristus se stal naší spravedlností (1 Kor 1,30; srv. Řím 5,18), vyjadřuje tím příčinu zásluh našeho ospravedlnění.

Otcové chápou odpuštění hříchů jako opravdové shlazení hříchů. Sv. Augustin odmítá pelagiánskou zkomoleninu, že podle jeho učení křest nesnímá úplně hříchy, nýbrž je do určité míry pouze "oškrabe": Dicimus baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum et auferre crimina, non radere (Contra duas ep. Pelag. I 13,26). Při ospravedlnění se konající posvěcení označují Otcové často jako zbožštění (theiosis, deificatio).

Sv. Augustin vykládá, že paulinská iustitia Dei není ta, kterou Bůh sám je spravedlivý, nýbrž ta, kterou nás činí spravedlivými (srv. D 799); nazývá se proto Boží spravedlností, protože je nám Bohem dána (De gratia Christi 13,14).

Je neslučitelné s opravdovostí a svatostí Boží, aby Bůh prohlásil hříšníka spravedlivým, ačkoliv žije vnitřně hříšně.

§ 17. Příčiny ospravedlnění

Koncil tridentský (D 799) stanovil tyto příčiny ospravedlnění:

1) Účelová příčina (causa finalis) je oslava Boha a Krista (causa finalis primaria) a věčný život lidí (causa finalis secundaria).

2) Účinná příčina (causa efficiens): hlavní účinnou příčinou je milosrdný Bůh.

3) Záslužná příčina (causa meritoria) je Ježíš Kristus, který jako prostředník mezi Bohem a lidmi za nás poskytl dostiučinění a zasloužil ospravedlňující milost.

4) Nástrojová příčina (causa instrumentalis) prvotního ospravedlnění je svátost křtu.

Koncilový výklad k tomu připojuje: quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contingit iustificatio. Tím staví víru jakožto nutnou podmínku ospravedlnění dospělých (causa dispositiva).

5) Formální příčina (causa formalis) je Boží spravedlnost, nikoliv kterou Bůh sám je spravedlivý, nýbrž kterou nás činí spravedlivými (iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit), tj. milost posvěcující. Srv. D 820.

Podle učení tridentského koncilu je posvěcující milost jedinou formální příčinou ospravedlnění (unica formalis causa). To znamená, že vlití posvěcující milosti působí jak shlazení hříchů, tak také vnitřní posvěcení. Tím zavrhuje koncil nauku o dvojí spravedlnosti, zastoupenou některými reformátory (Kalvín, Martin Butzer) i jednotlivými katolickými teology (Girolamo Seripando, Gasparo Contarini, Albert Pighius, Jan Gropper). Podle této nauky má se dít odpuštění hříchů imputovanou spravedlností Kristovou, avšak pozitivní posvěcení spravedlností, lpící na duši.

Podle učení Písma sv. jsou milost a hřích ve vzájemném protikladu jako světlo a tma, život a smrt. Udělení milosti působí tedy nutně odpuštění hříchů. Srv. 2 Kor 6,14: "Co mají spravedlnost a bezbožnost navzájem činit, co mají společného světlo a tma?" Kol 2,13: "Vás, kteří jste svými chybami ... byli mrtví, probudil s ním (Kristem) společně k životu." Srv. 1 Jan 3,14; Summa theologica 1 II 113, 6 ad 2.

§ 18. Příprava na ospravedlnění

1. Možnost a nutnost přípravy

Hříšník může a musí se připravit pomocí aktuální milosti na přijetí milosti ospravedlňující. (De fide.)

Reformátoři popírali možnost a nutnost přípravy na ospravedlnění, vycházející z předpokladu, že lidská vůle je následkem úplné zkaženosti lidské přirozenosti hříchem Adamovým neschopná ke všemu dobrému. Naproti tomu vyhlásil koncil tridentský: Si quis dixerit ... nulla ex parte necesse eum (sc. impium) suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit. D 819. Srv. D 797 n., 814, 817.

Koncil (D 797) uvádí jako důkaz z Písma Zach 1,3: "Obraťte se ke mně a já se obrátím k vám" a Pl 5,21: "Obrať nás, Pane, k tobě a my se obrátíme." První místo zdůrazňuje svobodu pohybu naší vůle k Bohu, druhé vyzdvihuje nutnost předcházející milosti Boží. Srv. četná napomenutí Písma sv. Starého a Nového zákona k pokání a obrácení.

Starokřesťanská katechumenská a kajícnická praxe měla na zřeteli velmi intenzivní přípravu na přijetí milosti ospravedlňující. Sv. Augustin učí: "Ten, který tě stvořil bez tebe, neospravedlní tě bez tebe. Stvořil tě tedy bez tvého vědomí, ale pouze se souhlasem tvé vůle tě ospravedlní" (Sermo 169,11,13). Srv. Summa theologica 1 II 113,3.

2. Víra a ospravedlnění

Bez víry není ospravedlnění dospělého možné. (De fide.)

Podle učení tridentského koncilu je víra "počátkem lidské spásy, základem a kořenem veškerého ospravedlnění": per fidem iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis. D 801. Srv. D 799: sine qua (sc. fide) nulli unquam contingit iustificatio; podobně D 1793.

Pokud se týče obsahu ospravedlňující víry, nestačí tzv. fiduciální víra, ale vyžaduje se teologická či dogmatická víra (vyznávající víra), která uznává pravdivost pravd božského zjevení pro autoritu zjevujícího Boha. Tridentský koncil vyhlásil: Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae, anathema sit D 822. Srv. D 798: credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt. D 1789 (definice víry).

Podle svědectví Písma sv. je víra, a to dogmatická víra nezbytnou podmínkou k dosažení věčné spásy. Mk 16,16: "Zvěstujte evangelium všem tvorům! Kdo uvěří a pokřtěn bude, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen." Jan 20,31: "Toto je psáno, abyste uvěřili, že Ježíš Kristus je Syn Boží a skrze víru, abyste měli život v jeho jménu." Žid 11,6: "Bez víry však se nelze líbit Bohu, neboť ten, kdo přistupuje k

Bohu, musí uvěřit, že (Bůh) je a že odplácí těm, kdož ho hledají." Srv. Mk 1,15; Jan 3,14 n.; 8,24; 11,26; Řím 10,8 n.

Místa uváděná odpůrci, která silně zdůrazňují moment důvěry (Řím 4,3 n.; Mt 9,2; Lk 17,19; 7,50; Žid 11,1) nevylučují dogmatickou víru; neboť důvěra v Boží milosrdenství je nutným důsledkem víry v pravdu božského zjevení.

Reálný patristický důkaz pro nutnost dogmatické víry v ospravedlnění je vyučování katechumenů v pravdách křesťanské víry před přijetím křtu. Tertulian označuje křest jako zpečetění vyznané víry před přijetím křtu (obsignatio fidei, signaculum fidei: De paenit. 6; De spect. 24). Sv. Augustin praví: "Počátkem dobrého života, kterému také náleží věčný život, je pravá víra" (Sermo 43,1,1).

K víře musí přistoupit ještě další dispoziční úkony. (De fide.)

Podle učení reformátorů je víra ve smyslu fiduciální víry jedinou příčinou ospravedlnění (nauka o Sola fides). Jako opak k tomu vyhlásil koncil tridentský, že vedle víry se vyžadují ještě jiné dispoziční úkony (D 819). Jako takové jsou jmenovány bázeň před božskou spravedlností, naděje v Boží milosrdenství pro zásluhy Kristovy, počátek lásky k Bohu, nenávist a odpor k hříchu a předsevzetí přijmout křest a začít nový život. Koncil popisuje obvyklý psychologický průběh ospravedlňovacího procesu, aniž tím definuje, že vždy všechny jednotlivé úkony musí být v uvedeném pořadí a že to mohou být jenom tyto (úkony). Jako víra nesmí nikde chybět, jakožto počátek spásy, tak také nesmí nikdy chybět lítost nad spáchanými hříchy, protože odpuštění hříchů není možné bez vnitřního odvrácení od hříchu. D 798. Srv. D 897.

Písmo sv. vyžaduje kromě víry jiné přípravné úkony, např. bázeň Boží (Sir 1,27 n; Přísl 14,27), naději (Sir 2,9), lásku k Bohu (Lk 7,47; 1 Jan 3,14), lítost a pokání (Ez 18,30; 33,11; Mt 4,17; Sk 2,38; 3,19).

Sv. Pavel a sv. Jakub. Učí-li sv. Pavel, že jsme ospravedlněni vírou bez skutků (Řím 3,28: "Neboť soudíme, že člověk bývá ospravedlňován vírou bez skutků zákona"; srv. Gal 2,16), rozumí pod pojmem víry živou, láskou činnou víru (Gal 5,6), pod skutky pak rozumí skutky Starého zákona, např. obřízku, pod ospravedlněním rozumí vnitřní očištění a posvěcení nekřesťanského hříšníka přijetím křesťanské víry. Učí-li sv. Jakub zdánlivě protikladně, že můžeme být ospravedlněni skutky, nikoliv pouhou vírou (Jak 2,24: "Vidíte, že člověk bývá ospravedlňován skutky, a ne pouhou vírou"), rozumí pod pojmem víry mrtvou víru (Jak 2,17; srv. Mt 7,21), pod pojmem skutky rozumí dobré skutky, vycházející z křesťanského života, pod pojmem ospravedlnění prohlášení křesťana spravedlivým před Božím soudem. Sv. Pavel se obrací proti judaistům, kteří apelují na skutky Zákona; proto zdůrazňuje víru. Sv. Jakub se obrací proti vlažným křesťanům; proto zdůrazňuje dobré skutky. Oba však souhlasně vyžadují živou a činorodou víru.

Otcové učí v souhlasu se starokřesťanskou katechumenskou praxí, že samotná víra nestačí k ospravedlnění. Sv. Augustin praví: "Bez lásky může sice víra existovat, ale je bez užitku" (De Trinitate XV 18,32). Srv. Summa theologica 1 II 113,5.

Druhá část

STAV OSPRAVEDLNĚNÍ

§ 19. Podstata milosti posvěcující

1. Ontologický význam posvěcující milosti

a) **Milost posvěcující je od Boha rozdílný, stvořený, nadpřirozený dar.** (Sententia fidei proxima.)

Podle názoru Petra Lombardského (Sent. I, d. 17) není ospravedlňující milost stvořeným darem, nýbrž sám nestvořený Duch svatý, který přebývá v duši spravedlivého a bezprostředně sám sebou (non mediante aliquo habitu) působí úkony lásky k Bohu a k bližnímu. Srv. Summa theologica 2 II 23,2.

Tridentské určení ospravedlňující milosti jako "Boží spravedlnosti skrze niž On sám (Bůh) není spravedlivým, nýbrž skrze niž nás činí spravedlivými" (D 799), vylučuje identitu posvěcující milosti s Duchem svatým. Duch sv. není formální příčinou, nýbrž účinnou příčinou ospravedlnění. Podle Řím 5,5: "Boží láska je vlita do našich srdcí Duchem svatým, který nám byl dán" je Duch svatý prostředníkem Boží lásky k nám, která nám byla darována při ospravedlnění a proto je rozdílný od milosti ospravedlňující jako dárce od daru.

b) **Posvěcující milost je Bohem vlité, na duši trvale lpící nadpřirozené jsoucno.** (Sententia certa.)

Podle názoru nominalistů je ospravedlňující milost trvalou blahosklonností Boží, jíž (Bůh) odpouští hříšníkovi hříchy pro zásluhy Kristovy a propůjčuje úkonnou (aktuální) milost, nutnou k dosažení spásy. Podobným způsobem chápe Luther ospravedlňující milost jako přízeň Boha vůči hříšníkovi, která má za následek nezapočítání hříchu a započítání Kristovy spravedlnosti.

Výrazy "diffunditur, infunditur, inhaeret" (D 800, 809, 821) používané koncilem tridentským, poukazují na to, že ospravedlňující milost je trvalým stavem v ospravedlněném. Catechismus Romanus, sestavený z příkazu tridentského koncilu, označuje posvěcující milost za "božskou kvalitu, lpící na duši" (divina qualitas in anima inhaerens: II 2,49). Že ospravedlňující milost je trvalou milostí v ospravedlněném, vysvítá také z ospravedlnění nezletilých dětí. Srv. D 410, 483, 790 n.

Písmo sv. představuje stav ospravedlnění jako existenci božského semena v člověku (1 Jan 3,9: "Kdo se zrodil z Boha, nehřeší, neboť jeho símě zůstává v něm"), jako pomazání, pečeť a záruku Ducha sv. (2 Kor 1,21 n.), jako účast na božské přirozenosti (2 Petr 1,4), jako věčný život (Jan 3,15 n.). Označuje ospravedlnění jako znovuzrození (Jan 3,5; Tit 3,5), jako nové stvoření (2 Kor 5,17; Gal 6,15), jako vnitřní obnovení (Ef 4,23 n.). Tyto různé výroky nelze vykládat jako jednotlivá přechodná působení Boží na duši za účelem vykonání spasitelných skutků, nýbrž jako trvalé jsoucno, lpící na duši. Nový, nadpřirozený život předpokládá v ospravedlněném trvalý nadpřirozený životní princip.

Sv. Cyril Alexandrijský nazývá ospravedlňující milost "kvalitou" (poiotés), která nás posvěcuje (Hom. pasch. 10,2), nebo "jistou božskou formou" (theían tina mórfosin), kterou nám Duch sv. vlévá (In Is. IV 2). Srv. Summa theologica 1 II 110,2.

c) **Milost posvěcující není substance, nýbrž reálný akcident, který lpí na duchové substanci.** (Sententia certa.)

Tridentský koncil užívá výrazu "inhaerere" (D 800, 809, 821), který označuje způsob bytí akcidentu.

Jako stav duše spadá milost posvěcující do kategorie kvality, jako trvalý stav spadá pod species habitus (trvalý návyk, pravidelný způsob chování). Protože posvěcující milost bezprostředně zdokonaluje duševní substanci a vztahuje se pouze prostředně na činnost, je určována jako habitus entitativus (na rozdíl od habitus operativus). Podle způsobu vzniku se určuje habitus milosti posvěcující jako habitus infusus (na rozdíl od habitus innatus a habitus acquisitus).

d) **Posvěcující milost je reálně rozdílná od caritas.** (Sententia communior.)

Podle učení sv. Tomáše a jeho školy je milost posvěcující jakožto zdokonalení duševní substance (habitus entitativus) reálně rozdílná od caritas, která je zdokonalením potence vůle (habitus operativus). Skotisté chápou milost jako habitus činnosti, který je věcně identický s caritas a předpokládají proto pouze virtuální rozdíl mezi milostí a caritas. Koncil tridentský v této otázce nerozhodl. Zatím co na jednom místě (D 821) rozlišuje milost a caritas (exclusa gratia et caritate), mluví na jiném místě (D 800) s ohledem na Řím 5,5 pouze o vlití lásky (caritas). Ve prospěch tomistického názoru mluví především analogie nadpřirozeného řádu s řádem přirozeným. Jako je rozdíl reálný mezi substancí a potencemi duše v řádu přirozeném, tak je odlišné nadpřirozené vybavení potencí duše a její substance. Srv. Summa theologica 1 II 110, 3-4.

2. Teologický význam milosti posvěcující

a) **Milost posvěcující působí účast na božské přirozenosti.** (Sententia certa.)

Církev se modlí v offertoriu při mši sv.: "Nechť skrze tajemství této vody a vína máme účast na božství toho, jenž sestoupil, aby měl účast na našem člověčenství." Podobně v prefaci svátku Nanebevstoupení Páně: "Byl vzat na nebesa, aby nám nechal účast na svém božství." Srv. D 1021.

Podle 2 Petr 1,4 je křesťan pozdvižen k účasti na božské přirozenosti: "Těmi (svou vlastní slávou a mocí) nám dal převeliké a drahocenné zaslíbené dary, abyste se stali jimi účastni božské přirozenosti a unikli té zhoubě, která vládne ve světě zlou žádostivostí." Také texty Písma, které představují ospravedlnění jako plození nebo zrození z Boha (Jan 1,12 n.; 3,5;1 Jan 3,1.9; Tit 3,5; Jak 1,18; 1 Petr 1,23), hlásají nepřímo účast člověka na božské přirozenosti, protože plození pozůstává ve sdělení ploditelovy přirozenosti zplozenému.

Z uvedených a jiných textů Písma (Ž 81,1.6; Jan 10,34 n.) odvozovali Otcové nauku o zbožštění člověka milostí (deificatio). Je pevným přesvědčením Otců, že Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem, tj. aby byl zbožštěn. Srv. Athanasius, Or. De incarn. Verbi 54: "Logos se stal člověkem, abychom my se stali Bohem." Podobně C. Arianos or. I 38 n. Ps.-Augustinus, Sermo 128, I: Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Ps.-Dionysius vysvětluje zbožštění jako "největší zpodobnění a sjednocení s Bohem" (De eccl. hier. 1,3).

b) Vzhledem k způsobu účasti na božské přirozenosti je nutno se vystříhat dvou extrémů:

A) Nesmí být (účast) pojímána v panteistickém smyslu jako přeměna duchové substance v božství. Nekonečný odstup mezi Stvořitelem a tvorem zůstává. D 433, 510, 1225.

B) Nesmí být také pojímána jako pouze morální společenství s Bohem, které pozůstává v napodobování mravních dokonalostí Božích, analogicky "ďábelskému dětství" hříšníků (Jan 8,44).

C) Pozitivně představuje fyzické společenství člověka s Bohem. To pozůstává v akcidentálním spojení, které se uskutečňuje stvořeným Božím darem, který připodobňuje a spojuje duši s Bohem způsobem přesahujícím všechny síly tvorů. Člověk, který od přirozenosti podle svého těla je ztělesněním božské ideje, vestigium Dei, podle svého ducha jako věrný obraz božského Ducha je imago Dei, stává se posvěcující milostí similitudo Dei, tj. je vyzdvižen k vyššímu, nadpřirozenému stupni připodobnění s Bohem. Srv. Summa theologica III 2,10 ad 1: gratia, que est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine.

Nadpřirozené připodobnění Bohu je chápáno Ripaldou jako zpodobnění s Boží svatostí, Suarezem jako zpodobnění s Boží duchovostí. Jako tato je pro Boha principem božského života, božského sebepoznání a sebelásky, je posvěcující milost jakožto účast na téže Boží duchovosti principem božského života v omilostněném člověku.

c) Nadpřirozené připodobnění se Bohu, které bylo na zemi zakotveno v posvěcující milosti, je dokončeno na věčnosti v oblažujícím nazírání na Boha, tj. v účasti na božském sebepoznání a z toho vyplývající blaženosti. Milost a sláva se mají k sobě jako semeno a plod. Milost je počátkem slávy (gloria inchoata), sláva je dokončením milosti (gratia consummata). Srv. Summa theologica 2 II 24,3 ad 2: gratia et gloria ad idem genus referuntur, quia gratia nihil est aliud quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. Písmo sv. dokazuje podstatnou identitu milosti a slávy tím, že učí, že ospravedlněný již nosí v sobě věčný život. Srv. Jan 3,15; 3,36; 4,14; 6,54.

§ 20. Formální účinky posvěcující milosti

1. Posvěcení duše

Milost posvěcující posvěcuje duši. (De fide.)

Podle učení koncilu tridentského je ospravedlnění "posvěcením a obnovením vnitřního člověka" (sanctificatio et renovatio interioris hominis. D 799.) Sv. Pavel píše křesťanům v Korintu: "Byli jste obmyti, byli jste posvěceni, byli jste ospravedlněni ve jménu Pána našeho Ježíše Krista a v Duchu našeho Boha" (1 Kor 6,11). Označuje křesťany jako svaté (srv. začátky dopisů) a napomíná je: "Oblečte člověka nového, stvořeného podle Boha v pravé spravedlnosti a svatosti" (Ef 4,24).

Svatost uzavírá v sobě negativně oproštění od těžkého hříchu a pozitivně trvalé nadpřirozené spojení s Bohem.

2. Krása duše

Milost posvěcující propůjčuje duši nadpřirozenou krásu. (Sententia communis.)

Římský katechismus praví o posvěcující milosti: "Milost je ... současně jistý lesk a světlo, které shlazuje všechny skvrny našich duší a činí duše krásnějšími a skvělejšími" (II 2,49).

Otcové spatřují v nevěstě Velepísně symbol duše, vyzdobené milostí. Sv. Tomáš praví: Gratia divina pulchrificat sicut lux (In Ps. 25,8).

Jakožto účast na božské přirozenosti způsobuje milost posvěcující v duši věrný obraz nestvořené Boží krásy a přetváří ji podle obrazu Syna Božího (Řím 8,29; Gal 4,19), kterýžto (Syn Boží) je podle Žid 1,3 odrazem Boží velebnosti a věrným obrazem Boží podstaty.

3. Přátelství s Bohem

Milost posvěcující činí spravedlivého přítelem Božím. (De fide.)

Podle učení koncilu tridentského stává se člověk při ospravedlnění "z nespravedlivého spravedlivým a z nepřítele přítelem (Boha)": ex inimico amicus D 799, srv. D 803; amici Dei ac domestici facti. Ježíš praví k apoštolům: "Vy jste moji přátelé, činíte-li, co já přikazuji vám. Již vás nebudu nazývat služebníky, neboť služebník neví, co činí jeho pán. Přáteli jsem vás nazval, neboť jsem vám oznámil všechno, co jsem slyšel od svého Otce" (Jan 15,14 n.). Srv. Moudr 7,14; Ef 2,19; Řím 5,10.

Sv. Jan Zlatoústý praví o ospravedlňující víře: "Nalezl tě jako mrtvého, jako ztraceného, jako zajatého, jako nepřítele a učinil tě přítelem, svobodným, spravedlivým, spoludědicem" (In ep. ad Rom. hom. 14,6).

Přátelská láska je, jak sv. Tomáš poznamenává vzhledem k Aristotelovi (Ethica Nic. VIII 2-4) vzájemná blahosklonná láska, která se zakládá na něčem společném (Summa theologica 2 II 23,1). Podkladem přátelství s Bohem je od Boha propůjčená účast na božské přirozenosti (consortium divinae naturae). Teologická ctnost lásky, nerozlučně spjatá se stavem milosti, uschopňuje spravedlivého, aby opětoval blahosklonnou lásku Boží svou vzájemnou láskou.

4. Boží dětství

Milost posvěcující činí spravedlivého dítětem Božím a propůjčuje mu právo na nebeské dědictví. (De fide.)

Podle učení koncilu tridentského je opravedlnění "přesazení do stavu milosti a přijetí k Božímu dětství": translatio ... in statum gratiae et adoptionis filiorum Dei (D 796). Spravedlivý je "dědicem kýženého věčného života": "heres secundum spem vitae aeternae" (Tit 3,7; D 799). Písmo sv. představuje stav ospravedlnění jako dětský poměr člověka vůči Bohu. Řím 8,15: "Nepřijali jste ducha poroby, abyste se zase strachovali, ale přijali jste ducha synovství, v němž voláme: "Abba, Otče!" Ano, i Duch vydává svědectví s naším duchem, že jsme dítky Boží. Jsme-li však dítky, jsme i dědici: dědici Boží a spoludědici Kristovi." Srv. Gal 4,5 n.; Jan 1,12 n.; 1 Jan 3,1.2.9.

Adopce je dobrovolné přijetí cizí osoby za syna a dědice (personae externae in filium et heredem gratuita assumptio). Zatímco lidská adopce předpokládá stejnou přirozenost mezi adoptujícím a adoptovaným a dává vzniknout pouze morálně

právnímu poměru mezi oběma, dochází v božské adopci ke sdělení nadpřirozeného zbožštěného života, k analogickému plození (Jan 1,13; 3,3 n.), které umožňuje fyzické společenství adoptivního dítěte s Bohem. Vzorem Božského adoptivního dětství je přirozené Boží synovství Kristovo, spočívající na věčném plození. Řím 8,29: "...aby On (Kristus) byl prvorozený mezi mnohými bratřími." Srv. Summa theologica III 23,1.

5. Přebývání Ducha svatého

Milost posvěcující činí spravedlivého chrámem Ducha svatého. (Sententia certa.)

Duch sv. přebývá v duši spravedlivého nejen prostřednictvím stvořených darů milosti, které uděluje, nýbrž svou nestvořenou Božskou podstatou (inhabitatio substantialis sine personalis). Srv. D 898, 1015. Písmo sv. zaručuje skutečnost osobního přebývání Ducha svatého. 1 Kor 3,16: "Nevíte, že jste chrámem Božím a že Duch svatý přebývá ve vás?" Srv. Řím 5,5; 11; 1 Kor 6,19.

Otcové dosvědčují jasné učení Písma. Srv. Ireneus, Adv. haer. V 6,1 n. Proti Macedoniánům dokazují z osobního přebývání Ducha sv. v ospravedlněném člověku božství třetí božské osoby. Srv. Athanasius, Ep. ad Serap. 1,24.

Osobní přebývání Ducha sv. nepůsobí substanciální, nýbrž pouze akcidentální spojení Ducha sv. s duší spravedlivého. Protože toto přebývání Ducha sv. je působením Božím navenek, avšak úkony Boží navenek jsou společné třem božským osobám, spadá tedy přebývání Ducha sv. s přebýváním tří božských osob věcně v jedno. To se přivlastňuje (appropriatur) jako projev Boží lásky Duchu svatému, jakožto osobní lásce Otce a Syna. Písmo sv. také připisuje přebývání Otci a Synu. Jan 14,23: "Miluje-li mne kdo, bude zachovávat mé slovo a můj Otec ho bude milovat, a přijdeme k němu a učiníme si u něho příbytek." 2 Kor 6,16: "Vy jste chrámem Boha živého."

Někteří teologové (Petavius, Passaglia, Hurter, Scheeben, Schell) předpokládají pod vlivem řecké patristiky vedle přebývání celé Trojice ještě zvláštní, nepřivlastněné přebývání Ducha svatého (inhabitatio non appropriata), které je rozdílné od prvního přebývání a přísluší výhradně třetí osobě. Tento názor lze však stěží sloučit s učením o jednotě Božského působení navenek.

§ 21. Co doprovází milost posvěcující

S milostí posvěcující jsou spojeny nadpřirozené dary, které jsou sice od ní reálně rozdílné, ale těsně s ní souvisí. Římský katechismus je nazývá "doprovod" milosti posvěcující: "K posvěcující milosti se připojuje nejvznešenější doprovod všech ctností (nobilissimus omnium virtutum comitatus), který současně s milostí je Bohem vlit do duše" (II 2,50).

1. Teologické ctnosti

S posvěcující milostí jsou vlity tři božské neboli teologické ctnosti víry, naděje a lásky. (De fide.)

Koncil tridentský učí: "Při ospravedlnění obdrží člověk s odpuštěním hříchů toto vše současně skrze Ježíše Krista, na něhož je naroubován: víru, naději a lásku" (D

800). Uvedené ctnosti se propůjčují duši jako habitus, tj. jako sklon (vloha); nikoliv jako úkon (akt). Výraz "vlíti" (infundere) označuje sdělení habitu. Pokud se týče lásky, prohlašuje koncil výslovně, že je vlita skrze Ducha sv. do srdcí lidských a na nich lpí, tj. zůstává v nich jako stav. D 821: quae (sc. caritas) in sordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat.

Prohlášení koncilu se opírá především o Řím 5,5: "Láska Boží je vylita v našich srdcích skrze Ducha svatého, který nám byl dán." Srv. 1 Kor 13,8: "Láska nikdy nepřestává." Jako láska, tak také víra a naděje jsou trvalou příslušností v ospravedlněném. 1 Kor 13,13: "Nyní však zůstávají víra, naděje a láska."

Sv. Jan Zlatoústý praví v souvislosti s účinky křtu: "Máš víru, naději a lásku, které zůstávají. Ty hledej; (neboť) jsou větší než znamení (zázraky). Nic se nevyrovná lásce" (In Actus Apost. hom. 40,2).

I když vlitá ctnost lásky není s posvěcující milostí věcně identická, jak učí skotisté, jsou přece obě spolu nerozlučně spojeny. Habitus lásky je vléván současně s milostí a bez ní je také ztracen. Srv. D 1031 n. Habitus víry a naděje jsou odlučitelné od milosti. Neztrácejí se těžkým hříchem jako milost a láska, nýbrž pouze hříchy zamířenými proti jejich přirozenosti, tedy víra (se ztrácí) nevěrou, naděje nevěrou a zoufalstvím. Srv. D 808, 838. Pro jejich odlučitelnost od milosti a lásky předpokládají mnozí teologové (např. Suarez), že při dostatečné dispozici jsou vlévány již před ospravedlněním jakožto virtutes informes. Tento názor neodporuje učení koncilu tridentského (D 800: simul infusa), protože má na mysli pouze fides formata a spes formata.

2. Morální ctnosti

S milostí posvěcující se vlévají také morální ctnosti. (Sententia communis.)

Koncil ve Vienne (1311-12) mluví všeobecně, aniž se omezuje na teologické ctnosti, o vlití ctností a informující milosti jako habitu: virtutes ac informans gratia infunduntur quoad habitum (D 383). Římský katechismus (II 2,50) mluví o "nejvznešenějším doprovodu všech ctností".

Z Písma sv. nelze určitě dokázat vlití morálních ctností; je pouze naznačeno v Moudr 8,7 (4 kardinální ctnosti jsou věnem božské Moudrosti), Ez 11,19 n. (život podle předpisu Páně je plodem nového "srdce") a zvláště 2 Petr 1,4 n., kde mimo účasti na Božské přirozenosti je jmenována celá řada jiných darů (víra, činorodost, poznání, střídmost, trpělivost, zbožnost, bratrská láska, láska k Bohu). Sv. Augustin praví o čtyřech kardinálních ctnostech, k nimž lze připojit všechny mravní ctnosti: "Tyto ctnosti jsou nám dány nyní v slzavém údolí Boží milostí" (Enarr. in Ps. 63,11). Sv. Augustinus, In ep. I Joan. tr. 8,1. Srv. Summa theologica 1 II 63,3.

3. Dary Ducha svatého

S milostí posvěcující se vlévají také dary Ducha svatého. (Sententia communis.)

Biblickým podkladem je Iz 11,2 n., kde se líčí vybavení ducha budoucího Mesiáše: "Spočine na něm Jahvův duch, duch rozumu a moudrosti, duch rady a síly, duch poznání a bázně Jahvovy. A v bázni Jahvově má své zalíbení." Ve Vulgátě se praví: "Duch poznání a zbožnosti (scientiae et pietatis) a naplní ho duch bázně Páně." Hebrejský text vypočítává mimo ducha Jahvova šest darů, Septuaginta a Vulgáta

vypočítávají sedm darů, protože různě vykládají "bázeň Jahvovu" v 2. a 3. verši. Číslo sedm, uváděné v Septuagintě není podstatné. Liturgie, Otcové (např. Ambrosius, De sacramentis III 2,8; De mysteriis 7,42) a teologové vyvozovali z tohoto místa, že tyto dary se udělují všem spravedlivým, protože jsou utvářeni podle Kristova obrazu (Řím 8,29). Srv. obřad biřmování a hymny používané v liturgii "Veni sancte Spiritus" a "Veni Creator Spiritus" a encykliku Lva XIII. o svatém Duchu "Divinum illud" (1897). O podstatě darů Ducha sv. a jejich poměru k vlitým ctnostem není jistota. Podle dnes téměř všeobecně přijatého učení sv. Tomáše jsou dary Ducha sv. nadpřirozené, trvalé vlohy reálně odlišné od vlitých ctností, jimiž je člověk uveden do stavu, aby lehce a radostně následoval vnuknutí Ducha svatého: dona sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc, quod prompte sequatur instinctum Spiritus Sancti (Summa theologica 1 II 68,4).

Dary Ducha sv. se vztahují částečně na poznávací schopnost (moudrost, rozum, umění, rada), částečně na schopnost snaživou (síla, zbožnost, bázeň Páně). Rozlišují se od vlitých milostí tím, že hybným principem ctností jsou nadpřirozeně vybavené duševní potence, hybným principem darů je však bezprostředně Duch svatý. Zatímco ctnosti uschopňují k obyčejným úkonům křesťanského ctnostného života, dávají dary Ducha svatého schopnost k mimořádným a heroickým úkonům. Od charismat se odlišují dary tím, že jsou propůjčeny ke spáse příjemce a při ospravedlnění jsou vlévány vždy. Srv. Summa theologica 1 II 68,1-8.

§ 22. Vlastnosti stavu milosti

1. Nejistota

Bez zvláštního božského zjevení nemůže nikdo s jistotou vědět, zda je ve stavu milosti. (De fide.)

Proti učení reformátorů, že ospravedlněný má jistotu o dosaženém ospravedlnění, které vylučuje každou pochybnost, vyhlásil koncil tridentský: "Uváží-li někdo svou vlastní slabost a svou neúplnou dispozici, může se vzhledem k svému stavu milosti strachovat a obávat, protože nikdo nemůže vědět s jistotou víry, do které se nemůže vloudit žádný omyl, že dosáhl milosti Boží." D 802.

Písmo sv. dosvědčuje nejistotu stavu milosti: 1 Kor 4,4: "Nejsem si sice ničeho vědom, ale tím nejsem ospravedlněn." Fil 2,12: "Pracujte ... s bázní a třesením na své spáse!" Srv. 1 Kor 9,27.

Důvod nejistoty stavu milosti spočívá v tom, že bez zvláštního zjevení nikdo nemůže s jistotou vědět, zda splnil všechny podmínky, které jsou potřebné k dosažení ospravedlnění. Nemožnost jistoty však nijak nevylučuje vysokou morální jistotu, která se opírá o svědectví svědomí. Srv. Summa theologica 1 II 112,5.

2. Nerovnost

Míra přijaté milosti ospravedlňující není u všech spravedlivých stejná. (De fide.)

Přijatá milost může být rozmnožena dobrými skutky. (De fide.)

Protože reformátoři přesunuli ospravedlnění po stránce pozitivní do vnějšího započítání Kristovy spravedlnosti, museli z toho vyvozovat, že ospravedlnění je u všech spravedlivých stejné. Naproti tomu koncil tridentský vyhlásil, že míra přijaté milosti ospravedlňující je u jednotlivých spravedlivých rozdílná, odpovídající míře svobodného udělení Božího a vlastní přípravy a spolupůsobení příjemce. D 799.

Ohledně rozmnožení stavu milosti vyhlašuje koncil tridentský proti reformátorům, kteří nechali platit dobré skutky pouze jako plody dosaženého ospravedlnění, že přijatá spravedlnost se rozmnožuje dobrými skutky: Si quis dixerit, iustitiam acceptam non conservari atque etiam non augeri coram Deo per bona opera, anathema sit. D 834. Srv. D 803, 842. Nerovnost dobrých skutků podmiňuje u jednotlivých spravedlivých rozdílný růst stavu milosti.

Podle učení Písma sv. je míra jednotlivých propůjčených milostí rozdílná. Ef 4,7: "Každému z nás byla dána milost v té míře, jak ji udělil Kristus." 1 Kor 12,11: "On (tj. Duch) rozděluje jednomu každému podle své vůle." Písmo sv. dosvědčuje také vzrůst milosti: 2 Petr 3,18: "Rosťte však v milosti!" Zj 22,11: "Kdo je spravedlivý, ať jedná spravedlivě ještě, kdo je svatý, posvěť se ještě!"

Již sv. Jeroným potíral blud Joviniánův, který pod vlivem stoické nauky o rovnosti všech ctností přiřkl všem spravedlivým stejný stupeň blaženosti (Adv. Jer. II 23). Sv. Augustin učí: "Svatí jsou oděni spravedlností, jeden více, druhý méně." (Ep. 167,3,13)

Vnitřní důvod možnosti rozdílné míry milosti spočívá ve zvláštnosti milosti jakožto fyzické kvalitě. Jako taková připouští více nebo méně. Srv. Summa theologica 1 II 112,4.

3. Možnost ztráty

a) Ztráta milosti

Milost ospravedlňující je možno ztratit, ke ztrátě dochází každým těžkým hříchem. (De fide.)

Proti nauce Kalvínově o absolutní neztratitelnosti stavu milosti a proti nauce Lutherově, podle níž se spravedlnost ztrácí pouze hříchem nevěry, tj. pozbytím fiduciální víry, prohlásil koncil tridentský, že stav milosti se ztrácí nejen nevěrou, nýbrž také každým jiným těžkým hříchem. D 808. Srv. 833,837. Lehký hřích neruší ani nezmenšuje stav milosti. D 804.

Písmo sv. učí slovem a příkladem (padlí andělé, prarodiče, Jidáš, Petr) o ztratitelnosti milosti ospravedlňující. Srv. Ez 18,24; 33,12; Mt 26,41: "Bděte a modlete se, abyste neupadli do pokušení!" 1 Kor 10,12: "Kdo se domnívá, že stojí, hleď, aby nepadl!" Sv. Pavel vypočítává v 1 Kor 6,9 n. vedle nevěry četné jiné hříchy, které vylučují z Božího království a mají za následek ztrátu milosti ospravedlňující.

Již sv. Jeroným obhajoval ztratitelnost milosti proti Joviniánovi, který se pokoušel odůvodnit její neztratitelnost podle 1 Jan 3,9 (Adv. Jov. II 1-4). Starokřesťanská kajícnická praxe vyzdvihuje přesvědčení, že stav milosti se ztrácí každým těžkým hříchem.

Spekulativně lze odůvodnit dogma o ztratitelnosti stavu milosti jednak z lidské svobody, která poskytuje možnost hřešit, jednak z podstaty těžkého hříchu, který

jakožto odvrácení se od Boha a přiklonění se k tvorům je v příkrém protikladu k milosti, jakožto nadpřirozenému společenství s Bohem.

b) Ztráta vlitých ctností a darů Ducha sv.

S posvěcující milostí se ztrácí vždy také teologická ctnost lásky. Caritas a těžký hřích se vzájemně vylučují. Opačná nauka Baiova byla zavržena. D 1031 n.

Teologická ctnost víry se vždy neztrácí se stavem milosti, jak výslovně definoval koncil tridentský. Pozůstalá víra je pravou vírou, i když ne živou vírou (D 838). Ctnost víry se ztrácí hříchem nevěry, namířeným proti podstatě víry.

Teologická ctnost naděje může existovat bez lásky (srv. D 1407), nikoliv však bez víry. Ztrácí se hříchem nevěry a zoufalství, namířeným proti podstatě naděje.

Mravní ctnosti a dary Ducha sv. se podle všeobecného učení teologů ztrácejí spolu s milostí a láskou.

III. kapitola

O ZÁSLUZE (DE MERITO)

§ 23. Skutečnost zásluhy

1. Bludné učení

Reformátoři popírali skutečnost nadpřirozené zásluhy. Zatímco Luther zpočátku učil, že všechny skutky spravedlivého jsou o sobě hříšné pro pozůstalý hřích (srv. D 771: In omni opere bono iustus peccat), později přiznal, že spravedlivý s pomocí přijatého Ducha sv. může a musí konat dobré skutky (srv. Conf. Aug. Art, 20: docent nostri, quod necesse sit bona opera facere), avšak popíral, že by tyto skutky měly záslužnou cenu. Podle Kalvína (Inst. III 12,4) jsou všechny skutky lidí před Bohem "nečistotou a špínou" (inquinamenta et sordes). V katolickém učení o zásluze spatřuje protestantismus neprávem snižování milosti a zásluh Kristových (srv. D 843), podporování vnější skutkové svatosti, ohavnou touhu po odměně a farizejské samoospravedlňování.

2. Učení církve

Spravedlivý získává dobrými skutky vpravdě nárok na nadpřirozenou odměnu ze strany Boha. (De fide.)

2. koncil oranžský vyhlásil s Prosperem z Aquitanie a sv. Augustinem: "Dobrým skutkům patří (debetur) odměna, když se stávají. Avšak Boží milost, která je nezasloužená (non debetur), předchází, aby se staly" (D 191). Koncil tridentský učí, že věčný život je pro ospravedlněné zároveň od Boha zaslíbeným darem milosti a odměnou za jejich dobré skutky a zásluhy (D 809). Protože Boží milost je předpokladem a podkladem nadpřirozeně dobrých skutků, jimiž se zasluhuje věčný život, jsou dobré skutky zároveň Božím darem a zásluhou člověka: cuius (sc. Dei)

tanta est ergo omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona. D 810; srv. 141. Koncil zdůrazňuje, že jde o "pravou" zásluhu (vere mereri; D 842), tj. o meritum de condigno. Srv. D 835 n.

3. Odůvodnění z pramenů víry

Podle Písma sv. je věčná blaženost odměnou (merces, remuneratio, retributio, bravium) pro dobré skutky na tomto světě. Odměna a zásluha jsou však korelativní pojmy. Ježíš slibuje těm, kteří jsou kvůli němu ponižováni a pronásledováni, hojnou odměnu v nebesích: "Radujte se a plesejte, neboť vaše odplata je hojná v nebesích" (Mt 5,12). Soudce světa odůvodňuje rozsudek nad spravedlivými poukazem na jejich dobré skutky: "Pojďte, požehnaní Otce mého, vládněte královstvím, připraveným pro vás od ustanovení světa! Neboť jsem lačněl, a dali jste mi jíst; žíznil jsem, a dali jste mi pít" (Mt 25,34 n.).

Motiv odměny se znovu vrací v Ježíšových řečech. Srv. Mt 19,29; 25,21; Lk 6,38. Sv. Pavel, který tolik zdůrazňuje milost, na druhé straně vyzdvihuje milostí působené dobré skutky tím, že učí, že se odměna řídí podle skutků: " ... odplatí každému podle jeho skutků" (Řím 2,6) "... každý (z nich) dostane odplatu sobě příslušnou podle své námahy" (1 Kor 3,8). Srv. Kol 3,24; Žid 10,35; 11,6. Když věčnou odměnu označuje jako "... korunu spravedlnosti, kterou dá v onen den Pán, spravedlivý soudce" (2 Tim 4,8), tedy tím dokazuje, že dobré skutky spravedlivého zakládají právní nárok (meritum de condigno) na odměnu u Boha. Srv. Žid 6,10; Zj 22,12.

Tradice dokazuje záslužnost dobrých skutků od dob apoštolských Otců. Sv. Ignác z Antiochie píše sv. Polykarpovi: "Kde je větší námaha, je bohatší zisk" (1,3). "Kéž se zalíbíte vašemu vojevůdci, od něhož jste přijali také odměnu! Vašimi vklady buďtež dobré skutky, abyste vaši pohledávku vhodně přijali" (6,2). Srv. Justin, Apol. I 43. Tertullian zavedl pojem meritum, aniž by tím věcně měnil něco na dochovaném učení. Sv. Augustin vyzdvihl silněji než dřívější Otcové v boji proti pelagianismu podíl milosti na uskutečnění dobrých skutků, avšak stále učil o záslužnosti s milostí vykonaných dobrých skutků spravedlivého. Ep. 194,5,19: "Jaká je to zásluha člověka před milostí, jíž může dosáhnout milosti, protože každou z našich dobrých zásluh působí v nás jenom milost a protože Bůh, když naše zásluhy korunuje, nekorunuje nic jiného než své dary?"

Přirozený rozum nemůže dokázat skutečnost nadpřirozené zásluhy, protože tato spočívá ve svobodném božském zaslíbení odměny. Může však prokázat ze všeobecného souhlasu lidského vědomí přiměřenost nadpřirozené odměny pro svobodně působené nadpřirozeně dobré skutky. Srv. Summa theologica 1 II 114,1.

§ 24. Podmínky zásluhy

1. Ze strany záslužného skutku

Záslužný skutek musí být:

a) Mravně dobrý, tj. podle předmětu, úmyslu a okolností odpovídající mravnímu zákonu. Srv. Ef 6,8: "Neboť víte, že každý, ať je otrok nebo Pán, dostane odplatu od Pána za všechno dobré, co učiní." Bůh absolutně dobrý může odměnit pouze dobro.

b) Svobodný jak od vnějšího, tak také od vnitřního nátlaku. Innocenc X. zavrhl jansenistickou nauku, že v řádu padlé přirozenosti svoboda od vnějšího nátlaku k

zásluze a nezásluze je dostatečná, jakožto heretickou. D 1094. Srv. Sir 31,10; Mt 19,17: "Chceš-li však vejít do života, zachovávej přikázání!" Mt 19,21; 1 Kor 9,17. Sv. Jeroným praví: "Kde je nutnost, tam není žádná odměna" (ubi necessitas est, nec corona est; Adv. Jov. II 3). Podle svědectví všeobecného lidského vědomí zasluhuje pouze svobodné jednání odměnu, případně trest.

c) Nadpřirozený, tj. vzbuzený a provázený aktuální milostí a vycházející z nadpřirozené pohnutky. Také ospravedlněný potřebuje k vykonání spasitelných skutků aktuální milost. Nadpřirozený motiv je nutný, protože jednající je obdařen rozumem a svobodou, a proto své jednání musí také podřídit nadpřirozenému cíli. Ježíš slibuje odměnu za skutky, které jsou konány pro něho. Mk 9,40: "Vždyť každý, kdo vám podá ve jménu mém číši vody k pití, protože jste Kristovi, vpravdě pravím vám, že neztratí svou odměnu." Srv. Mt 10,42; 19,29; Lk 9,48. Sv. Pavel napomíná, abychom všechno konali ve jménu Pána Ježíše, nebo ke cti Boha. Kol 3,17: "A cokoli mluvíte nebo činíte, vše čiňte ve jménu Pána Ježíše, děkujíce Bohu Otci skrze něho!" 1 Kor 10,31: "Ať tedy jíte nebo pijete nebo cokoliv jiného činíte, čiňte všechno ke slávě Boží!"

Pokud se týče bližší povahy nadpřirozené pohnutky, je podle učení sv. Tomáše a většiny teologů k záslužnosti dobrého jednání potřebná dokonalá láska k Bohu (caritas). Biblickým podkladem je apoštolské učení, že všechny dobré skutky bez lásky nic neprospívají (1 Kor 13,2-3) a že Bůh slíbil korunu věčného života těm, kteří ho milují (Jak 1,12; 1 Kor 2,9). Boží láska nepotřebuje však v protikladu k učení některých teologů (D. Baňez) být aktuálně vzbuzena ke každému jednotlivému jednání, nýbrž postačí virtuální vliv předcházejícího aktu caritatis, v němž spravedlivý odevzdává Bohu sebe a svá jednání. Láska uchopí a pronikne (informuje) celé mravně dobré jednání člověka a podřídí je nadpřirozenému konečnému cíli, pokud trvá habituálně dále jako smýšlení lásky. Sv. Tomáš výslovně učí, že každé jednání spravedlivého, oproštěné od mravního nepořádku, je záslužné, i když (spravedlivý) nemyslí aktuálně na Boha (De malo 2,5 ob. 11). Stupeň lásky určuje míru zásluh. Proto se doporučuje častěji vzbuzovat lásku (tzv. dobrý úmysl).

2. Ze strany zasluhujícího člověka

Zasluhující musí být:

a) Ve stavu pozemského putování (in statu viae), protože podle pozitivního ustanovení Božího možnost zásluhy je omezena na dobu pozemského života. Srv. Jan 9,4: "... přichází noc, kdy nikdo nemůže pracovat." Gal 6,10: "Nuže, pokud máme čas, prokazujme dobro všem, především souvěrcům!" Podle 2 Kor 5,10 se řídí odměna podle toho, co jsme učinili "tělem", tj. v pozemském životě. Srv. Mt 25,34 n.; Lk 16,26. Otcové popírají proti Origenovi možnost v posmrtném životě se obrátit a získat zásluhy. Fulgentius praví: "Čas k získání věčného života dal Bůh lidem pouze v tomto životě" (De fide ad Petrum 3,36).

b) Ve stavu milosti (in statu gratiae), pokud jde o vlastní zásluhu (meritum de condigno). Ustanovení tridentského koncilu o zásluze se vztahují výhradně na ospravedlněného. D 836,842. Odporující nauka Baiova byla zavržena. D 1013 n. Ježíš vyžaduje trvalé spojení s ním jako první podmínku k přinášení nadpřirozených plodů: "Jako ratolest nemůže nést ovoce sama ze sebe, nezůstane-li ve kmeni, tak ani vy, nezůstanete-li ve mně" (Jan 15,4). Sv. Pavel vyžaduje pro záslužné jednání se stavem milosti nerozlučně spojenou lásku (caritas). 1 Kor 13,2 n. Sv. Augustin učí, že pouze

"z víry ospravedlněný může správně žít a dobře jednat" a zasloužit si tím věčně blažený život (Ad Simplicianum I 2,21).

Spekulativně lze nutnost stavu milosti odůvodnit z toho, že mezi úkonem zasluhujícího a odměňujícího je jenom tehdy podstatná rovnocennost, je-li zasluhující vyzdvižen habituální milostí do stavu Božího přátelství a Božího dětství.

3. Ze strany odměňujícího Boha

Zásluha je závislá od svobodného rozhodnutí (ustanovení) Boha odměnit věčnou blažeností dobré skutky, vykonané pomocí jeho milosti. Kvůli nekonečnému odstupu mezi tvůrcem a tvorem nemůže člověk sám od sebe činit Boha svým dlužníkem, jestliže Bůh sám svým svobodným rozhodnutím se jím neučiní. Že Bůh učinil takové rozhodnutí, vysvítá ze zaslíbení věčné odměny. Srv. Mt 5,3 n. (osmero blahoslavenství); 19,29 (stonásobná odměna); 25,34 n. (rozsudek soudce světa). Sv. Pavel mluví o "naději na život věčný, který přislíbil Bůh, jenž neklame, před věčnými časy" (Tit 1,2). Srv. 1 Tim 4,8; Jak 1,12. Sv. Augustin praví: "Pán učinil sám sebe dlužníkem, nikoliv kvůli nějakému příjmu, nýbrž slibem. Nelze mu říci: 'Dej zpět, co jsi přijal', nýbrž pouze: 'Dej, co jsi slíbil'" (Enarr in Ps. 83,16). Summa theologica 1 II 114, 1 ad 3.

Podle skotistického a nominalistického názoru spočívá důvod záslužnosti dobrých skutků výhradně ve svobodné akceptaci Boží, takže Bůh by mohl také přirozeně dobré skutky akceptovat jako zásluhy a odměnit věčným životem. Podle lépe odůvodněného tomistického názoru spočívá důvod záslužnosti současně ve vnitřní ceně dobrých skutků, vykonaných ve stavu milosti, neboť stav milosti způsobuje vnitřní rovnocennost mezi dobrým jednáním a věčnou odměnou, což se vyžaduje k pojmu meritum de condigno.

Podmínky pro meritum de congruo jsou s výjimkou stavu milosti a božského přislíbení odměny tytéž jako pro meritum de condigno.

§ 25. Předmět zásluhy

1. Předmět meriti de condigno

Ospravedlněný si zasluhuje svými dobrými skutky rozmnožení posvěcující milosti, věčný život a rozmnožení nebeské slávy. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil: Si quis dixerit, iustificatum bonis operibus ... non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae (si tamen in gratia decesserit) consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit. D 842.

Podle tohoto prohlášení se rozlišují tři předměty pravé a vlastní zásluhy:

a) <u>Rozmnožení posvěcující milosti</u>

Protože milost je prvním stupněm slávy, avšak sláva se řídí podle dobrých skutků, musí tedy s dobrými skutky přibývat také míra milosti. Jako sláva je předmětem zásluhy, tak také rozmnožení milosti. Srv. D 803, 834.

Podle učení sv. Tomáše se nerozmnožuje posvěcující milost vždy okamžitě po vykonání dobrého skutku, nýbrž je-li duše přiměřeně disponována. Summa theologica 1 II 114,8 ad 3.

b) Věčný život, přesněji řečeno nárok na věčný život, a je-li kdo v okamžiku smrti ve stavu milosti, skutečné dosažení věčného života.

Podle učení Písma sv. je věčný život odměnou za dobré skutky, vykonané v tomto životě. Srv. Mt 19,29; 25,46; Řím 2,6 n.; Jak 1,12.

Ztráta ospravedlňující milosti těžkým hříchem má za následek ztrátu všech dřívějších zásluh. Dobré skutky jsou do určité míry umrtveny (opera mortificata). Ožívají však znovu podle všeobecného učení teologů dosažením ospravedlňující milosti (opera vivificata).

c) Rozmnožení nebeské slávy

Protože míra nebeské slávy podle prohlášení všeobecného koncilu florentského u jednotlivých blažených je nestejná podle rozdílnosti jejich zásluh (D 693: pro meritorum tamen diversitate), má také růst zásluh za následek rozmnožení slávy. Sv. Pavel dosvědčuje: "Kdo skoupě rozsévá, skoupě bude také žnout, kdo však bohatě rozsévá, bohatě bude také žnout" (2 Kor 9,6). Srv. Mt 16,27; Řím 2,6; 1 Kor 3,8; Zj 22,12.

Tertullián poznamenává: "K čemu je u Otce mnoho příbytků (Jan 14,2), ne-li pro mnohotvárnost zásluh?" (Scorp. 6.) Nauka Joviniánova o rovnosti nebeské slávy pro všechny blažené byla zamítnuta sv. Jeronýmem (Adv. Jov. II 32-34).

2. Předmět meriti de congruo

Církevní rozhodnutí nejsou. Protože pojem meritum de congruo není jednoznačný, pokud jím odůvodněný nárok může být větší nebo menší, rozcházejí se také mínění teologů.

a) Meritum de congruo hříšníka

Těžký hříšník si může de congruo zasloužit svým svobodným spolupůsobením s aktuální milostí další aktuální milosti k přípravě na ospravedlnění a konečně samotnou milost ospravedlňující. (Sententia probabilis.) Srv. Ž 50,19: "Srdcem zkroušeným a pokorným, Bože, nepohrdáš."

Sv. Augustin praví o celníkovi (Lk 18,9-14), že "na základě zásluhy věřící pokory" (merito fidelis humilitatis) odešel ospravedlněn (Ep. 194,3,9).

b) Meritum de congruo ospravedlněného

A) **Ospravedlněný si může zasloužit milost konečné vytrvalosti de congruo (fallibili), neboť je vhodné, aby Bůh propůjčil spravedlivému, který věrně spolupůsobí s milostí, aktuální milosti, potřebné k vytrvání ve stavu milosti.** (Sententia probabilis.)

Dobrými skutky odůvodněný nárok spravedlivého na milost vytrvání je však nepatrný a proto je úspěch nejistý. Jistější je úspěch pokorné a vytrvalé modlitby. Srv. Mt 7,7: "Proste a bude vám dáno." Jan 16,23: "Budete-li o cokoli prosit Otce ve jménu mém, dá vám." Augustinus, De dono perseverantiae 6,10.

B) **Ospravedlněný si může de congruo (fallibili) zasloužit po budoucím pádu do hříchu znovudosažení milosti ospravedlňující, neboť je vhodné, aby Bůh hříšníkovi, který předtím ve stavu milosti učinil mnoho dobrého, z milosrdenství opět daroval milost.** (Sententia probabilis.)

Učí-li sv. Tomáš (Summa theologica 1 II 114,7), že si nelze zasloužit obnovu po pádu do hříchu ani merito condigni, ani merito congrui, chápe pojem meritum congrui v užším smyslu. Ve výkladu listu k Židům (cap. 6 lect. 3) chápe pojem v širším smyslu a připouští možnost meritum congrui.

C) **Ospravedlněný může pro jiné zasloužit de congruo, co může pro sebe samotného zasloužit a nadto také první aktuální milost.** (Sententia probabilis.)

Možnost pro jiné zasloužit je založena na Božím přátelství spravedlivého a na společenství svatých. Účinnější než zásluha je modlitba za jiné. Srv. Jak 5,16: "... modlete se za sebe navzájem, abyste dosáhli spásy, neboť mnoho zmůže usilovná modlitba spravedlivého." (Srv. 1 Tim 2,1-4).

De condigno může pouze Kristus jako hlava církve a původce spásy (Žid 2,10) za jiné zasloužit. Srv. Summa theol. 1 II 114,6.

D) **Časná dobra jsou jenom potud předmětem nadpřirozené zásluhy, pokud jsou prostředkem k dosažení věčné spásy.** (Sententia probabilis.) Srv. Summa theologica 1 II 114,10.

O B S A H

O MILOSTI V ŠEOBECNĚ 3
§ 1. Subjektivní vykoupení všeobecně 3
§ 2. Pojem milosti 3
§ 3. Rozdělení milosti 4
§ 4. Hlavní bludy, týkající se učení o milosti 5

I. kapitola: AKTUÁLNÍ MILOST 7
§ 5. Osvěcující a posilující milost 7
§ 6. Předcházející a doprovázející milost 9
§ 7. Kontroverze o podstatě aktuální milosti 10
1. část: Nutnost aktuální milosti 10
§ 8. Nutnost milosti k úkonům nadpřirozeného řádu 10
§ 9. Schopnosti lidské přirozenosti bez milosti a její hranice 14
2. část: Rozdílení aktuální milosti 17
§ 10. Boží svoboda v rozdílení milosti čili gratuita milosti 17
§ 11. Univerzalita milosti 19
§ 12. Tajemství predestinace 22
§ 13. Tajemství reprobace 25
3. část: Poměr milosti a svobody 26
§ 14. Učení církve o milosti a svobodě vůči bludu 26
§ 15. Teologická spekulace o poměru milosti a svobody 28

II. kapitola: HABITUÁLNÍ (POSVĚCUJÍCÍ) MILOST 30
1. část: Proces ospravedlnění 30
§ 16. Pojem ospravedlnění 30
§ 17. Příčiny ospravedlnění 31
§ 18. Příprava na ospravedlnění 32
2. část: Stav ospravedlnění 34
§ 19. Podstata milosti posvěcující 34
§ 20. Formální účinky posvěcující milosti 36
§ 21. Co doprovází milost posvěcující 38
§ 22. Vlastnosti stavu milosti 40

III. kapitola: O ZÁSLUZE (DE MERITO) 42
§ 23. Skutečnost zásluhy 42
§ 24. Podmínky zásluhy 43
§ 25. Předmět zásluhy 45

DOGMATIKA V. díl

DE GRATIA (O milosti)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
jako svou 167. publikaci.

Druhé opravené vydání.

Olomouc 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

V. díl

DE GRATIA

O milosti

OLOMOUC 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VI. díl

DE SACRAMENTIS

O svátostech

I.

1994

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

I. ODDÍL
O SVÁTOSTECH V ŠEOBECNĚ

I. kapitola
POVAHA SVÁTOSTÍ

§ 1. Pojem svátosti

1. Slovní výklad

"Sacramentum" znamená etymologicky tolik jako posvěcující nebo svatá věc (res sacrans, res sacra). V římské profánní literatuře se tak nazývá přísaha na prapor nebo přísaha vůbec. V římské právní terminologii znamená sacramentum zástavu sporných stran, zanechanou v chrámě.

Ve Vulgátě je sacramentum reprodukcí řeckého mysterion. To znamená něco skrytého, tajuplného (srv. Tob 12,7; Dn 2,18; 4,6), v oblasti náboženské pak božská tajemství (Mdr 2,22; 6,24). Zvláště tajemství vykoupení Ježíšem Kristem (Ef 1,9; Kol 1,26 n.). Další významy: znamení, symbol, typ posvátného tajemství (Ef 5,32: "Manželství jako symbol tajemného spojení Krista s církví; Zj 1,20; 17,7).

Otcové označují slovem sacramentum jednak celé křesťanské náboženství, jednak také jednotlivé nauky a kultové úkony křesťanské. Tertulián užívá slova sacramentum o uspořádání Boží spásy (sacramentum oikonomiae); o spáse prostřednictvím Mesiáše, předobrazené ve Starém zákoně; o obsahu víry, pokud se vztahuje na uskutečnění božského úradku spásy (Judaicum sacramentum - Christianum sacramentum); o jednotlivých kultovních obřadech - (křest a eucharistie - sacramentum aquae, sacramentum eucharistiae, sacramentum panis et calicis).

Sv. Augustin vycházeje z pojmu znamení dává tyto významy: sacramentum, id est sacrum signum (De civ. Dei X,5; scholastika užívá výrazu signum rei sacrae). Z textů svatého Augustina byly odvozeny další definice: signum ad res divinas pertinens (srv. Ep. 38,1,7); visibilis gratiae invisibilis forma (srv. Ep. 105, 3,22).

Raně scholastická teologie (Hugo od svatého Viktora + 1141, Petrus Lombardus + 1160) zdokonalila augustinské formy tím, že definovala svátost nejen jako znamení milosti, nýbrž současně jako příčinu milosti. Historické proslulosti dosáhly tyto definice svátostí: Isidor Sevilský, Etymol. VI 19,40: Quae (sc. baptismus et chrisma, corpus et sanquis Domini), ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina sacretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel a sacris sacramenta dicuntur. Hugo od s. Viktora, De sacr. Christ. fidei I.9,2: Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum, ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam. Petrus Lombardus, Sent. IV 1,4: Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.

2. Věcný výklad

Svátost Nového zákona je Kristem ustanovené účinné znamení milosti. Řím. katechismus (II, L,8) definuje svátost jako "smyslovou věc, která na základě božského ustanovení má moc označit a také působit svatost a spravedlnost (posvěcující milost)": docendum erit rem esse sensibus subiectam, quae ex Dei institutione sanctitatis et iustitiae tum significendae tum efficiendae vim habet. Podle toho náleží k pojmu svátosti tři momenty:

a) vnější, tj. smysly vnímatelné znamení posvěcující milosti;
b) působení posvěcující milosti;
c) ustanovení Bohem, totiž Bohočlověkem Ježíšem Kristem.

Koncil Trident. připomíná pouze neúplnou definici sv. Augustina: Symbolum rei sacrae et invisibilis gratiae forma visibilis, ES 1639. Stručná definice: Sacramentum est signum efficax gratiae.

Svátost je druhem znamení. Summa theol. III 60,1: Sacramentum ponitur ex genere signi. K podstatě znamení náleží, že vede k poznání jiné věci: signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire (Augustinus, De doctr. christ. II 1,1). Svátosti nejsou ani čistě přirozená znamení, protože přirozené jednání může mít nadpřirozený účinek pouze na základě pozitivního ustanovení Božího, ani nejsou čistě umělá nebo konvencionální znamení, protože podle své přirozené povahy jsou uzpůsobeny, aby znázorňovaly vnitřní milost. Nejsou to pouze spekulativní nebo teoretická znamení, nýbrž účinná neboli praktická znamení, protože nenaznačují pouze vnitřní posvěcení, nýbrž je také působí. Ukazují do minulosti, přítomnosti a budoucnosti tím, že připomínají minulé Kristovo utrpení, označují přítomnou milost a naznačují budoucí slávu (signa rememorativa passionis Christi, signa demonstrativa praesentis gratiae, signa prognostica futurae gloriae). Srv. Summa theol. III 60,3.

3. Pojem svátosti u protestantů

Reformátoři spatřují na základě své nauky o ospravedlnění ve svátostech záruky božských zaslíbení, odpuštění hříchů a prostředky k probuzení a posílení fiduciální víry, která sama ospravedlňuje. Svátosti nejsou tedy prostředky milosti, nýbrž prostředky a poznávací znamení víry. Srv. Cong. August. art. 13: De usu Sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita. Calvin ins. IV 4,12: Quorum (sc. sacramentorum) unicum officium est, eius (sc. Dei) promissiones oculis nostris spectandas subicere, imo nobis earum esse pignora. Podle toho mají svátosti pouze psychologický a symbolický význam. Koncil trident. odmítl tento názor jakožto blud. ES 1605 n.

Současná protestantská liberální teologie vysvětluje křesťanské svátosti jako napodobení pohanských mysterií.

Modernismus popírá bezprostřední ustanovení svátostí Kristem a považuje je za pouhé symboly, které jsou k náboženskému citu v podobném vztahu jako slova k myšlenkám. Srv. ES 3439 n., 3488.

§ 2. Součásti svátostného znamení

1. Materie a forma

Vnější znamení svátostí se skládá ze dvou podstatných částí: věci a slova. (Sententia fidei proxima.)

Věcí je buď nějaká hmotná podstata (voda, olej) nebo nějaký úkon (pokání, manželství). Slovem je zpravidla mluvené slovo.

Od 1. pol. 12. stol. se nazývá slovo v tomto smyslu častěji formou ve smyslu formule (zejména pokud jde o křestní formuli). Od pol. 12. stol. se nazývá (Petrus Lombardus) hmotná věc materií. Krátce nato se objevují oba výrazy vedle sebe (Eckbert von Schönau, Glosy Pseudopetra z Poitiers, Alanus z Lille, Petrus Cantor). V hylomorfistickém smyslu aristotelské filozofie užívá obou výrazů teprve Hugo de Saint-Cher (kol. 1230), který jako první rozlišuje u každé ze sedmi svátostí materii a formu. Učitelský úřad církve přejal tento zvyk. Decretum pro Armenis unionijního koncilu ve Florencii (1439) prohlašuje: Haec omnia sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tamquam materia, verbis tamquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi, quod facit Ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum. ES 1312; srv. 1671.

Materie se rozděluje na materia remota, tj. hmotná podstata jako taková, např. voda, olej a materia proxima, tj. užití hmotné podstaty (substance) např. omývání, mazání.

Písmo sv. vyzdvihuje aspoň u některých svátostí jasně obě podstatné části vnějšího znamení, např. Ef 5,26, týkající se křtu "... Když ji (církev) očistil křtem vody ve slově." Srv. Mt 28,19; Sk 8,15; Mt 26,28n.; Jak 5,14; Sk 6,6.

Tradice dosvědčuje, že svátosti se vždy udělovaly vnějšími úkony a doprovázejícími slovy (modlitbou). Sv. Augustin praví s ohledem na křest: "Odstraníš-li slovo, co je pak voda jiného než voda? Přistoupí-li k živlu slovo, vzniká svátost." (In Ioann, tr. 80,3; srv. tr. 15,4; Sermo Denis 6,3). Srv. Summa theol. III 60,6.

2. Morální jednota obou částí

Výrazy materie a forma jsou analogickým způsobem užívány o částech svátostného znamení, pokud věc sama o sobě je něčím neurčitým, avšak slovo něčím určujícím. Obě (části) netvoří však spolu žádnou fyzickou jednotu jako části tělesné bytosti, nýbrž pouze morální jednotu. Není proto třeba, aby časově přesně zapadaly, stačí morální splynutí, tj. musí být spolu tak spjaty, že podle všeobecného soudu tvoří jednotné znamení. Svátosti pokání a stavu manželského dovolují na základě své zvláštní osobitosti dokonce delší oddělení materie a formy.

3. Sacramentum - res sacramenti

Scholastická teologie nazývá vnější znamení "sacramentum" nebo "sacramentum tantum". Significat et non significatur, vnitřní působení milosti nazývá "res sacramenti" (significatur et non significat). Od těchto dvou pojmů rozlišuje jakožto střed "res et sacramentum" (significatur et significat); tj. u svátosti křtu, biřmování a svěcení kněžstva svátostný charakter, u eucharistie pravé Tělo a pravá Krev Kristova, u svátosti pokání vnitřní pokání kajícníkovo, u pomazání nemocných (podle Suareze) "vnitřní pomazání"; tj. povzbuzení duše, u svátosti manželství nezrušitelný svazek.

Srv. Summa theol. III 66,1; 73,6; 84,1 ad 3. Počátky uvedeného rozlišování sahají do 1. pol. 12. stol.

4. Vhodnost znamení milosti

Vhodnost ustanovení znamení milosti lze především odůvodnit osobitostí smyslově-duchové přirozenosti člověka. Srv. Hugo od sv. Viktora, De sacr. Christ. fidei I 9,3: Triplici ex causa sacramenta instituta esse noscuntur: propter humiliationem, propter eruditionem, propter exercitationem. Srv. Summa theol. III 61,1; Cat. Rom. II 1,9.

II. kapitola
ÚČINNOST A ÚČINKY SVÁTOSTÍ

§ 3. Objektivní účinnost svátostí

1. Svátost a milost

Svátosti Nového zákona obsahují milost, kterou označují, a již udělují těm, kteří se jí neprotiví. (De fide.)

Zatímco reformátoři uznávají pouze subjektivní, psychologickou účinnost svátostí, pokud v příjemci vzbuzují a posilují fiduciální víru, katolická církev hlásá také objektivní, tj. od subjektivní dispozice příjemcovy a dárcovy nezávislou účinnost. Koncil trident. vyhlásil proti reformátorům: Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non continere gratiam, quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre ... a.s. ES 1606, podobně ES 1310. Srv. též ES 1607: Si quis dixerit, non dari gratiam per huiusmodi sacramenta semper et omnibus, quantum est ex parte Dei ... a.s. Z toho vyplývá, že svátosti udělují milost bezprostředně, tj. bez prostřednictví fiduciální víry. Víra je sice u dospělého příjemce nezbytnou podmínkou (conditio sine qua non) nebo disponující příčinou, nikoliv však účinnou příčinou milosti. Naproti tomu jsou svátosti účinnými příčinami milosti, i když pouze nástrojovými příčinami. Srv. ES 1528: Svátost křtu je causa instrumentalis ospravedlnění.

Výraz, užívaný scholastiky (od dob Hugona od sv. Viktora) a koncilem tridentským: "Svátosti obsahují milost" praví, že milost je ve svátostech obsažena tak jako účinek v nástrojové příčině, tedy nikoliv formálně (jako tekutina v nádobě), nýbrž virtuálně. Srv. Summa theol. III 62,3.

Písmo svaté připisuje svátostem pravou (nástrojovou) příčinnost vzhledem k milosti, zvláště používáním předložky "z" (ek; ex) a "skrze" (dia; per) a dativu, případně (v latině) ablativu instrumenti. Jan 3,5: "Nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha (ex hydatos kai pneumatos), nemůže vejít do království Božího." Tit 3,5: "... spasil nás (Bůh) ... skrze koupel znovuzrození a skrze obnovu v Duchu svatém (día lutru palingenesias). Ef 5,26: "... když ji (církev) očistil křtem vody v slově" (to lutro tú hydatos). Srv. Sk 8,18; 2 Tim 1,6; 1 Petr 3,21.

Otcové připisují svátostnému znamení bezprostředně očištění a posvěcení duše. Vyzdvihují zvlášť očišťující a posvěcující moc křestní vody a srovnávají účinnost křestní vody, která působí znovuzrození, s plodností mateřského lůna, zvláště

panenského mateřského lůna Mariina (Jan Zlatoústý, In Joan. hom. 26,1; Lev Veliký, Sermo 24,3; 25,5; srv. modlitbu při svěcení křestní vody). Do prvokřesťanské doby spadající úkon křtu dětí "k odpuštění hříchů" je jistým důkazem toho, že účinnost křtu byla myšlena nezávisle od osobní činnosti pokřtěného.

2. Účinnost ex opere operato

Svátost působí ex opere operato. (De fide.)

K označení objektivní účinnosti razila scholastická teologie formuli: Sacramenta operantur ex opere operato, tj. svátosti působí mocí vykonaného svátostného obřadu. Koncil tridentský obhájil tento způsob vyjadřování, který byl reformátory silně napadán: Si quis dixerit, per ipsa Novae Legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, a.s. ES 1608.

Počátky scholastické terminologie spadají do druhé poloviny 12. stol. Rozlišovalo se v nauce o zásluze a o hodnotě Kristova ukřižování opus operans, tj. subjektivní čin a opus operatum, tj. objektivní čin. Odtud bylo toto rozlišení převzato do nauky o svátostech a aplikováno na účinnost svátostí (Pseudo-poitierské glosy, Petrus z Poitiers, Summa bamberského kodexu Patr. 136).

Pod pojmem opus operatum se rozumí platný výkon svátostného děje na rozdíl od opus operantis, tj. subjektivní dispozice příjemce. Formule "Ex opere operato" praví negativně, že svátostná milost se neuděluje na základě subjektivní činnosti příjemcovy nebo dárcovy, a pozitivně, že svátostná milost je způsobena platně ustanoveným svátostným znamením. Historicky nesprávný je Möhlerův výklad: ex opere operato = ex opere a Christo operato (Symbolik § 28), neboť tento scholastický termín nemá na mysli pramen (causa meritoria) svátostné milosti, nýbrž způsob svátostného působení milosti.

Proti častým zkomoleninám a námitkám (srv. Melanchton: Apologia confessionis Art. 13) je nutno zdůraznit, že katolická nauka o účinnosti svátostí ex opere operato nesmí být žádným způsobem vykládána ve smyslu mechanické nebo magické účinnosti. Opus operantis se tím nevylučuje, nýbrž se výslovně žádá u dospělého příjemce: non ponentibus obicem ES 1606. Subjektivní dispozice příjemcova však není příčinou milosti, nýbrž pouze nezbytnou podmínkou sdělení milosti (causa dispositiva, nikoliv causa efficiens). Od stupně subjektivní dispozice závisí dokonce míra milosti působené ex opere operato. ES 1529: secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.

§ 4. Způsob působnosti svátostí

Všichni katoličtí teologové učí, že svátosti nejsou pouhými podmínkami nebo příležitostmi sdělení milosti, nýbrž pravými příčinami milosti (causae instrumentales). V bližším vysvětlení, jak svátosti způsobují milost ex opere operato se však rozcházejí. Tomisté chápou příčinnost svátostí fyzicky, skotisté a četní jezuitští teologové morálně. K oběma těmto teoriím připojil L. Billot SJ (+ 1931) teorii o intenciálním způsobu působení. Koncil tridentský nerozhodl o způsobu svátostné příčiny milosti. Rozhodnutí magisteria jsou zaměřena výhradně proti reformátorům.

a) Teorie fyzické působnosti

Svátosti působí fyzicky, když působí milost, kterou naznačují, skrze sílu v nich přebývající a od Boha přijatou. Bůh, jakožto causa principalis milosti, užívá svátostného znamení jako fyzického nástroje, aby jeho pomocí způsobil svátostnou milost v duši příjemce. Bůh dává milost prostřednictvím svátostí.

b) Teorie morální působnosti

Svátosti působí morálně, když skrze vlastní objektivní hodnotu na základě ustanovení Kristem pohnou Boha, aby udělil milost. Bůh dává bezprostředně milost, když svátostné znamení je platně vykonáno, protože ustanovením svátosti se k tomu zavázal jako nějakou smlouvou (tak učí starší skotisté), nebo že svátostná znamení mají jakousi impetratorní moc podobně jako Kristova přímluva, protože to jsou v jistém smyslu úkony Krista samého. Bůh dává milost bezprostředně kvůli svátosti.

c) Teorie intencionální působnosti

Billotova teorie vychází z názoru starších scholastiků (Alexander z Hales, Albert Vel., Tomáš Aq. v Komentáři k Sent.), podle něhož svátosti působí milost nikoliv perfective, nýbrž pouze dispositive tím, že nevytvářejí milost samu, nýbrž pouze reálnou dispozici pro milost, svátostný charakter, případně tzv. "ozdobu duše" (ornatus animae). Zatímco však tito teologové přiznávají svátostem fyzickou příčinnost (vzhledem k uvedené dispozici, přisuzuje jim Billot intencionální příčinnost), tj. mají moc označovat a udělovat jakýsi pouze myšlený požadavek. Podle Billota způsobují svátosti milost intentionaliter dispositive tím, že duši příjemce propůjčují tzv. titulus exigitivus, tj. nárok na milost. Svátostí působený nárok na milost má neomylně za následek bezprostřední vlití milosti Bohem, pokud nestojí v cestě žádná překážka, případně když je překážka odstraněna.

Billotova teorie však odporuje zásadě: Svátosti působí, co označují, totiž milost. Podle církevního učení (ES 1606 n.) je milost sama vlastním účinkem svátostí.

Nauka o morální působnosti je sice nejvíce srozumitelná, avšak neodpovídá pojmu instrumentální příčiny (ES 1529), který se velmi silně uplatňuje v Písmu sv. a v tradici.

Nejlépe odpovídá učení církve, Písma sv. a Otců nauka o fyzické působnosti, zastoupená sv. Tomášem Aq. (Summa theologica III 62).

Námitky proti fyzické působnosti:

a) Prostorová vzdálenost dárce od příjemce

Fyzickou přítomnost nelze však chápat tak, že by se svátostné znamení muselo dotýkat příjemce fyzicky, aby mohlo způsobit svátostnou milost. Fyzický dotek je teprve tehdy nutný, když toho vyžaduje funkce, která je vlastní svátostnému znamení, např. omytí nebo pomazání. Svátostné rozhřešení a prohlášení souhlasu ve svátosti manželství nevyžadují fyzické působení pronesených slov na příjemce.

b) Časový aspekt svátostného úkonu

Působení milosti nastoupí, když je skončena vlastní činnost svátostného znamení, která pozůstává v označení milosti. V tom okamžiku se stává účinnou moc, jež je Bohem svátosti jakožto nástroji sdělena, a která v duši příjemcově způsobí milost. Tak je sice příčina milosti spjata s posledním okamžikem svátostného úkonu, avšak

předcházející část téhož není přesto bezvýznamná, protože k funkci označení se vyžaduje celý úkon. Vlastní činnost označení a instrumentální činnost udělení milosti jsou vzájemně spojeny k jednomu jedinému svátostnému úkonu. Srv. Summa theol. III 62 1 ad 2.

c) Znovuožití (reviviscentia)

Znovuožití platně, ale nehodně přijatých svátostí lze si představit u svátosti křtu, biřmování a svěcení kněžstva tak, že svátostný charakter je fyzickým nositelem od Boha propůjčené síly, působící milost. U svátostí pomazání nemocných a manželství přejímá tento úkol křestní charakter. Mnozí teologové předpokládají pro výjimečný případ znovuožití morální působnost, alespoň u svátostí, nemajících vlastní charakter.

§ 5. Účinky svátostí

1. Svátostná milost

a) Milost posvěcující

Všechny svátosti Nového zákona udělují příjemci milost posvěcující. (De fide.)

Koncil tridentský učí: Per quae (sc. sacramenta Ecclesiae) omnis vera iustitia (gratis sanctificens) vel incipit vel coepta augetur vel amissa reparatur. ES 1600; srv. 1606-1608.

Písmo sv. označuje částečně přímo, částečně nepřímo milost jako účinek svátostí. Podle 2 Tim 1,6 je účinek vkládání rukou apoštola "Boží milostí". Jiná místa označují účinek svátostných obřadů jako znovuzrození (Jan 3,5; Tit 3,5), očistění (Ef 5,26), odpuštění hříchů (Jan 20,23; Jak 5,15), sdělení Ducha svatého (Sk 8,17), udělení věčného života (Jan 6,55). Všechny tyto účinky jsou neodlučitelné od milosti posvěcující.

Ty svátosti, které per se, tj. ve shodě se svým účelovým ustanovením udělují poprvé milost posvěcující, případně obnovují ztracenou milost posvěcující (gratia prima), se nazývají svátostmi mrtvých (sacramenta mortuorum - křest, pokání). Ty svátosti, které jen rozmnožují, již existující milost (gratia secunda), nazývají se svátostmi živých (sacramenta vivorum).

Je teologicky jisté, že svátosti mrtvých udělují per accidens, tj. za zvláštních okolností, totiž tehdy, je-li příjemce již ve stavu milosti, gratiam secundam. Vzhledem k tridentskému dogmatu, že svátosti udělují milost těm, kteří nekladou překážku (ES 1606 n.), je velmi pravděpodobné, že svátosti živých mohou dát per accidens gratiam primam, totiž přijme-li někdo bona fide svátost v těžkém hříchu, jehož si není v tu chvíli vědom, a má nedokonalou lítost. Srv. Summa theol. III 72,7 ad 2; III 79,3. S milostí posvěcující se propůjčují vždy také božské a mravní ctnosti a dary Ducha svatého.

b) Specifická svátostná milost

Každá jednotlivá svátost uděluje specifickou svátostnou milost. (Sententia communis.)

Protože jsou rozličné svátosti s rozličnými účely (srv. ES 1603,1310 n.) a protože rozličnost svátostných znamení ukazuje také na rozličnost působení milosti, lze předpokládat, že každá jednotlivá svátost odpovídajíc svému zvlášnímu účelu,

propůjčuje zvláštní neboli specifickou svátostnou milost (gratia sacramentalis v užším smyslu).

Svátostná a mimosvátostná čili obyčejná milost se neliší od sebe pouze myšlenkově podle účelu, k němuž byly propůjčeny, avšak také ne jako dva rozličné habitus, protože rozeznávání zvláštního svátostného omilostnění a mimosvátostného omilostnění se nezakládá na Božím zjevení. Podle učení sv. Tomáše Aq. je svátostná milost svou podstatou táž milost jako mimosvátostná, avšak přece jen k této (milosti) připojuje "určitou božskou pomoc" k dosažení zvláštního účelu svátosti: Gratia sacramentalis addit super gratiam communiter dictam et super virtutes et dona quoddam divinum auxilium ad consequendum sacramenti finem (Summa theol. III 62,2). Cajetan, Suarez aj. chápali pod touto božskou pomocí aktuální milosti, případně nárok na aktuální milost. Jiní tomisté, jako např. Jan od sv. Tomáše, chápou správněji výrok sv. Tomáše o habituální božské pomoci, kterou definují jako vnitřní modus, jímž posvěcující milost dosahuje vnitřního zdokonalení vzhledem k zvláštnímu účelu svátosti.

c) Míra svátostné milosti

Ačkoliv je Bůh v rozdílení milosti absolutně svobodným, přece předpokládají teologové téměř všeobecně, že každá jednotlivá svátost sama od sebe propůjčuje všem příjemcům stejnou míru milosti. Různý stupeň subjektivní dispozice má však u dospělých za následek také různou míru milosti, působené ex opere operato (ES 1529). Proto církev od počátku kladla velký důraz na dobrou přípravu k přijetí svátostí. Viz starokřesťanskou katechumenskou praxi. Summa theol. III 69,8.

2. Svátostný charakter

a) Skutečnost svátostného charakteru

Tři svátosti: křest, biřmování a svěcení kněžstva vtiskují duši charakter, tj. nezrušitelné svátostné znamení a nemohou proto být opakována. (De fide.)

Koncil tridentský vyhlásil proti protestantským reformátorům, kteří podle Wicklefova příkladu popírali svátostný charakter: Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismate sc., confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, a.s. ES 1609, srv. ES 781, 1313.

Písmo sv. obsahuje pouze náznaky svátostného charakteru, když mluví o pečeti, kterou Bůh vtiskuje věřícím nebo o zpečetění Duchem svatým. 2 Kor 1,21 n. "To sám Bůh nás utvrzuje s vámi v Kristu a nás pomazal. On také si nás poznamenal (sfragisamenos) a dal Ducha jako záruku do našich srdcí." Ef 1,13: "V něm (Kristu) jste byli i vy, když jste uslyšeli slovo pravdy - evangelium o své spáse - a v ně uvěřili, pomazáni zaslíbeným Duchem svatým." Ef 4,30 "A nezarmucujte Svatého Ducha Božího, neboť jím jste byli poznamenáni pro den vykoupení." Poznamenání Duchem svatým, které je účinkem křtu, se v těchto textech ještě nerozlišuje od vybavení milostí.

Otcové učí, že křtem se vtiskuje božská pečeť a nazývají proto křest pečetí nebo zpečetěním (sfragís, sigillum, signaculum, obsignatio).

Sv. Cyril Jeruzalémský nazývá křest "svatou, neporušitelnou pečetí" (sfragis hagía akatalytos; Procat 16). Sv. Augustin, který poprvé užívá slova charakter (Ep 98,5; De bapt. VI 1,1), odůvodňuje proti donatistům neopakovatelnost křtu a kněžského

svěcení z charakteru, který je propůjčen nezávisle na milosti a neztrácí se ani těžkým hříchem.

U sv. Augustina se objevují všechny podstatné znaky svátostného charakteru:

a) rozdílnost a odlučitelnost od milosti (consecratio na rozdíl od sanctificatio nebo vitae aeternae participatio; Ep 98,5; De bapt. V 24,34);
b) neztratitelnost (Contra ep. Parm II 13,29; C.litt. Petil. II 104, 239);
c) z toho vyplývá neopakovatelnost svátostí (C. ep. Parm. II 13,28).

Vědecky byla nauka o svátostném charakteru vypracována teprve scholastickou teologií na přelomu 12. a 13. stol. Petrus Cantor odůvodnil nejprve neopakovatelnost svátostí křtu, biřmování a svěcení kněžstva vtisknutím charakteru. Podstatný rozdíl na rozvinutí nauky měla starší františkánská škola (Alexander z Hales, Bonaventura), dále Albert Veliký a zvláště Tomáš Aq. Srv. Summa theol. III 63,1-6. Scotus kritizoval důkazy z Písma svatého a z Otců, přidržel se však existence charakteru vzhledem k církevní autoritě. Papež Innocenc III. užil poprvé nauky o svátostném charakteru v úředním listě (ES 781).

b) Podstata svátostného charakteru

Svátostný charakter je v duši vtisknuté duchovní znamení. (De fide.)

Na základě prohlášení koncilu tridentského (ES 1609) lze určit charakter jako reálné, na duši lpící akcidentální jsoucno neboli jako na duši fyzicky lpící nadpřirozenou vlastnost. Sv. Tomáš jej počítá k druhu potence, zatímco Summa Alexandri, Bonaventura a Albert Veliký jej charakterizují jako habitus. Summa theol. III 63,2: character importat quandam potentiam spiritualem ordinatam ad ea, quae sunt divini cultus. Za subjekt neboli nositele charakteru nepovažuje sv. Tomáš substanci duše (jako Bellarmin a Suarez), nýbrž poznávací schopnost, protože kultové úkony, k nimž uschopňuje, jsou projevem víry, jež náleží ke sféře poznávací schopnosti. Summa theol. III 63,4.

Neslučitelnou s učením tridentského koncilu je nauka Durandova (+ 1334), podle níž svátostný charakter je pouze myšleným vztahem (relatio rationis), kterým je člověk na základě božského ustanovení pouze navenek povolán a uschopněn k určitým náboženským úkonům analogicky jako úředník, který je zmocněn určitým úředním úkonem.

c) Účel svátostného charakteru

Svátostný charakter zmocňuje ke křesťanským kultovým úkonům. (Sententia communis.)

V závislosti na augustinském pojetí charakteru jakožto consecratio a na myšlenkách Pseudo-Dionisiových vidí sv. Tomáš účel svátostného charakteru v deputatio ad cultum divinum, tj. ve zmocnění ke křesťanským kultovým úkonům. Toto zmocnění může být aktivní nebo pasivní podle toho, zda opravňuje k přijímání nebo udělování svátostí. Summa theol. III 63,3: deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea, quae pertinent ad cultum Dei, et ad hoc proprie deputatur character sacramentalis. Protože veškerý křesťanský kult je výlevem Kristova kněžství, je charakter účastí na Kristově kněžství a připodobněním nejvyššímu knězi Ježíši Kristu. Summa theol. III 63,3: totus ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi, et ideo manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurentur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

Svátostný charakter je signum configurativum (připodobňující), pokud připodobňuje k veleknězi Ježíši Kristu. Z těchto primárních funkcí vyplývají jiné, spíše sekundární funkce. Charakter je signum distinctivum (odlišující), pokud rozlišuje pokřtěné od nepokřtěných, biřmované od nebiřmovaných, svěcené od nesvěcených, je to signum dispositivum (uschopňující), pokud uschopňuje k určitým kultovým úkonům a nepřímo disponuje k přijetí milosti posvěcující a aktuální, je to signum obligativum (zavazující), pokud zavazuje ke křesťanskému kultu a k jeho náležitému výkonu vyžaduje milost posvěcující. Skutečnost, že pouze tři svátosti: křest, biřmování a svěcení kněžstva vtiskují charakter, odůvodňuje se spekulativně tím, že pouze tyto tři svátosti propůjčují zplnomocnění k výkonu křesťanských kultových úkonů. Summa theol. III 63,6.

d) Trvání svátostného charakteru

Svátostný charakter trvá až do smrti jeho nositele. (De fide ES 1609: signum indelebile.)

Podle všeobecného názoru Otců a teologů trvá charakter bez konce i po smrti v posmrtném životě. Sv. Cyril Jeruzalémský mluví o "pečeti Ducha svatého, která na věčnosti nemůže být setřena." (Procat. 17.) Spekulativně lze odůvodnit věčné trvání charakteru z věčného trvání Kristova kněžství a nesmrtelnosti duše. Summa theol. III 63,5.

III. kapitola

USTANOVENÍ A POČET SVÁTOSTÍ

§ 6. Ustanovení svátostí Kristem

Z pojmu svátosti jakožto účinného svátostného znamení vyplývá, že pouze Bůh, původce veškeré milosti, jakožto causa principialis může ustanovit nějakou svátost. Tvor může ustanovit svátost pouze jako causa instrumentalis (ministerialis). Bohu příslušející moc vzhledem k svátosti se nazývá potestas auctoritatis, tvoru příslušející moc potestas ministerii. Kristus jako Bůh má potestatem auctoritatis, jako člověk potestatem ministerii. Poslední se vzhledem k hypostatické jednotě lidské přirozenosti Kristovy s božskou osobou (Logos) nazývá potestas ministerii principalis nebo potestas excellentiae. Srv. Summa theol. III 63,3,4.

1. Ustanovení Kristem

Všechny svátosti Nového zákona byly ustanoveny Ježíšem Kristem. (De fide.)

Koncil tridentský vyhlásil proti reformátorům, kteří většinu svátostí považovali za lidský vynález: Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, a.s. ES 1601.

Proti katolickému dogmatu je také názor modernistů, podle něhož svátosti nepocházejí od historického Krista, nýbrž byly zavedeny apoštoly a jejich nástupci z

psychologické potřeby, podle určitých kultových forem a s ohledem na určité skutečnosti z Ježíšova života. ES 3439 n.

Pokus moderních historiků náboženství vysvětlit svátosti jako napodobení pohanských mysterijních obřadů je neodůvodněnou konstrukcí. Vznik podstatných obřadů a mysterijních kultů nelze dokázat. U obřadů, jež nepatří k podstatě svátostí, lze připustit omezený vliv pohanského okolí na mladé křesťanství. Mnohé podobnosti v náboženských ideách a výrazových formách lze vysvětlit z náboženského sklonu lidské přirozenosti, který je společný všem lidem a z psychologického přizpůsobení se časovým poměrům.

2. Bezprostřední ustanovení

Kristus ustanovil všechny svátosti bezprostředně a osobně. (Sententia certa.)

Bezprostřední ustanovení Kristem znamená, že (Kristus) určil specifický svátostný účinek milosti a ustanovil vhodné vnější znamení k označení a vytvoření tohoto účinku milosti. Kristus by ustanovil svátosti prostředečně pouze tehdy, kdyby byl přenechal apoštolům a jejich nástupcům ustanovení svátostného účinku milosti a příslušného vnějšího znamení. Někteří scholastičtí teologové (Hugo od sv. Viktora, Petrus Lombardus, Magister Roland, Bonaventura) zastávají názor, že svátosti biřmování a pomazání nemocných byly z popudu Ducha svatého ustanoveny apoštoly. Albert Veliký, Tomáš Aq. (Summa theol. III 64,2) a Scotus hlásají bezprostřední ustanovení svátostí Kristem.

Písmo svaté dokazuje, že Kristus bezprostředně ustanovil svátosti křtu, eucharistie, pokání a kněžského svěcení. Ostatní svátosti se podle svědectví Písma sv. vyskytovaly v dobách apoštolských. Apoštolové si však nepřisvojují právo na ustanovení svátostí, nýbrž považují se pouze za "služebníky Kristovy a správce tajemství Božích" (1 Kor 4,1). Srv. 1 Kor 3,5.

Také Otcové nevědí nic o ustanovení svátostí apoštoly nebo církví. Sv. Ambrož praví vzhledem ke svátosti oltářní: "Kdo je původcem posvátných tajemství (svátostí), ne-li Pán Ježíš? Tato posvátná tajemství přišla z nebe!" (De sacr. IV 4,13) Sv. Augustinus, In Ioan tr. 5,7.

Spekulativně lze odůvodnit bezprostřední ustanovení svátostí Kristem úvahou, že svátosti právě tak jako pravdy víry náležejí k základům Kristem založeného náboženství. Analogicky lze očekávat, že Kristus právě tak jako sám zvěstoval v podstatě nezměnitelné pravdy víry, jež pak církvi svěřil k opatrování, tak také sám ustanovil nezměnitelné svátosti a předal je církvi do správy. Bezprostřední ustanovení svátostí Kristem chrání jednotu církve. Srv. Summa theol. III 64,2 ad 3; 64,4 ad 1.

3. Podstata svátostí

Kristus určil podstatu svátostí. Církev nemá právo je měnit. (Sententia certa.)

Z bezprostředního ustanovení Kristem vyplývá, že podstata svátostí zůstává po všechny časy neměnnou. Změna podstaty by se rovnala ustanovení nové svátosti. Koncil tridentský učí, že církev od počátku měla moc činit změny při udělování svátostí "bez porušení jejich podstaty" (salva illorum substantia). Církev si nečiní nárok něco měnit na podstatě svátostí. ES 1728. Srv. ES 3549, 3857 (Const. Apost. "Sacramentum Ordinis" 1947).

Předmětem kontroverze je, zda Kristus nařídil materii a formu svátosti zvláště (in specie) nebo všeobecně (in genere), tj. zda stanovil specifickou povahu svátostného znamení nebo zda pouze všeobecně naznačil ideu svátostného znamení a zda bližší určení materie a formy přenechal církvi. Takový způsob ustanovení by předpokládal dalekosáhlé spolupůsobení církve a blížil by se tedy prostředečnému ustanovení. Uvedené prohlášení tridentského koncilu (ES 1728) mluví více ve prospěch specifického ustanovení, protože výraz "podstata svátostí" označuje konkrétní podstatu, tj. materii a formu, avšak nevylučuje generické ustanovení. Pro křest a eucharistii je specifické ustanovení Písmem sv. určitě dokázáno, nikoliv však pro ostatní svátosti. Nutno vyloučit ustanovení svátostného znamení Kristem jednotlivě (in individuo), tj. podle všech podrobností obřadu (např. ponoření nebo lití vody při křtu, slovní znění formy). Svátostná forma byla ustanovena Kristem nikoliv co do slovního znění, nýbrž pouze co do smyslu.

4. Akcidentální obřady

Od podstatných obřadů svátostí, spočívajících na božském ustanovení, nutno rozlišovat akcidentální obřady a modlitby, které během času přišly v užívání zvykem nebo pozitivním církevním nařízením a které mají za účel symbolicky znázorňovat účinek svátostné milosti, vyjadřovat vznešenost a důstojnost svátostí, uspokojit touhu člověka po vnějších kultovních formách a připravit jej k přijetí milosti. Srv. ES 1613, 1728, 1746.

§ 7. Počet svátostí

Je sedm svátostí Nového zákona. (De fide.)

Koncil trid. vyhlásil proti reformátorům, kteří po delším váhání konečně podrželi pouze dvě svátosti, křest a večeři Páně, že není více ani méně svátostí než sedm, totiž křest, biřmování, svátost oltářní, svátost pokání, pomazání nemocných, svěcení kněžstva a svátost manželství: Si quis dixerit, sacramenta Novae Legis ... esse plura vel pauciora quam septem, a.s. ES 1601.

Písmo sv. připomíná příležitostně všech sedm svátostí, avšak nepojímá je ještě do počtu sedmi. Také u Otců se nenachází žádný formální výčet sedmi svátostí. Formální počet sedmi svátostí předpokládá pokročilou znalost pojmu svátosti. Lze jej tedy očekávat teprve v pol. 12. stol. Nejstaršími svědky jsou Magister Simon, Sententiae divinitatis ze školy Gilberta z Poitiers, magister Roland (Alexandr III.), Petrus Lombardus.

Pro existenci sedmi svátostí lze uvést tyto důvody:

1. Existence sedmi svátostí platí v celé církvi od pol. 12. stol. jako věroučná pravda. Ve 13. stol. byla potvrzena učitelským úřadem církve: Unijní koncil lyonský (1274) a florentský (1438-1445) učí výslovně o sedmi svátostech. ES 860, 1310. Srv. D 794. Protože Kristus dále žije v církvi (Mt 28,20) a Duch svatý vede církev v její učitelské činnosti (Jan 14,26), nemůže tedy celá církev bloudit ve své víře. Víra celé církve je proto pro věřícího kriteriem, že tato nauka je Bohem zjevena.

2. Nelze dokázat, že kterákoliv ze sedmi svátostí by byla někdy ustanovena nějakým koncilem, papežem, biskupem nebo nějakou církevní obcí. Doktrinální rozhodnutí magisteria církve, Otcové a teologové považují existenci jednotlivých svátostí za tradovanou z nejstarších dob. Z toho lze usuzovat, že již od počátku bylo v církvi sedm svátostí. Srv. Augustin, De bapt. IV 24,31: "Čeho se celá církev přidržuje a co nebylo zavedeno koncily, nýbrž vždy se toho (církev) přidržovala, o tom lze plným právem věřit, že to nebylo dochováno jinou autoritou než apoštolskou ("preskripční" odůvodnění).

3. Řecká pravoslavná církev, která se přechodně oddělila od katolické církve v 9. stol. za Fotia a definitivně v 11. stol. (1054) za Michaela Cerularia, souhlasí s počtem sedmi svátostí, jak dokazují její liturgické knihy, její prohlášení na unijních koncilech v Lyonu (ES 860) a ve Florencii (ES 1310), její odpovědi na unijní pokusy protestantů v 16. stol. a její úřední doklady. Formální počet sedmi svátostí byl ve 13. stol. převzat bez váhání od západní (římské) církve, protože odpovídal vlastní víře řecké pravoslavné církve.

Cařihradský patriarcha Jeremiáš II. odpověděl takto r. 1576 profesorům z Tübingen Martinu Crusiovi a Jakubu Andreovi, kteří mu zaslali Confessio augustana v řeckém překladu jakožto podklad pro unijní jednání, opíraje se o Simeona z Thessaloniké (De sacr. 33): "V církvi katolické je sedm tajemství čili svátostí, které uznávají i pravoslavní křesťané, totiž křest, pomazání posvátným myronem, sv. přijímání, svěcení kněžstva, manželství, pokání a svatý olej. Je totiž sedm darů milosti božského Ducha, jak praví Izaiáš, a je také sedm tajemství (svátostí) církve, které tímto Duchem jsou účinné" (C. 7). S ohledem na toto prohlášení vypočítává také Confessio orthodoxa (I 98) kyjevského metropolity Petra Mogily (1642) těchže sedm svátostí. Vyznání jeruzalémského patriarchy Dosithea (1672) uznává na rozdíl od vyznání kalvínsky smýšlejícího patriarchy Cyrila Lukarise, který uznával pouze dvě svátosti - křest a večeři Páně, výslovně sedm svátostí: "Větší nebo menší počet svátostí v církvi nemáme; neboť jiný počet než sedm je výplodem bludařského poblouznění" (Decr. 15).

V 5. stol. odpadlé sekty nestoriánů a monofysitů se rovněž přidržují počtu sedmi svátostí. Zatímco nestoriáni při výčtu sedmi svátostí se částečně odchylují od katolické církve, monofysité s ní souhlasí. Nestoriánský teolog Ebedjesu (+1318) vypočítává těchto sedm svátostí: Kněžství, křest, olej pomazání, eucharistii, odpuštění hříchů, posvátné fermentum (kvas k přípravě obětních chlebů) a znamení kříže. Katechismus monofysitického syrského biskupa Severia Barsauma (1930) učí: "Svátosti církve jsou tyto: křest, myron, eucharistie, pokání, svěcení kněžstva, pomazání nemocných a manželství."

4. Vhodnost počtu sedmi svátostí vyplývá ze srovnání nadpřirozeného života duše s přirozeným životem těla: Křtem vzniká nadpřirozený život, biřmováním se přivádí k vzrůstu, eucharistií se živí, pokáním a pomazáním nemocných je léčen od nemocí hříchů a z toho plynoucí slabosti. Oběma sociálními svátostmi svěcení kněžstva a manželství je církevní společenství vedeno a duchovně i tělesně udržováno a rozmnožováno. Srv. Summa theol. III 65,1; Bonaventura, Breviloquium VI 3.

§ 8. Nutnost svátostí

Nutné je to, co nemůže nebýt (Summa theol. I 82,1: necesse est, quod non potest non esse), ať je to na základě vnitřního principu (např. Boží bytí) nebo na základě vnějšího principu. Poslední může být buď účelovou nebo účinnou příčinou. Účelovou příčinou uložená nutnost (necessitas finis) pozůstává v tom, že bez použití určitého prostředku nelze dosáhnout účelu (např. potrava k zachování lidského života) nebo aspoň nelze lehce dosáhnout (např. dopravní prostředek k cestování). Účinnou příčinou uložená nutnost vynucuje určité jednání (necessitas coactionis). V širším smyslu se tím také označuje vysoký stupeň vhodnosti. Summa theol. I 82,1 (necesitas convenientiae vel congruentiae).

1. Ze strany Boha

Bůh může udělovat milost i bez svátosti. (Sent. certa.)

Bůh může ve své všemohoucnosti a v svobodě udělit milost také čistě duchovním způsobem. Proto nebylo pro něho ustanovení svátostí nezbytně nutné. Summa theol. III 72,6 ad 1: Virtus divina non est alligata sacramentis. S ohledem na smyslově duchovou přirozenost člověka bylo však zřízení svátostí velice vhodné (necessitas convenientiae nebo congruentiae). Také povaha církve jakožto viditelného náboženského společenství vyžaduje viditelné znamení (notae quaedam et symbola, quibus fideles internoscerentur; Cat. Rom. 1,9,4). Svátosti také podporují křesťanské ctnosti (pokora kvůli závislosti na smyslových čidlech, víra a důvěra kvůli viditelné záruce, láska k bližnímu kvůli příslušnosti k mystickému tělu). Srv. Summa theol. III 61,1; Summa contra gent. IV 56; Cat. Rom. II 1,9.

2. Ze strany člověka

Svátosti Nového zákona jsou pro člověka nutné ke spáse. (De fide.)

Protože Kristus ustanovil svátosti a spojil s nimi udělení milosti, jsou pro nás k dosažení spásy nutné (necessitate medii), i když ne všechny svátosti pro každého jednotlivce. Skutečné přijetí může být v případě nutnosti nahrazeno touhou po svátosti (votum sacramenti), hypotetická nutnost.

Koncil tridentský vyhlásil proti reformátorům, kteří na základě své nauky sola fides popírali nutnost svátostí ke spáse: si quis dixerit, sacramenta Novae Legis non esse ad salutem necessaria, sed superflua, et sine eis aut eorum voto per solam fidem homines a Deo gratiam iustificationis adipisci, licet omnia singulis necessaria non sint, a.s. ES 1604. Ve středověku byla nutnost svátostí popírána kathary.

Svátosti jsou Bohem ustanoveným prostředkem k dosažení věčné spásy. Tři z nich jsou pro řádnou cestu k spáse tak nutné, že bez jejich přijetí nelze dosáhnout spásy - pro každého jednotlivce je to křest a po spáchání těžkého hříchu pokání a pro společnost církve pak svátost svěcení kněžstva.

Ostatní svátosti jsou potřebné v tom smyslu, že bez nich nelze snadno dosáhnout spásy, neboť biřmování je dovršení křtu, pomazání nemocných je dovršení pokání, manželství je podkladem k zachování církevního společenství a svátost oltářní je cílem všech svátostí. Srv. Summa theol. III 65,3 a 4.

IV. kapitola
UDĚLOVATEL A PŘÍJEMCE SVÁTOSTÍ

§ 9. Udělovatel svátostí

1. Osoba udělovatele

a) Primární a sekundární udělovatel

aa) **Primárním udělovatelem svátostí je Bohočlověk Ježíš Kristus.** (Sententia certa.)

Pius XII. učí v encyklice Mystici Corporis (1943): "Jsou-li svátosti církve udělovány vnějším obřadem, pak on sám (Kristus) působí účinek v duších." "Následkem plnoprávního poslání, kterým božský Spasitel poslal apoštoly do světa, tak jako on sám byl Otcem poslán (srv. Jan 17,18; 20,21), je to on, který skrze církev křtí, učí, vládne, rozvazuje, svazuje, přináší oběť a obětuje."

Sv. Pavel praví o samém Kristu, že křtěnce očišťuje koupelí vody (Ef 5,26). Lidský udělovatel je pouze služebníkem a zástupcem Kristovým. 1 Kor 4,1: "Tak suď každý z nás jako o služebnících Kristových a správcích tajemství Božích!" 2 Kor 5,20: "Na místě Kristově tedy konáme poslání, jako by Bůh skrze nás napomínal; prosíme na místě Kristově: smiřte se s Bohem."

Sv. Augustin poznamenává k Jan 1,33 ("Tento je, jenž křtí v Duchu svatém"): "Ať křtí Petr, tento (Kristus) je, jenž křtí; ať křtí Pavel, tento je, jenž křtí; ať křtí Jidáš, tento je, jenž křtí" (In Joan. Tr. 6,7).

ab) **Sekundárním udělovatelem svátosti je člověk in statu viae.** (Sententia certa.)

Mimo svátost křtu a manželství je k platnému udělování svátostí nutná zvláštní, svěcením propůjčená kněžská nebo biskupská pravomoc. Koncil tridentský vyhlásil proti nauce reformátorů o všeobecném kněžství všech věřících: Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem, a.s. ES 1610. Protože lidský udělovatel jedná jako zástupce Kristův (in persona Christi; 2 Kor 2,10), potřebuje k tomu zvláštního zplnomocnění skrze Krista, případně Kristovu církev.

Udělovatel svátostí musí být rozdílný od příjemce s výjimkou svátosti oltářní. Innocenc III. prohlásil křest sama sebe za neplatný, hodnotil jej však jakožto drastický výraz víry v tuto svátost a touhu po ní (votum sacramenti). ES 788.

b) Nezávislost od pravověrnosti a stavu milosti udělovatele

Platnost a účinnost svátostí je nezávislá na pravověrnosti a stavu milosti udělovatele (pokud se týče stavu milosti - de fide; pokud se týče pravověrnosti - de fide vzhledem ke křtu). (ES 1617; Sententia fidei proxima - vzhledem k ostatním svátostem).

Koncil Tridentský prohlásil proti učení donatistů, valdenských, fraticellů, wikliffistů a husitů: Si quis dixerit, ministrum in peccato mortali existentem, modo omnia essentialia, quae ad sacramentum conficiendum aut conferendum pertinent, servaverit, non conficere aut conferre sacramentum, a.s. ES 1612. Srv. ES 793, 914, 1154, 1262.

Ve sporu o křest kacířů rozhodl papež Štěpán I. (256), s odvoláním se na tradici, proti biskupům Cypriánovi z Karthaga a Firmiliánovi z Caesareje, že křest, udělený bludaři, je platný. ES 110: "Přijdou-li k vám jacíkoliv bludaři, nepodnikejte nic nového, nýbrž pouze to, co je dochováno (tradicí), totiž že se na ně vloží ruka k pokání" (nihil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponantur in poenitentiam). Blud donatistů, kteří k platnému udělování svátosti vyžadovali nejen pravověrnost, nýbrž i oproštění od každého těžkého hříchu, odmítl sv. Optatus z Mileve a zvláště pak sv. Augustin s odůvodněním, že primárním udělovatelem svátostí je Kristus.

Vnitřní teologické odůvodnění vyplývá z nauky o účinnosti svátostí ex opere operato jakož i z nástrojového poměru lidského udělovatele ke Kristu, primárnímu udělovateli.

Protože nástroj působí silou hlavní příčiny, je účinnost svátosti nezávislá od subjektivního stavu udělovatele. Závislost téže (svátosti) by byla pramenem stálé nejistoty a zneklidnění. Srv. Summa theol. III 64,5.

c) Vnitřní stav udělovatele

Jakožto služebník a zástupce Kristův je udělovatel zavázán ve svém svědomí, aby uděloval svátosti ve stavu milosti. Srv. Ex 19,22; Lev 19,2; 21,6.

Udělování svátosti ve stavu těžkého hříchu je svatokrádeží. Výjimku tvoří udělování křtu z nouze, protože udělovatel křtu z nouze nejedná jako úřední osoba církve, nýbrž poskytuje pomoc v nouzi trpícímu. Cat. Rom. (II 1,20,2) napomíná: "Musí se vždy důrazně připomínat, že se svatou věcí je třeba zacházet svatě a uctivě." Srv. Summa theol. III. 64,6.

2. Činnost udělovatele

a) **K platnému udělování svátostí se vyžaduje, aby udělovatel správně konal svátostné znamení.** (De fide.)

K tomu náleží, aby užil podstatné materie a podstatné formy a obojí spojil v jednotné svátostné znamení. ES 1310 n.

b) **Udělovatel musí mít dále úmysl činit aspoň to, co činí církev.** (De fide.)

Koncil tridentský vyhlásil proti reformátorům, kteří popírali nutnost intence udělovatele, protože přiznávali svátosti pouze subjektivní, psychologickou účinnost: Si quis dixerit, in ministris, dum sacramenta conficiunt et conferrunt, non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, a.s. ES 1611. Srv. ES 1262, 1312, 1462.

Výrazy "intendere facere quod facit ecclesia" se užívá od přelomu 12. a 13. stol. (Praepositinus, Gaufried z Poitiers, Vilém z Auxerre).

ba) Nutnost intence

Církevní Otcové se nutností intence podrobně nezabývali. Domnívali se, že pravá intence je zahrnuta v pravém svátostném úkonu. Papež Kornelius (251-253) prohlásil Novatiánovo biskupské svěcení za "zdánlivé a neplatné vložení rukou," tj. za neplatné, zřejmě kvůli nedostatku potřebné intence ze strany udělovatele (Eusebius, H.e. VI. 43,9). Při posuzování křtu, vykonaného při hře nebo žertem vládla v době Otců nejistota. Sv. Augustin se neodvážil žádného rozhodnutí (De bapt. VII 53,102).

Tato otázka byla vysvětlena teprve v rané scholastice, zvláště Hugonem od sv. Viktora (De sacr. II. 6,13).

Nutnost intence vyplývá z těchto důvodů:

Protože lidský udělovatel je služebníkem a zástupcem Kristovým (1 Kor 4,1; 2 Kor 5,20), je povinen sjednotit svou vůli s vůlí Krista a jí se podřídit. Kristus dále žije a působí ve své církvi. Proto stačí mít intenci konat to, co koná církev.

Lidský udělovatel je bytost, obdařená rozumem a svobodnou vůlí. Akt udělování svátosti musí tedy být actus humanus, tj. činnost, která vychází z rozumu a svobodné vůle. Hugo od sv. Viktora, který jako první zdůrazňuje nutnost intence, učí: rationale esse oportet opus ministeriorum Dei (De Sacr. II 6,13).

Svátostné znamení je mnohoznačné a indiferentní k různému užívání. Intencí udělovatele se jednoznačně určuje a zaměřuje ke svátostnému účinku. Srv. Summa theol. III, 64,8.

bb) Vlastnosti intence

Pokud se týče subjektivní stránky, je ideálem intence aktuální, tj. takový úmysl, který vznikl před úkonem a trvá během celého úkonu; avšak není to nutné. Stačí také virtuální intence, tj. onen úmysl, který vznikl před úkonem a svou mocí trvá během úkonu (sv. Tomáš jej nazývá intentio habitualis; Summa theol. III. 64,8 ad 3). Nedostatečná je habituální intence, tj. onen úmysl, který byl pojat před úkonem a nebyl odvolán, avšak během úkonu netrvá ani aktuálně ani virtuálně, a proto nemá na úkon vliv.

Pokud se týče objektivní stránky, stačí intentio faciendi quod facit Ecclesia. Udělovatel nemusí proto zamýšlet, co zamýšlí církev, totiž vytvořit účinky svátosti, např. odpuštění hříchů. Nemusí mít ani v úmyslu konat specificky katolický obřad. Stačí úmysl vykonat mezi křesťany obvyklý náboženský úkon.

bc) Nedostatečnost intentionis mere externae

Podle dnes téměř všeobecného názoru teologů je k platnému udělování svátostí třeba vnitřní intence (intentio interna), tj. intence, která se zaměřuje nejenom na vnější výkon svátostného úkonu, nýbrž také na jeho vnitřní význam. Nedostatečná je také četnými teology rané scholastiky (např. Robertus Pullus), později též Ambrosiem Catharinem OP (+ 1553) a mnoha teology 17. a 18. stol. (např. H. Serry) za dostatečnou považovaná pouze vnější intence (intentio mere externa), která je zaměřena pouze na to, aby vnější úkon se konal vážně a za náležitých okolností, zatímco k vnitřnímu náboženskému významu se nepřihlíží. Pouze vnější intence nečiní zadost ani pojmu intentio faciendi quod facit Ecclesia, ani postavení udělovatele jakožto Kristova služebníka, ani náboženské determinaci jinak in se mnohoznačného svátostného znamení, ani církevním prohlášením. Srv. ES 793: Fidelis intentio. Papež Alexander VIII. zavrhl r. 1690 tuto větu: Valet baptismus collatus a ministro qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo, quod facit Ecclesia. D 1318. Srv. ES 1262, 1312, 1684 n. Potřebná vnitřní intence může být intentio specialis et reflexa nebo intentio generalis et directa, podle toho, zda vnitřní náboženský význam svátostného úkonu je zamýšlen zvláště nebo pouze všeobecně, na základě reflexe o účelu a účincích svátostí nebo bez ní.

§ 10. Příjemce svátostí

1. Osoba příjemce

Svátost může platně přijmout pouze člověk ve stavu pozemského života. (Sententia communis.)

Protože svátosti jsou viditelná znamení neviditelné minulosti, jsou určeny pro člověka, který je smyslově duchovým jsoucnem.

Mrtví nemohou přijmout žádnou svátost. Synody v Hyppo (393) a v Karthagu (397) zakázaly křest a podávání sv. přijímání mrtvým.

2. Podmínky platného přijetí

a) **S výjimkou svátosti pokání se nevyžaduje k platnosti svátosti ze strany příjemce ani pravověrnost ani mravní dispozice.** (Sententia communis.)

Svátost pokání tvoří výjimku, protože mravní akty penitentovy jsou (podle všeobecného názoru) jako kvasimaterie podstatnou součástí svátostného znamení.

Ve sporu s donatisty obhajovali zastánci církevního učení nezávislost platnosti svátostí od pravověrnosti a mravní hodnoty nejen udělovatelovy, nýbrž i příjemcovy. Sv. Augustin učí: "Čistota křtu je zcela nezávislá na čistotě nebo nečistotě svědomí jak udělovatele, tak také příjemce" (contra Litt. Petiliani II 35,82).

Vnitřní důvod spočívá v tom, že svátosti nedostávají svou moc vytvářet milosti ani od příjemce ani od udělovatele, nýbrž od Boha, původce milosti. Srv. Summa theol. III 68,8.

b) **K platnosti svátostí se vyžaduje ze strany dospělého příjemce úmysl přijmout svátost.** (Sententia certa.)

Podle učení koncilu tridentského dosáhne ospravedlnění dospělý člověk, obdařený rozumem a svobodnou vůlí, dobrovolným přijetím milosti (per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; ES 1528). Bez úmyslu přijatá nebo proti vůli příjemcově vnucená svátost je proto neplatná. Papež Innocenc III. prohlásil vynucený křest za neplatný; ES 781.

Nutnost příjemcova úmyslu není odůvodněna povahou svátostného znamení jako je tomu v případě udělovatele, nýbrž pouze svobodou lidské vůle. Odpovídá Boží moudrosti, že dbá svobody člověka a posvěcení rozumem obdařeného člověka činí závislým na jeho svobodném rozhodnutí: Nedospělé dítě přijímá svátostnou milost bez souhlasu. Papež Innocenc III. prohlásil (1201) vzhledem ke křtu dětí: "Dědičný hřích, který byl způsoben bez souhlasu, odpouští se bez souhlasu mocí svátosti." ES 780.

Povaha intence

Protože je příjemcova úloha receptivní, postačí po stránce subjektivní zpravidla habituální intence. V nutném případě (bezvědomí, pomatenost) smí být svátost udělena, když lze odůvodněně předpokládat, že příjemce měl předtím aspoň implicitní přání přijmout svátost (intentio interpretativa). U manželství se vyžaduje virtuální intence, protože manželé nejsou pouze příjemci, nýbrž také udělovatelé svátosti, rovněž tak při kněžském svěcení vzhledem k závazkům plynoucím z této svátosti. Po stránce objektivní stačí úmysl přijmout to, co dává církev.

3. Podmínky hodného přijetí (fructuositas)

K hodnému a plody přinášejícímu přijetí svátostí se vyžaduje u dospělého příjemce mravní dispozice. (De fide.)

Tato dispozice spočívá v odstranění překážky milosti. ES 1606: non ponentibus obicem. U svátostí mrtvých je překážkou milosti nevěra a nekajícnost, potřebnou dispozicí je víra a lítost (attritio), u svátosti živých je překážkou milosti stav těžkého hříchu, potřebnou dispozicí je stav milosti. K hodnému přijetí svátosti oltářní vyžaduje církev při stavu těžkého hříchu předchozí přijetí svátosti pokání. ES 1646, 1661.

4. Oživnutí svátostí

Platně, ale nehodně přijatá svátost (křest, biřmování, svěcení kněžstva) zprostředkuje také charakter (res et sacramentum), nikoliv však rem či virtutem sacramenti, to je milost. Mluví se pak o "sacramentum informe".

Svátosti křtu, biřmování a svěcení kněžstva znovu oživují, jsou-li přijaty platně, ale nehodně, po odstranění mravní indispozice, tj. svátostný účinek nastupuje dodatečně. (Sententia communis.)

Důvod znovuožití spočívá na jedné straně v Božím milosrdenství, na druhé straně v absolutní neopakovatelnosti těchto svátostí. Mnozí teologové předpokládají vzhledem k Božímu milosrdenství také znovuožití pomazání nemocných a svátosti manželství, protože obě tyto svátosti jsou relativně neopakovatelné. Svátost pokání nemůže ožít, protože nehodné a neplatné přijetí je zde totožné. U svátosti oltářní je znovuožití nepravděpodobné, protože tato svátost může být lehce znovu přijata.

Znovuožití křtu hlásá již sv. Augustin. Srv. De bapt. I. 12,19: "Co již bylo před tím dáno (křest), počíná účinkovat ke spáse jen tehdy, ustoupila-li neochota k pravému pokání." Srv. Summa theol. III 69,10.

V. kapitola

PŘEDKŘES«ANSKÉ SVÁTOSTI A SVÁTOSTINY

§ 11. Předkřesťanské svátosti

1. Existence předkřesťanských svátostí

a) Původní stav

Většina teologů předpokládá se sv. Tomášem, že před prvotním hříchem v ráji nebyly žádné Bohem ustanovené, smyslově vnímatelné prostředky milosti (svátosti v širším smyslu). Protože člověk v původním stavu byl prost hříchu, neměl potřebu spasitelných prostředků proti hříchu. Protože vyšší síly člověka panovaly nad nižšími silami, nebylo přiměřené, aby duchová duše byla zdokonalována tělesnými elementy. Mnozí teologové považují za svátost - s odvoláním na sv. Augustina - strom života (Gn 2,9) a rajské manželství (Gn 2,23 n.). Podle sv. Tomáše nebylo rajské manželství prostředkem milosti, nýbrž přírodním zřízením (officium naturae). Srv. Summa theol. III 61,2.

b) Stav přirozeného zákona

Na základě všeobecné spasitelné vůle Boží předpokládají teologové se sv. Augustinem (C. Iul. V 11,45) a se sv. Tomášem (Summa theol. III 70,4 ad 2) pro období od prvotního hříchu až po Abrahama, pro pohanský svět pak až k zvěstování evangelia tzv. sacramentum naturae, jímž byly nedospělé děti osvobozeny od dědičného hříchu. Tato přirozená svátost pozůstávala v aktu víry v budoucího Vykupitele.

Pro dobu od Abrahama k Mojžíšovi byla pro mužské Izraelity obřízka (Gn 17,10 n.) řádným prostředkem k očištění se od hříchu dědičného. Innocenc III. učí ve shodě se scholastickou teologií: "Dědičný hřích byl odpuštěn tajemstvím obřízky a tak se odstraňovalo nebezpečí zavržení." ES 780. Scholastická teologie následuje sv. Augustina (De nuptiis et concup. II 11,24) a Řehoře Vel. (Moralia IV pref. 3). Starší Otcové (Iustin, Ireneus, Tertullian) spatřují v obřízce pouze znamení úmluvy a předobraz křtu, nikoliv však prostředek k dosažení spásy (srv. Summa theol. III 61,3; III 70,4).

c) Stav mojžíšského zákona

V době mojžíšského zákona byly podle všeobecného učení Otců a teologů vedle obřízky jakožto předobrazu křtu (Kol 2,11) ještě jiné svátosti, např. velikonoční beránek a obětování pokrmů jakožto předobrazy eucharistie, očišťování a omývání jakožto předobrazy svátosti pokání, obřady svěcení jakožto předobrazy svěcení kněžstva. Srv. Summa theol. 1 II 102,5.

2. Účinnost předkřesťanských svátostí

a) **Starozákonní svátosti nepůsobily milost ex opere operato, nýbrž pouze vnější, zákonitou čistotu.** (Sent. certa.)

Decretum pro Armenis (1439) učí v souladu se sv. Tomášem: Illa (sc. sacramenta Antiquae Legis) non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant. ES 1310. Srv. ES 1602.

Sv. Pavel nazývá kultovní zřízení Starého zákona "slabými a ubohými prvky" (infirma et egena elementa; Gal 4,9) a učí, že nebyly schopny propůjčit vnitřní čistotu svědomí, nýbrž že mohly zprostředkovat vnější zákonitou čistotu. Žid 9,9: "Neboť ten (přední stánek = Starý zákon) je obrazem doby předmesiášské, podle něhož se obětují dary a oběti, které nemohou ve svědomí zdokonalit toho, kdo koná bohoslužbu" 9,13: "Neboť jestliže krev kozlů a býků a pokropení popelem z jalovice posvěcuje poskvrněné k čistotě tělesné, tím spíše krev Kristova, jenž skrze Ducha věčného sama sebe obětoval jako oběť bezúhonnou Bohu, očistí svědomí naše od mrtvých skutků, abychom sloužili Bohu živému."

b) Jako celý Starý zákon byl "vychovatelem ke Kristu" (Gal 3,24), tak také starozákonní svátosti poukazují jakožto typy na budoucí dobra mesiášské doby (Žid 10,1: umbram habens lex futurorum bonorum) a tím se staly vyznáním víry v budoucího Vykupitele. Tím, že za spoluúčasti aktuálních milostí vzbudily v příjemci vědomí hříšnosti a víru v budoucího Vykupitele, disponovaly ho k přijetí posvěcující milosti a způsobily tak ex opere operantis vnitřní posvěcení.

c) Na nedospělých dětech provedená obřízka nezpůsobila vnitřní posvěcení ani ex opere operato jako křest, ani ex opere operantis příjemcova zástupce, nýbrž quasi ex opere operato. Jakožto objektivní vyznání víry v budoucího Vykupitele byla pro

Boha podnětem, aby pravidelně dával posvěcující milost. Srv. Summa theol. III 70,4: "V obřízce byla milost dávána nikoliv mocí obřízky, nýbrž mocí víry v utrpení Kristovo, jehož znakem byla obřízka."

§ 12. Svátostiny

1. Pojem svátostin

Svátostiny jsou věci nebo úkony, jichž užívá církev při určitém napodobování svátostí, aby se na základě modlitby dosáhlo nějakého zejména duchovního účinku.

Hugo od sv. Viktora rozlišuje svátostiny jakožto "menší svátosti" (sacramenta minora) od hlavních svátostí (sacramenta, in quibus principaliter salus constat). De sacr. I 97; II 9,1 n. Výrazu "sacramentalia" užívá poprvé Petrus Lombardus (Sent. IV 6,7).

K svátostinám náleží:

a) ceremonie, užívané ve spojení s udělováním svátostí,
b) samostatné náboženské úkony: zažehnávání (exorcismy), žehnání (benedictiones) a svěcení (consecrationes),
c) zbožné užívání požehnaných a posvěcených předmětů,
d) požehnané a posvěcené předměty (sacramentalia permanentia).

2. Rozdíl mezi svátostinami a svátostmi

a) Ustanovení

Svátostiny jsou zpravidla ustanoveny nikoliv Kristem, nýbrž církví. Moc církve ustanovovat svátostiny je odůvodněna příkladem Krista a apoštolů (srv. 1 Kor 11,34) a úlohou církve důstojně spravovat Kristem jí zanechané poklady milostí (srv. 1 Kor 4,1) a podporovat spásu duší věřících. ES 1613, 1728, 1746.

b) Účinnost svátostin

Svátostiny nepůsobí ex opere operato. Jejich účinnost nespočívá však také pouze na subjektivní dispozici toho, jenž jich používá, nýbrž především v přímluvné modlitbě církve, jíž přísluší zvláštní účinná síla, protože je svatou a neposkvrněnou nevěstou Kristovou (Ef 5,25 n.). S ohledem na opus operantis církve možno říci, že svátostiny působí quasi ex opere operato. Konstitutivní žehnání, která trvale zasvěcují nějakou osobu nebo věc Boží službě, přinášejí neomylně tento účinek, zatímco u ostatních svátostin impetratorní účinek církve není neomylný.

c) Účinky svátostin

Svátostiny neudělují bezprostředně posvěcující milost, nýbrž disponují pouze k jejímu přijetí. Jednotlivě jsou účinky svátostin rozdílné podle jejich zvláštního účelu. Konstitutivní žehnání propůjčují Bohu zasvěceným osobám nebo věcem objektivní (věcné) posvěcení. Invokativní žehnání propůjčují časná dobrodiní, aktuální milosti a jsou pobídkou k úkonům lítosti a Boží lásky, odpuštěním lehkých hříchů a časných trestů za hříchy (Summa theol. III 78,3). Exorcismy poskytují ochranu před útoky zlého nepřítele. Srv. Summa theol. III 65,1 ad 6.

II. ODDÍL
O SVÁTOSTECH SPECIÁLNĚ

I.
SVÁTOST KŘTU
(Sacramentum baptismi)

§ 1. Pojem a svátostnost křtu

1. Pojem

Křest je svátost, ve které je člověk omytím vodou a vzýváním tří božských Osob duchovně znovuzrozen. Catechismus Romanus podává s odvoláním na Jan 3,5, Tit 3,5 a Ef 5,26 tuto definici: Baptismus esse sacramentum regenerationis per aquam in verbo (II 2,5).

2. Svátostnost křtu

Křest je pravá svátost, ustanovená Ježíšem Kristem. (De fide.) Trid., II. Vat.: Sacrosanctum Concilium 6-7, Lumen gentium 11. ES 1601.

Ustanovení křtu Kristem je popíráno moderními racionalisty. Podle Harnacka se křesťanský křest na odpuštění hříchů vyvinul z Janova křtu pokání. R. Reitzenstein se pokoušel dokázat, že křesťanský křest je napodobením křtu mandeů - staré gnosticko-baptistické sekty. Pravděpodobně však mandeiský křest je naopak ovlivněn křesťanským. Papež Pius X. zavrhl učení modernistů, že křesťanská obec zavedla nutnost křtu tím, že převzala ze židovství křestní obřad jakožto vnější znamení přijetí do křesťanského společenství a spojila s ním závaznost křesťanského života. ES 3442.

Odůvodnění

a) Křest byl naznačen již ve Starém zákoně. Předobrazy křtu jsou podle učení apoštolů a Otců vznášení se Ducha svatého nad vodami (srv. svěcení křestní vody), potopa (1 Petr 3,20 n.), obřízka (Kol 2,11 n.), průchod Rudým mořem (1 Kor 10,2) a Jordánem (Joz 3,14 n.), sedminásobná koupel Naamana Syrského v Jordánu (4 Král 5,14). Výslovná předpověď křtu se vyskytuje v Ez 36,25: "Pokropím vás čistou vodou a budete čistí, očistím vás ode všech vašich nečistot a ode všech vašich model." Srv. Iz 1,16 n.; 4,4; Zach 13,11.

Bezprostřední přípravou na křest Kristův byl křest Janův (Mt 3,11), který měl příjemce povzbudit k pokání a tak (ex opere operantis) způsobit odpuštění hříchů. Koncil tridentský výslovně prohlásil proti reformátorům, že křest Janův neměl tutéž moc jako křest Kristův (Es 1614). Srv. Summa theol. III 38,3: Baptismus Ioannis gratiam non conferebat, sed solum ad gratiam praeparabat.

b) Kristus se sám dal Janem pokřtít v Jordánu (Mt 3,13 n.), dal svým učedníkům příkaz, aby udělovali křest (Jan 4,2), vysvětlil Nikodémovi podstatu a nutnost křtu (Jan 3,3-5) a před nanebevstoupením dal svým apoštolům univerzální příkaz ke křtu (Mt 28,19). Jan 3,5: "Nenarodí-li se kdo z vody a z Ducha, nemůže vejít do Božího

království." Mt 28,18-19: "Je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi. Jděte tedy, získejte za učedníky všechny národy, křtěte je ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého." Baptizontes autús eis onoma tú patros kai tú hyiú kai tú hagiú pneumatos. (Srv. Mk 16,15-16: "Jděte do celého světa a hlásejte evangelium všemu tvorstvu. Kdo uvěří a dá se pokřtít, bude spasen; kdo však neuvěří, bude zavržen.")

Pravost Mt 28,19 je zaručena všemi rukopisy a všemi starými překlady. V Didaché c. 7 se toto místo uvádí dvakrát.

Z klasických míst Jan 3,5 a Mt 28,19 lze odvodit všechny momenty novozákonního pojmu křtu. Křest se jeví jako vnější znamení milosti, pozůstávající z obmytí vodou a vzývání tří božských Osob, působí vnitřní milost, totiž znovuzrození, a je Kristem nařízen pro všechny doby.

c) Apoštolové v původní církvi konali Kristův příkaz (Sk 2,38-41; 8,12 n.; 8,36 n.; 9,18; 10,47 n.; 16,15-33; 18,8; 19,5; 1 Kor 1,14 n.). Nejstarší církevní dokumenty, jako Didaché (c. 7), list Barnabášův (11,11), Pastor Hermae (Sim. IX 16), Justin Mučedník (Apol. I 61) dosvědčují pokračování apoštolské tradice. Nejstarší monografie o křtu pochází od Tertulliana (kol. 200).

3. Doba ustanovení křtu

Přesnou dobu ustanovení křtu nelze z údajů Písma sv. zjistit. Názory teologů se různí. Jedni považují za dobu ustanovení Ježíšův křest v Jordánu (Petrus Lombardus Sent. IV 3,5; Summa theol. III 66,2; Cat. Rom. II 2,20), jiní rozmluvu s Nikodemem (Petr Abelard; srv. Bernard z Clairvaux, Ep. 77), jiní prohlášení křestního příkazu před nanebevstoupením (Hugo od sv. Viktora, De Sacr. II 6,4; Magister Roland). Oba první názory vycházejí z nepravděpodobného předpokladu, že křest učedníků (Jan 4,2) byl již křesťanským svátostným křtem. Proti prvnímu názoru mluví především mlčení Písma sv., proti druhému vnější okolnosti, z nichž byla pronesena Ježíšova slova o nutnosti křtu ke spáse. Těžiště důkazu spočívá v Mt 28,19; přece však příkaz křtu nevylučuje dřívější ustanovení.

Svatý Bonaventura (Com.in Ioann. c. 3 n. 19) se pokouší sjednotit různé názory tímto způsobem: Materialiter (podle materie) byl křest ustanoven, když byl Kristus pokřtěn, formaliter (podle formy), když Kristus po zmrtvýchvstání stanovil křestní formuli (Mt 28,19), effective (podle účinku), když Kristus trpěl, protože z jeho utrpení má křest moc, finaliter (podle účelu), když Kristus předpověděl nutnost křtu a jeho užitek (Jan 3,5).

§ 2. Vnější znamení křtu

1. Materie

a) Materia remota

Materia remota svátosti křtu je pravá a přirozená voda. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti Lutherovi, který v případě nouze pokládal za přípustnou jakoukoliv tekutinu způsobilou k omývání: Si quis dixerit aquam veram et naturalem non esse de necessitate baptismi ... a.s. ES 1615, ES 1314, 787, 829.

Údajné rozhodnutí papeže Štěpána II. (754), podle něhož křest vínem, udělený z nouze, by byl platný, je co do pravosti pochybné, v žádném případě zde nejde o věroučně závazné rozhodnutí v této otázce.

Písmo sv. i tradice znají pouze vodu jako křestní materii. Jan 3,5: "Nenarodí-li se kdo z vody ..." Sk 8,36: "Podívej se, tady je voda! Co brání, abych byl pokřtěn?" Srv. Sk 10,47; Ef 5,26; Žid 10,22.

Jeden z nejstarších důkazů tradice podává Didaché c. 7: 1. "Křtěte na jméno Otce i Syna i Ducha svatého v živé (tekoucí) vodě. 2. Nemáš-li však živou vodu, křti v jiné vodě, nemůžeš-li tak učinit ve studené, učiň to v teplé. 3. Nemáš-li nic z toho v dostatečném množství, vylévej třikrát vodu na hlavu ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého." (Srv. Ep. Barnabae 11,11; Iustin Apol. I,61; Tertullian De Bapt. 1; Summa theol. III 66,3).

K dovolenému udělování slavnostního křtu je nařízeno užívání k tomu účelu posvěcené vody. Svěcení křestní vody dosvědčuje již Cyprian (Ep. 70,1).

b) Materia proxima

Materia proxima svátosti křtu je fyzické obmytí těla vodou. (Sententia certa.)

Obmytí se může dít ponořením (immersio) nebo litím (infusio). Pouhé pokropení (aspersio), zejména kolektivní, může podle okolností činit platnost křtu pochybnou. Koncil tridentský prohlásil proti řecké pravoslavné církvi, která dříve neuznávala platnost v západní církvi obvyklého křtu litím a částečně i v přítomné době se přidržuje praxe znovu křtít ty, kteří k ní přestupují: Si quis dixerit, in Ecclesia Romana ... non esse veram de baptismi sacramento doctrinam, a.s. ES 1616, srv. ES 810, Ordo baptismi parvulorum, n. 22.

V křesťanském starověku a ve středověku až do 13. stol. se křest zpravidla uděloval ve formě ponoření, a to trojím ponořením (Tertullian De cor. mil. 3).

Že i křest litím byl uznáván jako platný, dosvědčuje Didaché c. 7 a Cypriánem (Ep. 69,12) povolená praxe tzv. klinického křtu (křtu nemocných). Srv. Summa theol. III 66,7.

Trojí ponoření vykládají Otcové jako symbol tří božských Osob (Tertullian Adv. Prax. 26; ES 445) a třídenního odpočinku Páně v hrobě (Cyril Jer. Cat. myst. 2,4). Ve španělské církvi se v 6. a 7. stol. se svolením papeže Řehoře Vel. (Ep. I 43) konalo pouze jediné ponoření, aby proti ariánům byla symbolizována jednota podstaty tří božských Osob.

2. Forma

Forma křtu spočívá ve slovech udělovatele, která provázejí obmytí a vykládají jeho smysl.

K platnosti formy se vyžaduje vzývání tří božských Osob a podle učení většiny teologů také označení právě konaného křestního úkonu. Decretum pro Armenis učí: Si exprimitur actus, qui per ipsum exercetur ministrum, cum sanctae Trinitatis invocatione, perficitur sacramentum. ES 1314. Latinská církev užívá formule: N. ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti: Křestní formule řecké církve zní: Baptizetai ho dúlos (ho deina) tú Theú eis to onoma tú patros kai tú hyiú kai hagiú pneumatos.

a) Vzývání Nejsvětější Trojice (de fide: Later IV - ES 802, Trid. ES 1617).

Trinitární křestní forma je biblicky odůvodněna v Mt 28,19. V nejstarší patristické literatuře ji dosvědčuje Didaché c. 7, Justin Apol. I 61, Ireneus Adv. haer. III 17,1; Epideixis 3 a 7, Tertullian De bapt. 13.

V Písmu sv. uváděný křest: "ve jménu Ježíše Krista" (Sk 2,38; 8,12; 10,48) nebo na jméno Pána Ježíše (Sk 8,16; 19,5) nebo "na Krista Ježíše" (Řím 6,3), případně "na Krista" (Gal 3,27) nelze chápat tak, že byl křest udělován vzýváním Ježíše Krista

místo vzýváním Nejsvětější Trojice. Pravděpodobně se tím míní křest, udělovaný z Kristova příkazu a jeho plné moci nebo křest Kristem stanovený, na rozdíl od křtu Janova nebo od židovského křtu proselytů. Že nešlo o ustálenou křestní formuli, vyplývá též z rozličnosti slovní formulace. Podle Didaché 9,5 označuje křest "na jméno Pána" vzhledem k předchozí křestní výuce v c. 7. Pánem ustanovený trinitární křest. Také Sk 19,2-5 dávají na srozuměnou, že i u křtů "na jméno Ježíše Krista" býval jmenován Duch svatý. Sv. Tomáš zastává názor, že apoštolové křtili na základě zvláštního Kristova zjevení vzýváním Kristova (nikoliv Ježíšova) jména. V době poapoštolské pokládá na základě Kristova ustanovení v Mt 28,19 křest udělený vzýváním Kristova jména za neplatný, leč by zvláštní Boží výsada dovolila výjimku. Summa theol. III 66,6. Podle Directorium Ecumenicum 12 (14. 5. 1967) je k platnosti křtu dnes nutně třeba trinitární formule.

b) Označení křestního úkonu

Rozhodnutím Alexandra III (1159-81), zavržením věty belgického teologa F. Farvacquese Alexandrem VIII. (1690) a prohlášením Decretum pro Armenis (1439) vyžaduje se k platnosti křtu také označení křestního úkonu slovy: (Ego) te baptizo. ES 757, 2327, 1314.

Četní teologové v době rané scholastiky (např. Hugo od sv. Viktora, Štěpán z Tournai) hájili platnost křtu i s vynecháním uvedených slov. Sv. Tomáš a většina pozdně scholastických teologů prohlásili takový křest s poukazem na Decretale Alexandra III. za neplatný. Srv. Summa theol. III 66,5 ad 2. Tomuto názoru však vážně odporuje historická skutečnost, že v starokřesťanské době podle svědectví Tertulliana (De cor. mil. 3; Adv. Prax. 26; De bapt. 2,1), Hyppolita Řím. (Traditio Apost.), Sv. Ambrože (De sacer. II 7,20), Sacramentarium Gelasianum aj. byl křest udělován tak, že křtící předložil křtěnci na závěr apoštolského vyznání víry trojí otázku víry a po každém vyznání jej ponořil. Označení křestního úkonu udělovatelem křtu se při tom nekonalo. Postačil úmysl udělovatele. Vzhledem k rozšíření tohoto způsobu křtu lze stěží počítat výslovné označení křestního úkonu k podstatě svátostné formy. Bylo by správnější spatřovat v tom církví stanovenou podmínku platného.

§ 3. Účinky křtu

1. Ospravedlnění

Křest uděluje milost ospravedlnění. (De fide.)

Protože ospravedlnění pozůstává po stránce negativní v odpuštění hříchů, po stránce pozitivní v posvěcení a obnovení vnitřního člověka (ES 1528), působí křest, je-li při tom potřebná dispozice (víra, kající smýšlení):

a) Vyhlazení hříchů, a to hříchu dědičného a u dospělých také všech osobních hříchů těžkých i lehkých.

b) Vnitřní posvěcení vlitím milosti posvěcující, s níž jsou vždy spojeny vlité ctnosti a dary Ducha svatého. S milostí posvěcující obdrží ospravedlněný také právo na aktuální milosti, které jsou potřebné ke splnění závazků přijatých křtem.

Koncil tridentský prohlásil v dekretu o dědičném hříchu: "Popírá-li někdo, že milostí našeho Pána Ježíše Krista, která se dává křtem, se odpouští stav viny dědičného hříchu, nebo tvrdí-li někdo, že se nesnímá vše, co má v sobě pravý a vlastní charakter hříchu ... budiž vyobcován." ES 1515, srv. ES 1316, 1452, 1672.

Podle svědectví Písma sv. má křest jak moc snímat hříchy, tak také moc vnitřního posvěcení. Sk 2,38: "Obraťte se! a každý z vás ať se dá pokřtít ve jménu Ježíše Krista, aby vám byly odpuštěny hříchy, a jako dar dostanete Ducha svatého." 1 Kor 6,11: "Dali jste se omýt, dostalo se vám posvěcení, byli jste ospravedlněni pro zásluhy Pána Ježíše Krista a skrze Ducha našeho Boha." Srv. Sk 22,16; Řím 6,3 n.; Tit 3,5; Jan 3,5; 1 Jan 3,9; 5,18.

Tytéž účinky připisuje křtu od počátku i tradice. Autor Barnabášova listu praví: "Sestupujeme do vody, plni hříchu a špíny, a vystupujeme, přinášejíce plody, protože máme v srdci bázeň a naději v Ježíše v Duchu" (11,11). Srv. Pastor Hermae, Sim 9,16; Justin Apol. I 61; Tertullian De bapt. 1,1.

2. Odpuštění trestů za hříchy

Křest působí odpuštění všech trestů za hříchy, jak věčných, tak časných. (De fide.)

Koncil tridentský učí, že ve znovuzrozených nezůstává nic, co Bůh nenávidí a co je zdržuje od vstupu do nebe: In renatis nihil odit Deus, ... ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. ES 1515. Srv. ES 1316. Předpokladem je, že příjemce křtu se odřekne vnitřně všech hříchů i lehkých. Odpuštění všech trestů za hříchy je naznačeno v pavlovské nauce, že při křtu starý člověk umírá a je pohřben a vstává nový člověk (Řím 6,3 n.).

Otcové tak učí všeobecně. Tertullián praví: "Je-li odstraněna vina, je odstraněn i trest" (De bapt. 5). Sv. Augustin učí, že pokřtěný, který bezprostředně po křtu umře, vejde okamžitě do nebe (De peccatorum meritis et remissione II 28,46).

Zla, pozůstalá po hříchu, jako nezřízená žádostivost, utrpení a smrt (poenalitates) nemají již pro pokřtěného charakter trestu, nýbrž jsou prostředkem zkoušky a osvědčení se (D 792: Ad agonem) a zpodobnění s Kristem. Při vzkříšení budou ve spravedlivých mocí svátosti křtu odstraněny. Srv. Summa theol. III 69,3.

3. Křestní charakter

Platně, byť i nehodně přijatý křest vtiskuje duši příjemce nezrušitelné duchovní znamení, křestní charakter, a nemůže být proto opakován. (De fide.)
(ES 1609, 1624 Trid.), II VAT.: (Lum. g. 11)

Protože svátostný charakter je připodobněním k Veleknězi Ježíši Kristu a účastí na jeho kněžství (signum configurativum), je pokřtěný křestním charakterem přičleněn ke Kristovu mystickému tělu, církvi. Z jednoty Kristova mystického těla vyplývá, že každý platně pokřtěný, i mimo katolickou církev, se stává členem Kristem založené jedné, svaté, katolické, apoštolské církve, pokud se nepřidržuje vlastní hříšnou vinou nějakého heretického nebo schizmatického společenství. II. Vat.: Lum. g. 15; Unitatis redintegratio 22. Každý pokřtěný katolík (CIC 11) podléhá jurisdikční pravomoci církve.

Křestní charakter odlišuje pokřtěného od nepokřtěného, pro tělesné oko sice neviditelně, ale pro duchovní oko na onom světě poznatelně (signum distinctivum). Pokřtěný obdrží skrze křestní charakter schopnost a oprávnění k pasivní účasti na Kristově kněžství, to je k přijetí ostatních svátostí (sacramentorum ianua; CIC 849) a k přijetí všech dober milostí a pravdy, které Kristus předal své církvi (signum dispositivum). Křestní charakter je zasvěcení pokřtěného Kristu a ukládá proto nikdy nepřestávající povinnost vést křesťanský život (signum obligativum).

§ 4. Nutnost křtu

1. Nutnost křtu ke spáse

Křest vodou (baptismus fluminis) je od dob zvěstování evangelia nutný ke spáse všech lidí bez výjimky. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti reformátorům, jejichž pojem ospravedlnění vede k popření nutnosti křtu ke spáse: Si quis dixerit, baptismus liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem, a.s. ES 1618, srv. ES 1514, II. Vat.: Lum. g. 14. O době počátku křestní povinnosti prohlásil koncil tridentský, že ospravedlnění může nastat po zvěstování evangelia (post evangelium promulgatum) nikoliv beze křtu nebo touhy po něm. ES 1524. Nutnost křtu ke spáse je podle Jan 3,5 a Mk 16,16 nutností prostředku (necessitas medii), podle Mt 28,19 je pro dospělé také nutností příkazu (necessitas praecepti). Nutnost prostředku není však vnitřní, tkvící v povaze svátosti samé, nýbrž vnější, pokud je křest určen pozitivním božským ustanovením za nezbytný prostředek spásy. Za zvláštních okolností může být upuštěno od skutečného užití předepsaného prostředku (hypotetická nutnost).

Tradice zdůrazňuje nutnost křtu ke spáse vzhledem k Jan 3,5. Tertullian, odvolávaje se na tato slova, poznamenává: "Je určeno zákonem, že nikomu nenáleží spása bez křtu." (De bapt. 12,1). (Srv. Pastor Hermae, Sim. IX.16).

2. Nahraditelnost svátostného křtu

Křest vodou může být v případě nutnosti nahrazen křtem touhy a krve. (Sent. fidei proxima.)

a) Křest touhy (Baptismus flaminis sive Spiritus Sancti)

Křest touhy je výslovná nebo implicitní žádost svátostného křtu, spojená s dokonalou lítostí (votum baptismi).

Koncil tridentský učí, že ospravedlnění člověka v dědičném hříchu není možné "bez koupele znovuzrození nebo bez touhy po ní" (sine lavacro regenerationis aut eius voto). ES 1524, srv. 1604, 741, 788.

Podle učení Písma svatého dokonalá láska obsahuje ospravedlňující moc. Lk 7,47: "Jsou jí odpuštěny její mnohé hříchy, protože projevuje velkou lásku." Jan 14,21: "Kdo mě miluje, toho bude milovat můj Otec, a i já ho budu milovat a zjevím se mu." Lk 23,43: "Dnes budeš se mnou v ráji."

Hlavními svědky tradice jsou sv. Ambrož a sv. Augustin. Sv. Ambrož praví ve smuteční řeči za císaře Valentiniana II., který zemřel nepokřtěn: "Neměl mít milost, po které toužil? Neměl mít (to), oč žádal? Jistě jí dosáhl, protože po ní toužil ... jeho zbožná touha jej omyla" (De obitu Valent. 51,53). Sv. Augustin prohlašuje: "Domnívám se, že nejen utrpení pro jméno Kristovo může nahradit, co chybí při křtu, nýbrž také víra a obrácení srdce (fidem conversionemque cordis), když třeba krátkost času nedovolí slavit tajemství křtu" (De bapt. IV 22,29). V rané scholastice obhajují Bernard z Clairvaux (Ep 77 c. 2 n. 6-9), Hugo od sv. Viktora (De Sacr. II 6,7) a Summa Sent. (V 5) možnost křtu touhy proti Petru Abelardovi. Srv. Summa theol. III 68,2.

Křest touhy působí ex opere operantis. Propůjčuje milost ospravedlnění, s níž je spojeno odpuštění dědičného hříchu, všech osobních těžkých hříchů a věčného trestu

za hříchy. Všední hříchy a časné tresty se odpouštějí podle stupně subjektivní dispozice. Křestní charakter se nevtiskuje.

b) Křest krve (baptismus sanguinis)

Křest krve je mučednictví nepokřtěného, tj. trpělivé snášení násilné smrti nebo týrání, které vede k smrti pro vyznání křesťanské víry nebo pro úkony křesťanských ctností.

Ježíš sám dosvědčuje ospravedlňující moc mučednictví. Mt 10,32: "Každému, kdo se ke mně bude znát před lidmi, budu se i já znát před svým Otcem v nebi." Mt 10,39 (16,25): "Kdo ztratí svůj život pro mne, zachová ho." Jan 12,35: "Kdo svůj život na tomto světě nenávidí, uchová si ho pro život věčný."

Otcové od počátku považují mučednickou smrt za náhradu křtu. Tertullian ji nazývá "křest krve" (lavacrum sanguinis) a připisuje mu účinek, že "nahradí křestní koupel, nebyla-li přijata, a obnoví to, co bylo ztraceno" (De bapt. 16). Podle Cypriána se dostane katechumenům, kteří utrpěli mučednictví, "nejslavnějšího a nejvznešenějšího křtu krve" (Ep 73,22). Srv. Augustinus, De civ. Dei XIII 7.

Protože podle svědectví tradice a církevní liturgie (viz svátek Neviňátek) mohou i nezletilé děti dosáhnout křtu krve, nepůsobí křest krve pouze ex opere operantis jako křest touhy, nýbrž jakožto objektivní vyznání také quasi ex opere operato. Má za následek propůjčení milosti ospravedlnění a při potřebné dispozici také odpuštění všech lehkých hříchů a časných trestů. Sv. Augustin praví: "Je urážkou modlit se za mučedníka; spíše bychom se měli poroučet jeho přímluvám" (Sermo 159,1). Křest krve nedává křestní charakter. Srv. Summa theol. III 66,11,12.

§ 5. Udělovatel křtu

1. Osoba udělovatele

Křest může být platně udělen každým člověkem. (De fide.)

IV. lat. koncil (1215) učí, že křest dostačí ke spáse, je-li kýmkoliv správně udělen církevní formou: sacramentum baptismi ... in forma Ecclesiae a quocumque rite collatum ad salutem. ES 802. Decretum pro Armenis (1439) podává bližší vysvětlení: "Udělovatelem této svátosti je kněz (sacerdos = biskup i kněz), jemuž přísluší z moci úřadu křtít. V nutném případě může však křtít nejen kněz nebo jáhen, nýbrž i laik, i žena, dokonce pohan a bludař, dodržuje-li církevní formu a má úmysl konat, co koná církev." ES 1315.

Křestní příkaz Mt 28,19 je určen apoštolům a jejich nástupcům - biskupům. Podle svědectví Písma sv. již apoštolové přenášeli zplnomocnění na jiné. Srv. Sk 10,48: "Rozkázal pak (Petr), aby je pokřtili ve jménu Ježíše Krista." 1 Kor 1,17: "Neboť Kristus mne neposlal křtít, nýbrž spíše kázat radostnou zvěst." Podle Sk 8,38 (srv. 8,12) udělil jáhen Filip křest.

Ve starokřesťanských dobách bylo udílení křtu výsadním právem biskupů. Sv. Ignác z Ant. praví: "Bez biskupa není dovoleno křtít nebo slavit Agapé" (Smyrn. 8,2). Tertullian uvádí vedle biskupa též kněze a jáhny jako řádné udělovatele křtu, biskupovi podřízené. Pro nutný případ vyhrazuje i pokřtěným laikům, avšak pouze mužům, právo udělovat křest; ženám to zakazuje (De bapt. 17). Pozdějšími svědky pro dovolenost laického křtu z nouze jsou Synoda Elvírská (Can. 38; ES 120), sv.

Jeroným (Dial. c. Lucif. 9), sv. Augustin (Contra Ep. Parm. II 13,29). Pro dovolenost ženského křtu nacházíme výslovná svědectví teprve ve středověku (Urban II Ep. 271).

Platnost bludařského křtu obhajoval papež Štěpán I. s odvoláním se na tradice proti biskupu Cypriánu z Karthaga ES 110: "Nihil inovetur, nisi quod traditum est", sv. Augustin proti donatistům. Koncil tridentský ji prohlásil za dogma. ES 1617. Podle Ekumen directoria I,12 jsou podmínkami uznání platnosti křtu nekatolíků: užití aquae naturalis - trinitární formule - intentio faciendi quid faciunt christiani.

Uznání platnosti křtu, uděleného nepokřtěným člověkem, bylo prosazeno teprve koncem patristické doby. Sv. Augustin se ještě neodvážil žádného rozhodnutí (Contra ep. Parm. II 13,30). Synoda v Compiegne r. 757 a papež Mikuláš I. (866) se vyslovili pro platnost křtu, uděleného nepokřtěným. ES 646.

Vnitřní důvod, proč každý pokřtěný člověk může platně křtít, spočívá v nutnosti křtu ke spáse. Srv. Summa theol. III 67,3-5.

2. Obřad

Řádným udělovatelem slavnostního křtu je biskup a kněz, řádným udělovatelem jáhen (s dovolením ordináře nebo faráře). II. Vat.: Lum. g. 29. Laik, který uděluje křest z nouze, může konat pouze obřad nutný k platnosti křtu.

§ 6. Příjemce křtu

Křest může být přijat každým nepokřtěným člověkem in statu viae. (De fide.)

Křest "mrtvých" v 1 Kor 15,29 ("Co budou jinak potom dělat ti, kdo přijímají křest místo těch, kdo už zemřeli? Jestliže mrtví vůbec nevstávají, proč tedy přijímat za ně křest?") nebyl křtem konaným na mrtvých, nýbrž buď zástupným (vikariátním) křtem místo těch, kdo umřeli nepokřtěni a jakožto pokus zprostředkovává jim dodatečně milost, nebo křtu podobným obřadem obmývání, o němž se věřilo, že by prospěl zemřelému analogicky k židovské přímluvné modlitbě za zemřelého (2 Mak 12,42 n.). S odvoláním se na sv. Pavla konaly různé křesťanské sekty, jako cerinthiáné a marcionité, zástupný křest za zemřelé. Stávalo se také, že byl konán křest na mrtvých. Synody v Hippo (393) a v Karthagu (397) proti tomu zakročily.

1. Dospělí

U dospělých se vyžaduje k platnému přijetí křtu alespoň habituální úmysl dát se pokřtít. ES 781. K hodnému přijetí se vyžaduje vnitřní dispozice, která musí v sobě zahrnovat alespoň víru a lítost nad spáchanými hříchy (ES 1526). Písmo sv. vyžaduje výslovně víru, jakožto přípravu na křest (Mk 16,16: "Kdo uvěří a dá se pokřtít, bude spasen"; Mt 28,19; Sk 2,41; 8,12 n.; 8,37) a lítost nad spáchanými hříchy (Sk 2,38: "Obraťte se! a každý z vás ať se dá pokřtít"; 3,19). Starokřesťanská příprava na křest pozůstávala hlavně ve výuce křesťanského učení a v kajících cvičeních.

2. Nedospělí

Křest nezletilých dětí je platný a dovolený. (De fide.)

Koncil tridentský zavrhl proti novokřtěncům (anabaptistům) opakování křtu po dosažení užívání rozumu a doporučil křest nezletilých dětí: Si quis dixerit, parvulos ...

esse rebaptizandos aut praestare omitti eorum baptisma, quam eos non actu proprio credentes baptizari in sola fide Ecclesiae, a.s. ES 1626. Srv. ES 1514.

Reformátoři pod vlivem křesťanské tradice podrželi křest dětí, ačkoliv není slučitelný s jejich pojmem svátosti. Luther se pokoušel odstranit tuto obtíž předpokladem, že nezletilé děti jsou v okamžiku křtu podivuhodným způsobem uschopněny vzbudit akt ospravedlňující fiduciální víry. Podle katolického učení může chybět víra, protože není účinnou příčinou ospravedlnění, nýbrž pouze dispozičním aktem právě tak jako ostatní dispoziční akty. Chybějící víra nezletilých je podle sv. Augustina a scholastiky nahrazena vírou církve. Summa theol. III 68,9 ad 2.

V novější době vznesl K. Barth exegetické a věcné námitky proti praxi křtu dětí s požadavkem, aby namísto nynějšího křtu dětí nastoupil odpovědný křest ze strany křtěncovy.

Z Písma sv. nelze dokázat skutečnost křtu dětí s plnou jistotou, přece však s velkou pravděpodobností. Mluví-li sv. Pavel (1 Kor 1,16) a Skutky (Sk 16,15-33; 8,18; srv. 11,14) o pokřtění celého "domu", pak jsou v tom zahrnuty i děti dotyčné rodiny, tím spíše, že také obřízka, na jejíž místo křest nastoupil (Kol 2,11: "Obřízka Kristova") a pozdně židovský křest proselytů se konaly na dětech. Podle Sk 2,38 n. platí přislíbení udělení Ducha křtem nejen Petrovým posluchačům, nýbrž i jejich dětem. Pod tímto pojmem se mohou ovšem rozumět i potomci v širším smyslu. Možnost křtu dětí vyplývá z objektivní účinnosti svátosti, její oprávnění (vyplývá) z všeobecné Boží spásné vůle (1 Tim 2,4), v níž jsou zahrnuty i nezletilé děti (Mt 19,14) a z nutnosti křtu ke spáse (Jan 3,5).

1 Kor 7,14 není žádným ustanovením protivícím se křtu dětí. Ze skutečnosti, že sv. Pavel označuje děti ze smíšených manželství jako "svaté" neplyne, že by nepotřebovaly křtu, právě tak jako nevyplývá z "posvěcení" nekřesťanského manžela křesťanským, že by onen nemusel být pokřtěn při svém obrácení na křesťanskou víru. Křesťanská tradice neví nic o nepokřtěných členech církve. Pojem "svatý" nutno chápat v širším smyslu objektivního zasvěcení se Bohu, které v sobě obsahuje očištění ve smyslu rituální čistoty.

Z Martyrium Polycarpi (9,3: "86 let mu sloužím") vyplývá, že Polykarp kolem r. 70 přijal křest v dětském věku. Z Justinovy první Apologie (15,6) vysvítá, že v ní uvádění 60-70 letí muži a ženy, kteří "od svého dětství byli Kristovými učedníky", byli pokřtěni jako děti v letech 85-95. Přímo je dosvědčen křest dětí jako křesťanská praxe Ireneem (adv. haer. II 22,4), Tertulliánem (De bapt. 18), Hyppolitem Řím. (Traditio Ap.), Origenem (In Lev. hom. 8,3; Comm in Rom. 5,9); Cypriánem (Ep 64,2) a starokřesťanskými náhrobními nápisy z 3. stol. Origenes odůvodňuje praxi křtu dětí z dědičného hříchu a klade ji do dob apoštolských. Karthaginská synoda za Cypriána (251 nebo 253) neschválila posunutí křtu novorozeňat až na 8. den po narození s odůvodněním, že "žádnému narozenému člověku se nesmí odpírat Boží milosrdenství a milost." Od 4. stol. se ujal hlavně na Východě zvyk, že křest byl odkládán až do zralejšího věku nebo dokonce až na konec života. Řehoř Naz. doporučuje jako pravidlo věk asi 3 let (Or. 40,28). Pelagiánským sporem získané jasnější poznání dědičného hříchu a nutnosti křtu ke spáse silně podporovalo praxi křtu dětí.

Z platnosti křtu dětí vyplývá, že pokřtěné nezletilé děti jsou řádnými členy církve a že po nabytí užívání rozumu jsou povinny splnit křestní slib, složený ústy kmotra.

Učení Erasma Rotterdamského, že děti by se po nabytí užívání rozumu měly svobodně rozhodnout, zda chtějí uznat křestní závazky nebo ne, bylo odmítnuto koncilem tridentským. ES 1627. Podle pozitivního ustanovení Božího se každý člověk má k dosažení svého nadpřirozeného cíle přijetím křtu začlenit do Kristovy

církve. Z přijetí křtu plynoucí závazek křesťanské víry a života musí vzít na sebe kvůli své věčné spáse.

II.

SVÁTOST BIŘMOVÁNÍ

(Sacramentum confirmationis)

§ 1. Pojem a svátostnost biřmování

1. Pojem

Biřmování je svátost, při níž pokřtěný vzkládáním rukou, mazáním a modlitbou je naplněn Duchem svatým k vnitřnímu posílení nadpřirozeného života a k statečnému vyznávání víry. Sv. Tomáš označuje biřmování jako "svátost, v níž se znovuzrozenému propůjčuje duchovní síla" (sacramentum, quo spirituale robur regenerato confertur). Summa c. Gent. IV 60. S. th. III 72,1 ad 2.

2. Svátostnost biřmování

Biřmování je pravá a vlastní svátost. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti reformátorům, kteří biřmování zavrhli jakožto nebiblické: Si quis dixerit, confirmationem baptizatorum otiosam caeremoniam esse et non potius verum et proprium sacramentum, a.s. ES 1628.

Podle Melanchtonovy Apologie Confesionis (Art 13,6) je biřmování obřad přijatý od Otců, který není potřebný ke spáse, protože nemá pro sebe božský příkaz. Podle racionalistických dějin dogmat (Harnack) vzniklo tím, že symbolické vzkládání rukou, které původně doprovázelo udělování křtu, se odtrhlo a osamostatnilo. Pius X. zavrhl tvrzení modernistů, že křest a biřmování se v prvotní církvi nerozlišovaly jako dvě svátosti. ES 3444.

a) Svědectví Písma

Ustanovení biřmování Kristem lze z Písma sv. dokázat pouze nepřímo. Když již proroci Starého zákona předpověděli vylití Božího Ducha na celé lidstvo jako znamení mesiánské doby (srv. Joel 2,28 n.; Iz 44,3-5; Ez 39,29; Sk 2,17 n.), slíbil Ježíš svým apoštolům (Jan 14,16n.26; 16,7 n.; Lk 24,49; Sk 1,5) a všem budoucím věřícím (Jan 7,38 n.) seslání Ducha svatého. Ve svátek Letnic dodržel své slovo vůči prvotní křesťanské obci. Sk 2,4: "Všichni byli naplněni Duchem svatým a začali mluvit cizími jazyky, jak jim Duch vnukl, aby promlouvali."

V dalších dobách udělovali apoštolové vnějším obřadem vzkládání rukou pokřtěným Ducha svatého. Sk 8,14 n. praví: "Když se apoštolové v Jeruzalémě dověděli, že Samařsko přijalo Boží slovo, poslali tam Petra a Jana. Ti tam přišli a modlili se za ně, aby dostali Ducha svatého. Do té doby totiž na nikoho z nich nesestoupil, jen byli pokřtěni ve jménu Pána Ježíše. Vložili tedy na ně ruce, a oni přijali Ducha svatého." Podle Sk 19,6 udělil Pavel tímtéž obřadem asi 12 učedníkům Efezu, když před tím přijali křesťanský křest, Ducha svatého: "Pavel na ně vložil ruce a sestoupil na ně

Duch svatý, takže mluvili (neznámými jazyky) a pod vlivem vnuknutí." Podle Žid 6,2 náleží vzkládání rukou, které působí udělování Ducha svatého, vedle křtu k základům křesťanského náboženství.

Z uvedených míst vyplývá svátostnost biřmování:

aa) Apoštolové konali svátostný obřad, spočívající ve vzkládání rukou a modlitbě.

ab) Účinkem tohoto vnějšího obřadu bylo udělování Ducha svatého, principu vnitřního posvěcení. Podle Sk 8,18 byla mezi vzkládáním rukou a udělováním Ducha kauzální souvislost (per impositionem manuum apostolorum).

ac) Apoštolové jednali z Kristova příkazu. Protože Kristus přislíbil všem věřícím udělení Ducha, lze předpokládat, že dal i bližší ustanovení o způsobu udělování Ducha. Samozřejmost, s kterou apoštolové, kteří se považovali pouze za Kristovy služebníky a udělovatele Božích tajemství (1 Kor 4,1), konali obřad vzkládání rukou, předpokládá příslušné Kristovo ustanovení.

Sv. Tomáš učí, že Kristus ustanovil svátost biřmování nikoliv exhibendo, nýbrž promittendo, tj. tak, že ji sám neuděloval, nýbrž přislíbil její udělení teprve v budoucnosti, protože touto svátostí se propůjčuje plnost Ducha svatého, která neměla být dána před Kristovým zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením (Summa theol. III 72,1 ad 1). Jednotliví scholastičtí teologové, např. Mistr Roland a Bonaventura, zastávají názor, že biřmování bylo ustanoveno apoštoly, případně Duchem svatým skrze apoštoly (prostředečné božské ustanovení). Summa Alexandra z Halles zastává mínění, že svátost biřmování byla z podnětu Ducha svatého ustanovena na koncilu v Meaux (in conc. Meldensi r. 845). Zřejmě však jde o konkrétní stanovení biřmovacího obřadu, nikoli o ustanovení svátosti jako takové.

b) Svědectví tradice

Ačkoliv biřmování bylo v starokřesťanské době co nejtěsněji spjato s křtem, objevuje se přece podle svědectví raně křesťanské tradice jako od křtu rozdílný svátostný obřad.

Tertullián vidí ve křtu přípravu na přijetí Ducha svatého: "Neobdrželi jsme ve vodě Ducha svatého, nýbrž ve vodě jsme byli očištěni a připraveni pro Ducha svatého" De bapt. 6. Po křtu se koná pomazání celého těla (křestní pomazání), potom vzkládání rukou: "Vystoupivše z křestní koupele byli jsme pomazáni posvěceným pomazáním" (c. 7). "Potom se vzkládá ruka, kterýmžto žehnáním se svolává a zve Duch svatý" (de hinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum; c. 8). Účinkem tohoto obřadu je udělení Ducha svatého. Ve spisu "De carnis resurrectione 8" uvádí Tertullián tyto iniciační obřady: křest, pomazání, znamení kříže, vzkládání rukou, přijetí eucharistie.

Hyppolit Římský (+ 235) uvádí ve svém církevním ustanovení Apostoliké paradosís tyto biřmovací obřady: vzkládání biskupových rukou a modlitbu, mazání posvěceným olejem - pomazání nutno odlišovat od křestního pomazání vykonaného knězem po křtu - spojené s vzkládáním rukou za současného vyslovení trinitární žehnací formule, poznamenání čela a polibek pokoje. Srv. In Dan. 1,16.

Papež Kornelius I. (251-253) vytýká Novatiánovi, že po křtu, který přijal na smrtelném loži litím křestní vody, uniknuv nemoci, nepřijal také ostatní, co se podle církevních předpisů musí přijmout, jakož i zpečetění skrze biskupa. To má podle jeho přesvědčení za následek udělení Ducha svatého. Proto otázka: "Jak mohl přijmout Ducha svatého, když toto vše nepřijal?" (Ep. ad Fabium Ant; Eusebius, H. e. VI 43,15).

Sv. Cyprián (+ 258) praví s poukazem na Sk 8,14 n.: "Toto se děje ještě nyní u nás. Ti, kteří byli v církvi pokřtěni, jsou předvedeni před představené církevní obce (biskupy) a skrze naši modlitbu a vzkládání našich rukou přijímají Ducha svatého a pečetí Páně se zdokonalují" (Ep 73,9). Srv. Ep 74,5.7.

Podle španělské synody v Elvíře (kol. 306) ten, který buď v těžké nemoci přijal křest z nouze od laika nebo křest od jáhna, musí být přiveden k biskupovi, aby "skrze vzkládání rukou mohl být zdokonalen" (Can. 38 a 77). ES 120.

Sv. Cyril Jeruzalémský (+ 386) nebo jeho nástupce Jan (?) věnuje biřmování třetí mystagogickou katechezi, která je nadepsána: "O pomazání" (Peri chrísmatos). Další svědectví podávají (De sacr. III 2,8-10; De myst. 7,42), Jeroným (Dial. c. Luciferianos 8 n.), Innocens I. (Ep. 25,3), Augustin (De Trin. XV 26,46; In ep. I Joan. tr. 6,10), Lev I. (Sermo 24,6), Pseudo-Dionysius (De eccl. hier 4,3,11).

Scholastika odůvodňuje spekulativně existenci svátosti biřmování z analogie mezi přirozeným životem těla a nadpřirozeným životem duše. Jako tělesnému zrození odpovídá svátost duchovního zrození - křest, tak tělesnému vzrůstu odpovídá svátost posílení a zdokonalení nadpřirozeného života - biřmování. Summa theol. III 72,1.

§ 2. Vnější znamení biřmování

***1. Materie* = individuální vzkládání ruky spojené s pomazáním čela křižmem** (Ap. konst. Pavla VI. Divinae consortium naturae, 1971).

Mínění teologů se v minulosti různila:

a) Jedni, odvolávajíce se na svědectví Písma svatého (Sk 8,17; 19,6; Žid 6,2), považovali pouhé vzkládání rukou za podstatnou materii (Petrus Aureoli, Dionysius Petavius). Srv. ES 794.

b) Jiní odvolávajíce se na Decretum pro Armenis (ES 1317), učení koncilu tridentského (ES 1629), Catechismus Romanus (II 3,7), tradici řecké církve a učení sv. Tomáše (Summa theol. III 72,2; De art. fidei et sacr. Eccl.), považují pouhé pomazání křižmem za podstatnou materii (Belarmin, Řehoř z Valencie, Vilém Estius).

Koncil tridentský vzal však pouze v ochranu mazání křižmem, aniž tím vydal rozhodnutí o podstatné materii biřmování. V tradici řecké církve vystupuje sice mazání silně do popředí, avšak jak se zdá, s mazáním bylo také spojeno vzkládání rukou (srv. Firmilian Cesarejský, který připomíná pouze vzkládání rukou jakožto obřad sdělení Ducha svatého: Ep. 75,7n a 18 v Cypriánově sbírce listů; Cyril Jeruzalémský, Cat. 16,26; Apoštolská konstituce II 32,3; III 15,3). V každém případě je však ve fyzickém dotyku, potřebném k pomazání, vzkládání rukou již zahrnuto. Sv. Tomáš jmenuje na jiných místech také vzkládání rukou jako podstatnou část biřmovacího obřadu a jako účinek mu připisuje sdělení Ducha svatého. Srv. Summa theol. III 84,4; Summa contra gent. IV 60.

c) Většina současných teologů ve shodě s církevní praxí spatřuje podstatnou materii ve spojení vzkládání rukou s pomazáním křižmem na čele. Toto učení je podporováno Professio fidei Michaela Palaeologa (1274), které uvádí jak vzkládání rukou, tak také pomazání křižmem jako podstatnou část biřmovacího obřadu: Aliud est sacramentum confirmationis, quod per manuum inpositionem episcopi conferunt chrismando renatos (ES 860).

Že vzkládání rukou patří k svátostnému znamení, vysvítá ze svědectví Písma sv. a tradice (Tertullián, Hyppolit, Cyprián, Firmilián Cesar., Jeroným, Augustin). Římský

obřad zná dvojí vzkládání rukou: všeobecné a individuální. Protože první chybí v řeckém obřadu, avšak biřmování řecké církve je katolickou církví uznáváno jako platné, může být pouze toto druhé vzkládání rukou považováno za podstatnou část svátostného znamení. Pomazání křižmem lze historicky sledovat již od poč. 3. stol. (Origenes, in Lev. hom. 8,11; Hyppolit Řím., Trad. apost.). Zatímco na Západě bylo od dob Hyppolitových známo dvojí pomazání po křtu (křestní a biřmovací), bylo na Východě známo po křtu pouze jedno pomazání, jakožto obřad udílení Ducha svatého.

Nelze však dokázat, že by se biřmovacího pomazání užívalo již v době apoštolské. Místa 2 Kor 1,21; 1 Jan 2,20.27 chápou pomazání v přeneseném smyslu. Přidržujeme-li se ustanovení svátostí in specie, pak pomazání může být pouze tehdy považováno za podstatnou součást svátostného znamení, ustanovil-li je sám Kristus. Pro to však chybí důkazy. Předpokládáme-li naproti tomu, že Kristus ustanovil svátostné znamení biřmování pouze in genere, pak zůstává možnost, že církev doplnila později původní obřad vzkládání rukou obřadem pomazání. Protože trident. prohlášení "salva illorum substantia" (ES 1728) mluví více ve prospěch specifického ustanovení, doporučuje se vidět v pomazání církví stanovenou podmínku platného udělování.

Materia remota biřmování je křižmo, které se připravuje z olivového oleje a balzámu a na Zelený čtvrtek je svěceno biskupem. ES 1317. Až do 6. stol. se užívalo pouhého olivového oleje. Přimísení vonných látek dosvědčuje nejprve Pseudo-Dionysius kol. r. 500 (De Eccl. hier. IV,3,4). Svěcení křižma, které již brzy dosvědčují Otcové (Tertullián, Hyppolit; srv. modlitbou k svěcení v Euchologiu Serapiona z Thnuis), je považováno sv. Tomášem (Summa theol. III 72,3) a četnými novějšími teology za podmínku platnosti svátosti. Pouze in articulo mortis lze sub conditione užít v nouzi, není-li křižmo po ruce oleum catechumenorum nebo infirmorum. V každém případě však musí jít o olej svěcený biskupem.

2. Forma

Forma biřmování spočívá ve slovech, která provázejí individuální vzkládání ruky, spojené s pomazáním čela. (Sententia communis.)

Sk 8,15 a četní Otcové, např. Tertullián, Cyprián, Ambrož, uvádějí vedle vzkládání rukou modlitbu o udělení Ducha svatého. Podle Hyppolita pronáší biskup nejprve ve spojení se všeobecným vzkládáním rukou modlitbu o Boží milost. Následující pomazání a individuální vzkládání rukou doprovází indikativní formulí: ungeo te sancto oleo in Domino Patre omnipotente et Christo Iesu et Spiritu Sancto.

Od konce 12. stol. (Sicard z Cremony, Huguccio) se v latinské církvi objevuje donedávna užívaná formule: N. signo te signo Crucis et confirmo te Chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Řecká církev užívá nejméně od 5. stol. formule: Sfragis dóreas pneumatos hagiú = Pečeť daru Ducha svatého.

Na Trullské synodě (692) byla všeobecně nařízena (can. 95). Apoštolská konstituce Pavla VI. (Divinae consortium naturae 15. 8. 1971): Sacramentum confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba: "Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti."

§ 3. Účinky biřmování

1. Biřmovací milost

a) **Jakožto svátost živých působí biřmování per se rozmnožení posvěcující milosti.** (Sententia certa.)

Decretum pro Armenis učí: Per confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide. ES 1311.

V Písmu sv. a v starokřesťanské tradici se zpravidla uvádí jako hlavní účinek biřmování nikoliv udělení milosti, nýbrž udělení Ducha svatého. Avšak to je nerozlučně spjato s udělením posvěcující milosti, neboť Duch svatý, který již přirozeně je s Otcem i Synem podstatně přítomen v duši jakožto příčina jejího přirozeného bytí, vchází do duše spravedlivého tím, že jí dává a rozvíjí nový způsob bytí, které působí nadpřirozené spojení s Bohem a připodobnění duše k Bohu. Summa theol. III 72,7: Missio seu datio Spiritus Sancti non est nisi cum gratia gratum faciente. S posvěcující milostí jsou spojeny vlité ctnosti a dary Ducha svatého. Z těch nejvíce odpovídá účelu biřmování dar síly, který se projevuje v boji proti nepřátelům spásy a nejdokonaleji v mučednictví.

S biřmovací milostí obdrží biřmovanec také nárok na aktuální milost, aby dosáhl zvláštního účelu svátosti.

Výroky Otců, které připisují křtu jako účinek odpuštění hříchů a biřmování jako účinek udělení Ducha svatého, např. Tertullian, De bapt. 6 a 8 nesmí být chápány exkluzivně. Odpuštění hříchů je neodlučitelné od udělení milosti. Proto také již pokřtěný přijímá posvěcující milost a tím také Ducha svatého. Srv. Cyprián, Ep. 74,5: "Nemůže být křest bez Ducha svatého." Avšak působení Ducha svatého je rozdílné u křtu a u biřmování. Tam působí znovuzrození, zde dovršení nadpřirozeného života.

b) **Specifickým účinkem biřmování je dovršení (perfectio) křestní milosti.** (Sententia communis.)

Cat. Rom. II 3,19 praví: Illud proprie confirmationi tribuitur, quod baptismi gratiam perficit.

Ve shodě se svým zvláštním účelem vydat svědectví pro Krista (Sk 1,8) přispívá biřmováním udělená posvěcující milost zvýšenou silou k vnitřní posile a k vnějšímu statečnému vyznání víry. Decretum pro Armenis učí se sv. Tomášem: Effectus huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est apostolis in die Pentecostes, ut videlicet christianis audacter Christi confiteatur nomen. ES 1319.

Otcové připisují biřmování dovršení nadpřirozeného života, který byl započat křtem. Sv. Ambrož praví o zpečetění Svatým Duchem (spirituale signaculum), které navazuje na křest: "Po křtu je třeba, aby ještě nastalo dovršení" (post fontem superest, ut perfectio fiat; De sacr. III 2,8). Srv. Cyprian, Ep. 73,9; synoda Elvír., Can 38 a 77 (D 52 d-e); Cyril Alex. In Ioel. 32.

2. Biřmovací charakter

Biřmování vtiskuje duši nezrušitelné duchové znamení (biřmovací charakter) a nemůže být proto opakováno. (De fide.) ES 1609.

Cyril Jer. praví s ohledem na udělení Ducha svatého při biřmování: "On (Bůh) ať vám na věčnost dá nezrušitelnou pečeť Ducha svatého." (Procat. 17). Otcové (Pseudo-Fulgentius, Sermo 45) a synody (Toledo, 653, Chalonsur-Saone 813) zakazují opakování biřmování právě tak jako opakování křtu.

Pravoslavná církev znovu uděluje těm, "kteří zapřeli Krista" - k těm počítají Rusové odpadlíky k židovství, pohanství a islámu, Řekové také ty, kteří přestoupili ke katolictví nebo k protestantismu - při jejich návratu biřmování Confessio orthodoxa I 105. Tím vlastně popírají biřmovací charakter. Někteří teologové vysvětlují však toto pomazání navrátilců křižmem nikoliv jako opakování svátosti biřmování, nýbrž jako rekonciliační obřad, a tím jakožto svátostinu.

Účel

Podle učení sv. Tomáše biřmovací charakter uschopňuje a opravňuje k vykonávání činů, které se vztahují k duchovnímu boji proti nepřátelům víry. Připodobňuje biřmovaného ke Kristu, učiteli pravdy, králi spravedlnosti a veleknězi (signum configurativum), odlišuje Kristovy bojovníky od prostých členů Kristova království (signum distinctivum), uschopňuje a opravňuje k aktivní, i když ještě omezené účasti na trojím Kristově úřadu (signum dispositivum), a zavazuje k veřejnému vyznávání křesťanské víry (signum obligativum). Biřmovací charakter uschopňuje a zavazuje k laickému apoštolátu. Srv. Summa theol. III 72,5.

Vzájemný vztah křestního a biřmovacího charakteru

Protože biřmování je samostatnou svátostí, rozdílnou od křtu, a má zvláštní určení, lze předpokládat, že biřmovací charakter je reálně rozdílný od křestního charakteru, takže není pouze modálním zdokonalením křestního charakteru, nýbrž od křestního charakteru rozdílnou kvalitou duše. Biřmovací charakter nutně předpokládá křestní charakter. Biřmování nepokřtěných je neplatné. Summa theol. III 72,6.

§ 4. Nutnost biřmování

1. Pro společenství církve

Z ustanovení Kristem vyplývá, že biřmování je pro církev jakožto společnost nepostradatelné. Zprostředkuje jí nadpřirozenou sílu k překonání vnitřních a vnějších obtíží, které jí božský zakladatel předpověděl (Mt 10,16 n.; Jan 15,20).

2. Pro jednotlivce

Pokřtěný může i bez biřmování dosáhnout věčné spásy. (Sententia fidei proxima.)

Koncil tridentský prohlásil, že nic nezabrání křtem znovuzrozeným přístup do nebe. ES 1515. Církevní tradice jednomyslně přisuzuje spásu pokřtěným, kteří umírají dříve, než na ně biskup vložil ruce. Srv. Ps.-Cyprián, De rebapt. 4; elvírská synoda, can 77 (D 52e); Ps.-Melchiades (Decretum Gratiani c. 2, D 5 de consecr.). Biřmování není tedy nutné ke spáse nutností nezbytného prostředku (necessitate medii). Je pouze potud nutné ke spáse, pokud přispívá k dovršení spásy. Summa theol. III 72,1 ad 3; 72,8 ad 4.

I když neexistuje žádné výslovné božské přikázání k přijetí biřmování, přece lze vyvodit z ustanovení Kristem božský příkaz k jeho přijetí (praeceptum divinum implicitum). Platné právo předpisuje jeho přijetí všem věřícím, jak se naskytne k tomu příležitost. Opomenutí přijetí vycházející z podceňování svátosti (ex contemptu) je těžkým hříchem. ES 1259. Křesťanská láska k sobě přikazuje, aby tak důležitý prostředek milosti nezůstal nevyužit.

Biřmování touhy

Jako křestní milost může i biřmovací milost (nikoliv biřmovací charakter) v nutném případě být dosažena touhou po svátosti (votum confirmationis, biřmování touhy). Protože biřmovací milost předpokládá křestní milost, musí předcházet alespoň křest touhy, i když ne časově, tedy alespoň pojmově. Summa theol. III 72,6 ad 1 a 3.

§ 5. Udělovatel biřmování

1. Řádný udělovatel

Pouze biskup je řádným udělovatelem biřmování. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti antihierarchickým tendencím středověkých sekt (valdenských, viklifistů, husitů) a proti učení a praxi řecké pravoslavné církve, která považuje prostého kněze za řádného udělovatele: Si quis dixerit, sanctae confirmationis ordinarium ministrum non esse solum episcopum, sed quemvis simplicem sacerdotem, a.s. ES 1630. Srv. ES 785, 794, 831, 860, 1069, 1178, 1318.

Podle svědectví Skutků apoštolů (8,14 n.; 19,6) byl obřad udílení Ducha svatého vykonáván apoštoly. Jejich nástupci jsou biskupové. Na Západě bylo odedávna udělování biřmování výhradním právem biskupovým. Dosvědčují to Hyppolit Římský (Trad. Apost.), papež Kornelius (Ep. ad Fabium), Cyprián (Ep. 73,9), Ps.-Cyprián (De

rebapt. 5), synoda elvírská (can. 38 a 77; ES 120 n.), Jeroným (Dial. c. Lucif. 9). Papež Innocenc I. (Ep. 25,3) rozlišuje podobně jako Hyppolit biřmovací pomazání na čele od křestního pomazání, vykonaného knězem a zdůrazňuje, že přísluší pouze biskupu: "Kněžím není dovoleno tímtéž olejem (jakým smějí mazat pokřtěné) znamenat čelo; toto přísluší pouze biskupům, když udílejí Ducha svatého" (D 98). Také na Východě byl biskup původně řádným udělovatelem biřmování, jak dosvědčují biskup Firmilián z Cesareje (Ep. 75,7 v Cypriánově sbírce listů), Dicascalia (II 32,3; II 33,2), Jan Zlatoústý (In Actus homil. 18,3).

Vnitřní odůvodnění

Protože je biřmování svátostí duchovního dovršení a povoláním k duchovnímu boji, je vhodné, aby je udělovali nositelé plnosti kněžské moci a vojevůdci "militiae christianae", totiž biskupové. Summa theol. III 72,11; Summa contra gent. IV,60. Udělení svátosti biskupem posiluje vědomí společenství věřících s biskupem a slouží k zachování a upevnění církevní jednoty. Srv. Bonaventura, In Sent. IV d. 7a, 1q. 3.

2. Mimořádný udělovatel

Mimořádným udělovatelem biřmování je kněz, jemuž tato pravomoc byla dána církevním právem obecně nebo apoštolským indultem. (Sententia certa.) ES 1318, 1070.

Papež Řehoř Veliký dovolil kněžím na Sardinii udílet biřmování pod podmínkou, že biskupové nejsou dosažitelní (Ep. IV 26). Pozdější papežové v četných případech zmocnili prosté kněze k udělení svátosti biřmování.

Na Východě se od IV. stol. udílení biřmování prostými kněžími stalo pozvolna všeobecným zvykem. Apoštolská konstituce (konec 4. stol.) připisuje biřmování vzkládáním rukou (cheirothesia) nejen biskupovi, nýbrž také knězi (VIII. 28,3). Tento vývoj byl silně podpořen rozlišováním mezi výkonem a udělováním svátosti biřmování (obdobně jako u eucharistie), tj. mezi svěcením myronu, vyhraženým biskupovi a mezi knězem konaným mazáním posvěceným myronem (srv. Cyril Jeruzalémský, Cat. myst. 3,3). Platnost řeckého kněžského biřmování, která byla katolickou církví vždy uznávána, lze vysvětlit jako výsadu mlčky danou Apoštolským Stolcem (papež Benedikt XIV. De synodo diec. VII 9,3; srv. ES 1318: per Apostolice Sedis dispensationem).

Mimořádnou biřmovací pravomoc prostého kněze nelze považovat za účinek pouhé papežské jurisdikční pravomoci ani za mimosvátostně přenesenou moc svěcení. Pravděpodobně je biřmovací moc součástí kněžské moci, přijaté při kněžském svěcení. Je však vlivem božského či církevního ustanovení vázána a může se uplatnit pouze na základě papežského zmocnění. Ordo confirmationis (z r. 1971, n. 7) přiznává tuto mimořádnou biřmovací pravomoc zejména: ipso iure: apoštol. administrátorovi, kapit. vikáři; in periculo mortis: parochus, není-li tento k dosažení, pak vicarius cooperator, adiutor, nejsou-li ani tito k dosažení, pak kterýkoliv kněz bez censury (další možnosti viz Ordo conf. n. 7-8).

§ 6. Příjemce biřmování

Biřmování může platně přijmout každý pokřtěný, který ještě nebyl biřmován. (Sententia certa.)

Také nezletilé děti mohou platně přijmout biřmování, jak dokazuje praxe biřmování dětí, která na Západě trvala až do 13. stol., a na Východě až dodnes. Aby však odpovídalo svému účelu vyzbrojit pokřtěného jako bojovníka Kristova, uděluje se biřmování teprve po dosažení užívání rozumu, tj. nejdříve kolem sedmého roku (Ordo confirmationis n.11).

Výjimky jsou však přípustné, zvláště v nebezpečí smrti. Biřmování z nouze může a má být udělováno i nezletilým, protože vyšší stav milosti má za následek i vyšší stav slávy. Summa theol. III 72,8 ad 4.

Opakované biřmování je neplatné a těžce hříšné.

Vzkládání rukou, které nařídil papež Štěpán I. při přijímání bludařů (ES 110), lze stěží i přes opačný názor Cypriánův (Ep. 74,5) považovat za opakované biřmování, nýbrž jak vysvítá z dodatku "in potentiam", za rekonciliační obřad. Tomuto obřadu se ovšem připisovalo udělení Ducha svatého, protože ve starověku převládal názor, že svátosti udílené bludaři i přes platné jejich vykonání Ducha svatého nedávají; ten se uděluje teprve přijetím do církve (srv. Augustin, De bapt. III. 16,21; III. 17,22). Se vzkládáním rukou byla spojena modlitba o udělení Ducha svatého (srv. Lev I. Ep. 159,7; 167,18), takže rekonciliační obřad měl velkou podobnost s biřmováním.

K hodnému (fruktuósnímu) přijetí biřmování se vyžaduje stav milosti. Ke vzdálenější přípravě náleží poučení před biřmováním. Srv. Vat. Rom. II. 3,17 n.

III.

EUCHARISTIE

§ 1. Pojem eucharistie

Eucharistie je svátostí, v níž je Kristus pod způsobami chleba a vína skutečně přítomen svým tělem a krví, aby se nekrvavým způsobem obětoval nebeskému Otci a dal se věřícím za duchovní pokrm.

Biblickými předobrazy eucharistie jsou strom života v ráji, oběť Abrahámova a Melchisedechova, manna v poušti, předkladné chleby v chrámu jeruzalémském, různé starozákonní oběti, zvláště velikonoční beránek.

Přednost eucharistie před ostatními svátostmi odůvodňuje sv. Tomáš:

a) Z obsahu eucharistie: Není to pouze Kristem sdělená moc, která působí milost, jako je tomu u ostatních svátostí, nýbrž sám Kristus, pramen milosti.
b) Z podřízení ostatních svátostí eucharistii jakožto jejich cíli.
c) Z obřadu ostatních svátostí, které vrcholí přijetím eucharistie. Summa theol. III 65,3.

První část
KRISTOVA REÁLNÁ PŘÍTOMNOST V EUCHARISTII

První kapitola
Skutečnost Kristovy reálné přítomnosti

§ 2. Nesprávné mínění

1. Starověk

V křesťanském starověku popírali tuto reálnou přítomnost doketé a gnostic-komanichejské sekty, které vycházely z předpokladu, že Kristus měl pouze zdánlivé tělo. (Srv. Ignatius Smyrn. 7,1).

2. Středověk

Na základě poznámky Hinkmara z Remeše (De praedest. 31), která byla neprávem vztahována na Jana Scota Eriugena (+ kol. 870), byl pak J. Scot často uváděn jako odpůrce Kristovy reálné přítomnosti. Z jeho spisů nelze však dokázat popírání reálné přítomnosti, i když je jisté, že velmi zdůrazňoval symbolický charakter eucharistie.

"Kniha Jana Scota" o eucharistii, na kterou se odvolává Berengar z Tours, aby odůvodnil svůj blud, a kterou odsoudila synoda ve Vercelli (1050), je podle různých náznaků totožná se spisem mnicha Ratramna z Corbie (+ po 868) De Corpore et Sanguine Domini. Ratramnus sice nepopíral reálnou přítomnost, na rozdíl od Paschasia Radberta (+ kol. 860), který hájil úplnou totožnost svátostného těla s Kristovým historickým tělem, zdůrazňoval však Ratramnus až příliš jejich rozdílnost. Též užíval o eucharistii výrazů similitudo, imago, pignus. Proti přehnanému realismu Paschasia Radberta se vyslovil i Rabanus Maurus v listu opatu Eigilovi z Prüm a mnich Gottschalk v díle Dicta cuiusdam sapientis de Corpore et Sanguine Domini adversus Ratbertum. Berengar z Tours (+ 1088) popíral podstatné proměnění chleba a vína a Kristovu reálnou přítomnost a viděl v eucharistii pouze symbol (figura, similitudo) v nebi oslaveného těla a krve Kristovy. Kristova slova: "To je mé tělo" je nutno podle něho chápat v přeneseném smyslu podobně jako: "Kristus je úhelný kámen". Berengarovo učení bylo potíráno četnými teology např. Durandem, Lanfrankem, Guitmundem z Aversy a odsouzeno četnými synodami, nejprve římskou synodou za papeže Lva IX. r. 1050, naposled pak na římské postní synodě r. 1079 za papeže Řehoře VII. Na této synodě Berengar odvolal a přijal vyznání víry, v kterém je jasně vyjádřena podstatná proměna a Kristova reálná přítomnost. ES 700.

Ve 12. a 13. století popřely různé spiritualistické sekty z odporu proti viditelné církevní organizaci a pod vlivem gnostickomanichejských názorů kněžskou konsekrační moc a reálnou přítomnost (petrobrusiáni, henriciáni, kataři, albigenští). Na obranu proti těmto omylům vyhlásil IV. lat. koncil (1215) učení o podstatné proměně, o reálné přítomnosti a o výlučné konsekrační moci platně posvěceného kněze. ES 802, srv. ES 718, 761.

Ve 14. stol. napadl John Wiclif (+ 1384) učení o podstatné proměně a učil, že podstata chleba a vína i po konsekraci trvá dále (remanenční teorie). Kristovu

přítomnost v eucharistii oslabil na přítomnost dynamickou. Věřící prý přijímají tělo a krev Kristovu pouze duchovním způsobem, kult eucharistie je modloslužbou. Mše nebyla Kristem ustanovena. Jeho nauka byla církví odmítnuta na synodě v Londýně (1382) a na koncilu v Kostnici (1418). ES 1151 n.

3. Novověk

Protestanští reformátoři odmítali všichni podstatné proměňování a obětní charakter eucharistie, avšak v otázce reálné přítomnosti byli různých názorů.

a) Luther ve své nauce podržel reálnou přítomnost, omezil ji však na dobu, po kterou trvá liturgická večeře Páně (in usu). Na rozdíl od katolického učení o transsubstanciaci předpokládal koexistenci pravého těla a krve Kristovy s podstatou chleba a vína (konsubstanciace): verum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi in et sub pane et vino per verbum Christi nobis christianis ad manducandum et bibendum institutum et mandatum (Cat. Maior V 8). Možnost reálné přítomnosti těla a krve Kristovy vysvětloval pomocí nesprávné ubiquátní teorie, podle níž Kristova lidská přirozenost z moci hypostatické unie má reálný podíl na Boží všudypřítomnosti. Srv. Conf. Aug. a Apol. Conf. Art. 10; Smalcald III 6; Formula concordiae I 8,11-12; II 7.

b) Zwingli (podobně Karlstadt, Butzer a Oecolampadius) popíral reálnou přítomnost a prohlásil chléb a víno za pouhé symboly těla a krve Kristovy. Večeře Páně je podle něho pouze připomínkou našeho vykoupení Kristovou smrtí a přiznáním se ke Kristovu společenství.

c) Kalvín, k němuž se nakonec přiblížil Melanchton (kryptokalvinisté), navrhoval střední cestu tím, že zavrhl substanciální přítomnost těla a krve Kristovy, ale hlásal přítomnost podle síly (secundum virtutem; dynamická přítomnost). Požíváním chleba a vína se propůjčuje věřícím síla, vycházející z Kristova oslaveného nebeského těla, která živí duši.

Proti těmto věroučným omylům jsou zaměřena dogmatická rozhodnutí 13., 21. a 22. zasedání tridentského koncilu.

Liberální protestantismus popíral, že Kristus měl úmysl ustanovit eucharistii, a prohlašoval Ježíšovu poslední večeři za pouhou hostinu na rozloučenou. Večeře Páně prvotní církve se prý vyvinula ze shromáždění Ježíšových učedníků. Sv. Pavel pak prý tuto prostou hostinu na rozloučenou nařídil konat i v budoucnosti ("to čiňte na mou památku!") a spojil s ní památku smrti Páně (1 Kor 11,26). Papež Pius X. odsoudil modernistickou větu: "Nikoliv vše, co Pavel vypráví o ustanovení eucharistie, nutno brát historicky." ES 1145.

§ 3. Kristova reálná přítomnost podle svědectví Písma sv.

V eucharistii je doopravdy reálně a podstatně přítomno tělo a krev Ježíše Krista. (De fide.)

Koncil tridentský definoval proti odpůrcům reálné přítomnosti: Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae Sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, sed dixerit, tantum modo esse in eo ut in signo vel figura aut virtute, a.s. ES 1651. Srv.: Vat. II. Sacrosanctum Concilium, n. 7.

Tři výrazy "vere, realiter, substantialiter" jsou namířeny zvláště proti pojetí Zwingliho, Oecolampadia a Kalvína, vylučují však vůbec všechny formy pouze obrazného chápání Kristových slov, jimiž eucharistii ustanovil.

1. Příslib eucharistie (Jan 6,22-71)

Po přípravných zázracích rozmnožení chlebů a po putování po jezeru namítá Ježíš Židům, kteří si přejí opakování zázraku rozmnožení chlebů: "Přičiňujte se ne o pokrm pomíjející, nýbrž o pokrm zůstávající k věčnému životu, který vám dá Syn člověka" (v. 27). V další eucharistické řeči mluví Ježíš

a) nejprve zcela všeobecně o pravém nebeském chlebu, který sestoupí z nebe a umožní světu věčný život (v. 29-34);

b) potom označuje sám sebe jako tento životodárný nebeský chléb, k jehož uznání požaduje víru (v. 35-51a);

c) naposledy blíže určuje pravý nebeský chléb jako své tělo a činí věčný život závislým na požívání svého těla a krve (v. 51b - 58): "Chléb, který je dán, je mé tělo, dané za život světa. Židé se proto mezi sebou přeli: Jak nám tento člověk může dát jíst své tělo? Ježíš jim řekl: Ano, skutečně, říkám vám: Nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Vždyť mé tělo je skutečný pokrm a má krev je skutečný nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm."

Odpůrci reálné přítomnosti chápou tato slova v přeneseném smyslu o víře v Kristovu obětní smrt na kříži. Pro doslovný význam však mluví tyto důvody:

a) Přirozený smysl slov. Zvláště pozoruhodné jsou realistické výrazy aléthés brósis = pravý, skutečný pokrm (v. 55); aléthes pósis = pravý, skutečný nápoj (v. 55); trógein = žvýkati, jísti (v. 54 n.).

b) Obtížnost obrazného výkladu. Jísti něčí tělo a pít krev znamená totiž v biblické mluvě v přeneseném smyslu tolik, jako někoho z nenávisti krvavě pronásledovat, zničit. Srv. Ž 26,2; Iz 9,20; 49,26; Mich 3,3.

c) Doslovné chápání posluchačů, které Ježíš neopravuje, jako to činí v jiných případech nedorozumění (srv. Jan 3,3 n.; 4,32 n.; Mt 16,6 n.), nýbrž je potvrzuje, i když hrozí nebezpečí, že jej opustí jeho učedníci a apoštolové (v. 60 n.). Ve v. 63: "Co dává život, je duch, tělo samo není k ničemu" odmítá Ježíš nikoliv doslovný, nýbrž smyslově-empirický (kapharnaitický) výklad.

d) Výklad Otců, kteří poslední část přislíbení (51b-58) zpravidla vztahovali na eucharistii (např. Jan Zlatoústý, Cyril Alexandrijský, Augustin). Též výklad tridentského koncilu ES 1638, 1727.

2. Ustanovení eucharistie (Mt 26,26-28; Mk 14,22-24; Lk 22,15-20; 1 Kor 11,23-25)

Hlavní biblické svědectví eucharistické reálné přítomnosti Kristovy spočívá ve slovech ustanovení, jak nám podávají Matouš, Marek, Lukáš a Pavel sice různými slovy, avšak stejným obsahem.

a) Slova pronesená nad chlebem znějí v tak zv. petrinské formě, zachované u Matouše a Marka: túto estin to sóma mú podle Vulgáty: hoc est corpus meum; v tak zvané paulinské formě zachované u Lukáše a Pavla (podle Lk): túto estin to sóma mú to hyper hymón didomenon podle Vulgáty: hoc est corpus meum, quod pro vobis

datur (u Pavla chybí participium didomenon, podle Vulgáty: tradetur). Smysl slov je: to, co za vás nabízím, je mé tělo, které se za vás vydává.

b) Slova pronesená nad kalichem znějí v petrinské formě (podle Mk) podle Vulgáty: hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur (Matouš k tomu připojuje podle Vulgáty: in remissionem peccatorum); v paulinské formě (podle Lukáše) podle Vulgáty: hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis effundetur. Smysl těchto slov je: obsah tohoto kalicha je má krev, kterou se uzavírá nová úmluva (jako před tím stará úmluva byla také uzavřena krví podle Ex 24,8: "To je krev úmluvy, kterou Jahve s vámi uzavřel"), a tato krev je za vás vylita.

Katolická církev se vždy pevně držela historičnosti a doslovného významu slov ustanovení proti racionalistické kritice. Koncil tridentský zavrhl pouze obrazný výklad a tím nepřímo prohlásil doslovný výklad za autentický. ES 1636 n. Tento výklad je podepřen:

a) Zněním textu. V textu nejsou žádné podklady pro obrazný výklad, neboť chléb a víno nejsou symboly těla a krve ani od přirozenosti ani podle všeobecného způsobu mluvy. Doslovný výklad nemá v sobě vnitřní rozpor, předpokládá ovšem víru v Kristovo Božství.

b) Okolnostmi. Kristus věděl, že apoštolové berou jeho slova v doslovném významu. Protože jistě nechtěl uvést lidstvo v omyl, byl by určitě užil srozumitelnějších výrazů, kdyby byl chtěl vyjádřit jen nějaký symbolický smysl.

c) Praktickými závěry, které sv. Pavel vyvozuje ze slov ustanovení.

Apoštol vidí v nehodném požívání eucharistie prohřešení na těle a krvi Páně, v hodném požívání pak účast na Kristově těle a krvi. 1 Kor 11,27-29: "Kdo by tedy jedl ten chléb nebo pil z toho kalicha Páně nehodně, proviní se proti tělu a krvi Páně. Proto se musí člověk zkoumat, a pak teprve může ten chléb jíst a z toho kalicha pít. Kdo totiž jí a pije, a tělo Páně nerozlišuje, jí a pije si odsouzení." 1 Kor 10,16: "Kalich požehnání, který žehnáme, což to není účast v krvi Kristově? Chléb, který lámeme, což to není účast v těle Kristově?"

d) Nedostatečnou argumentací protivníků. Jestliže slovo "jest" na mnohých místech Písma sv., např. Mt 13,38: "Pole je svět" (srv. Jan 10,7a; 15,1; 1 Kor 10,4) znamená tolik jako "označuje" nebo "znázorňuje", pak obrazný smysl vyplývá ze souvislosti (např. v podobenství nebo v alegorii) nebo ze způsobu mluvy. Ve zprávě o ustanovení eucharistie tento předpoklad však nepřichází v úvahu.

§ 4. Reálná přítomnost podle svědectví tradice

1. Přednicejští Otcové

Nejstarší jasné svědectví tradice o Kristově reálné přítomnosti v eucharistii pochází od sv. Ignáce z Antiochie (+ kol. 107). Zmiňuje se o doketech: "Vzdalují se od eucharistie a modlitby, protože nevyznávají, že eucharistie je tělo našeho Vykupitele Ježíše Krista, jenž trpěl za naše hříchy a jehož Otec ve své dobrotě vzkřísil" (Smyrn. 7,1). Philad. 4: "Dbejte na to, aby se slavila pouze jedna eucharistie; neboť je pouze jedno tělo našeho Pána Ježíše Krista a pouze jeden kalich k spojení s jeho krví."

Sv. Justin mučedník (+ kol. 165) podává ve své 1. apologii líčení eucharistické slavnosti prvokřesťanské (c. 65) a praví o eucharistickém pokrmu: "Nepřijímáme toto

jako obyčejný chléb a jako obyčejný nápoj. Avšak podobně jako vtělené Boží Slovo Ježíš Kristus, náš Vykupitel, přijal tělo a krev pro naši spásu, tak je také pokrm, který se slovem modlitby stal eucharistií, tělem a krví vtěleného Ježíše" (66,2). Justin zde užívá paralely mezi konsekrací a inkarnací. Účinkem jak inkarnace, tak také konsekrace je tělo a krev Ježíše Krista. Na potvrzení uvádí dále Justin slova ustanovení, která "zachovali apoštolové ve svých pamětihodnostech, zvaných evangelia."

Sv. Ireneus z Lyonu (+ kol. 202) dosvědčuje, že "chléb, nad kterým byl pronesen dík, je tělo Pána a kalich je kalichem jeho krve" (Adv. haer. IV 18,4). Kristus prohlásil "kalich pocházející ze stvoření za svou vlastní krev (haima idion), kterou proniká naší krví a ze stvoření pocházející chléb (uznal) za své vlastní tělo (idion sóma) kterým posiluje naše tělo" (ibidem V 2,2). Naše tělo je "živeno tělem a krví Páně a je jeho údem" a tím "je schopno přijmout Boží dar, který spočívá ve věčném životě" (ibidem V 2,3). "Jak mohou (gnostikové) tvrdit, že tělo propadne zániku a nebude mít podíl na životě, když přece je živeno tělem a krví Páně? (ibidem IV 18,5). Ireneus tím vyvozuje z reálného požívání těla a krve Páně vzkříšení těla.

Klement a Origenes z Alexandrie dosvědčují všeobecnou víru církve, že Pán nám podává své tělo a svou krev k požívání. Následkem jejich sklonu k alegorii se však u nich nacházejí místa, v kterých pod pojmem tělo a krev rozumějí Kristovo učení, kterým se živí náš duch. Origenes, Contra Celsum VIII 33: "My však, kteří vzdáváme díky Stvořiteli vesmíru, požíváme chleby, předložené s díkučiněním a modlitbou nad dary, které se modlitbou staly jistým posvátným tělem, které posvěcuje ty, kdož je náležitě požívají. Srv. In Num. hom. 7,2; In Ex. hom. 13,3; In Matth. comment. ser. 85. Protože podle názoru alexandrijských teologů totéž místo Písma může mít mnohonásobný smysl, nevylučuje však tedy alegorický výklad doslovné chápání.

Tertullián (+ kol. 220) vyjadřuje svou víru ve skutečnou přítomnost realistickými slovy: "Tělo se sytí Kristovým tělem a krví, aby také duše byla Bohem živena" (caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur; De carnis resur. Připojuje-li Tertullián (Adv. Marcionem IV 40) ke slovům ustanovení "Hoc est corpus meum" vysvětlení: id est figura corporis mei, nechápe výraz "figura" ve smyslu obraz, symbol, neboť v souvislosti proti Marcionovu doketismu chce právě dokázat skutečnost Kristova těla. "Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus." Figura znamená formu jevu, svátostnou způsobu.

Sv. Cyprián (+ 258) vztahuje prosbu o chléb v Otčenáši na eucharistii a praví, že "Kristus je naším chlebem, kteří se dotýkáme jeho těla" (qui corpus eius contingimus) a že "ti, kteří se dotýkají jeho těla a přijímají eucharistii podle práva společenství" podle Jan 6,51 mají život věčný (De dominica orat. 18). O hříšnících, kteří bez předchozího pokání a smíření přijímají eucharistii, praví: "Jeho (Kristovu) tělu a krvi se činí násilí a oni se prohřešují na Pánu rukama a ústy nyní ještě více než tehdy, když Pána zapírali" (De lapsis 16). Pití Kristovy krve při přijímání eucharistie srovnává s proléváním krve při mučednictví. Srv. Ep. 58,1, 63, 15.

2. Ponicejští Otcové

Mezi těmito církevními Otci vynikají jako svědkové víry církve v reálnou přítomnost: z řeckých Otců sv. Cyril Jeruzalémský, sv. Jan Zlatoústý "Doctor Eucharistie", sv. Cyril Alexandrijský a sv. Jan z Damašku (De fide orth. IV 13); z latinských Otců sv. Hilarius z Poitiers (De Trin. VIII 14) a sv. Ambrož (De sacr. IV 4-7; De myst. 8), který se stal směrodatnou autoritou pro scholastickou nauku o eucharistii.

Nauka o eucharistii sv. Augustina je většinou protestantských dogmatiků vykládána čistě spiritualisticky. Přes svou zálibu v symbolickém výkladu nevylučuje však Augustin reálnou přítomnost. V dodatku ke slovům ustanovení vyjadřuje v souhlasu s církevním podáním víru ve skutečnou přítomnost. Srv. Sermo 227: "Onen chléb, který vidíte na oltáři, posvěcený slovem Božím, je tělo Kristovo; onen kalich, či spíše obsah kalichu, posvěcený slovem Božím, je krev Kristova." Enarr. in Ps. 33 sermo 1,10: "Kristus sám sebe nesl ve svých rukou, když podávaje své tělo, pravil: Toto je mé tělo."

I když ve spisech Otců, zvláště u sv. Augustina, se vedle jasných svědectví reálné přítomnosti nacházejí symbolicky znějící výroky, je nutno přesto si uvědomit následující okolnosti: disciplina arcani, která se týká především eucharistie (srv. Origenes, In Lev. hom. 9,10); nikdo reálnost Kristovy přítomnosti nenapadal, což mělo za následek jistou bezstarostnost ve způsobu vyjadřování; nedostatek vyvinuté terminologie, aby bylo možno rozlišovat svátostný způsob bytí Kristova těla a přirozeného způsobu bytí kdysi na zemi a nyní v nebi; snaha zabránit smyslově empirickému pojetí eucharistické hostiny a nutnosti zdůraznit vnitřní smysl přijímání ve víře a lásce; symbolický charakter eucharistie jakožto "znamení jednoty" (Augustin), který ovšem nijak nevylučuje reálnou přítomnost.

Svědectví Otců je zesíleno svědectvím starokřesťanských liturgií, v nichž se v tzv. epiklési vzývá Logos nebo Duch svatý, "aby učinil chléb Tělem Kristovým a víno Krví Kristovou" (Cyril Jer., Cat. myst. 5,7; srv. Euchologion Serapiona z Thnuis 13,4; Apost. Konst. VIII 12,39).

Víru v reálnou přítomnost dosvědčují také starokřesťanská zobrazení a nápisy, zvláště Aberkiosův nápis (před 216) z Hieropolis v Malé Frygii a Pectoriův nápis (konec 4. stol.) z Augustodunum (Autun) v Galii. Oba užívají symbolu ryby.

Sv. Tomáš odůvodňuje vhodnost reálné přítomnosti

a) z vyšší dokonalosti oběti Nového zákona nad obětmi Starého zákona,
b) z lásky Kristovy k lidem, která směřuje i ke hmotné koexistenci,
c) z dokonalosti víry, která se v eucharistii vztahuje nejen na Kristovo božství, nýbrž i na jeho neviditelně přítomné lidství. Summa theol. III 75,1.

Druhá kapitola
Uskutečnění Kristovy reálné přítomnosti čili transsubstanciace

§ 5. Dogma a pojem transsubstanciace

1. Dogma

Kristus se v eucharistii stává přítomným proměnou celé podstaty chleba ve své tělo a celé podstaty vína ve svou krev. (De fide.)

Proti Lutherovu učení o konsubstanciaci, podle níž podstaty chleba a vína dále zůstávají spolu s Kristovým tělem a krví a proti impanační nauce, potírané již Guitmundem z Aversy, podle níž se mezi Kristem a podstatou chleba děje hypostatické spojení, prohlásil koncil trident., že podstata chleba se přeměňuje v Kristovo tělo a celá podstata vína v Kristovu krev. Toto proměňování se označuje jako

přepodstatnění (transsubstanciace): Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat a.s. ES 1652. Srv. ES 700, 802, 860. Papež Pius VI. vzal učení o transsubstanciaci v ochranu proti synodě v Pistoi (1786), která je chtěla vyloučit z výuky věřících jakožto "čistě scholastickou otázku." ES 2629. Srv. ES 3891. Tentýž postoj zaujal i Pavel VI. (enc. "Mysterium fidei" 1965) proti názorům některých současných teologů, kteří vykládají eucharistickou proměnu jako pouhou transsignifikaci (změna významu) nebo transfinalizaci (změna účelu). Srv. otázky "ontologie víry", "relacionální ontologie" (B. Welte).

Slovo transsubstantiatio, případně transsubstantiare bylo zavedeno teologií 12. stol. (Mistr Roland, pozdější papež Alexandr III., kolem r. 1150, Štěpán z Tournai kol. r. 1160, Petrus Comestor 1160-70) a poprvé bylo oficiálně použito v dekretáliích Innocence III. (1202) a v Caput Firmiten 4. laterán. koncilu (121b). ES 782, 784, 802.

Řecká pravoslavná teologie převzala tento výraz od latinské teologie po 2. všeobecném koncilu lyonském (1274) a přeložila jej jako metúsiosis, případně metúsiusthai. Většího rozšíření však doznal teprve v 17. stol. v obraně proti kalvínistické nauce patriarchy Cyrila Lukarise. Srv. Confessio orthodoxa Petra Mogily I 107 a Confessio Dosithei 17. Novější pravoslavná teologie se zříká bližšího určení způsobu zpřítomnění Kristova těla a krve. Význam termínu metúsiosis je silně oslaben, pokud vůbec nebyl zamítnut.

2. Pojem

a) Transsubstanciace je proměna (metabolé, conversio). Proměna v pasivním smyslu je přechod jedné věci v jinou (transitus unius rei in aliam). K tomu náleží tyto momenty:

aa) "Terminus a quo" a "terminus ad quem", tj. východisko, které přestává být a cíl, který začíná být. Oba musí být na rozdíl od stvoření (creatio) a zničení (annihilatio) pozitivní. Posuzujeme-li celou věc, která je před popřípadě po proměnění, mluvíme o "terminus totalis a quo", případně "ad quem" (při eucharistickém proměnění podstaty chleba a vína spolu s akcidenty, případně Kristovo tělo a krev pod způsobami chleba a vína); posuzujeme-li pouze to, co na věci přestává případně začíná být, mluvíme o terminus formalis a quo případně ad quem (při eucharistickém proměnění podstaty chleba a vína případně Kristovo tělo a krev).

ab) Vnitřní souvislost mezi ukončením terminu a quo a nástupem terminu ad quem. Pouze vnější časová následnost by nebyla skutečnou proměnou. Při eucharistickém proměnění přestávají existovat podstaty chleba a vína, protože na jejich místo nastupuje Kristovo tělo a krev.

ac) Commune tertium, tj. něco třetího, co jako společné zůstává a po proměnění vzájemně spojuje obě věci. Při eucharistickém proměnění jsou to projevy chleba a vína.

b) Transsubstanciace je zázračné a jedinečné proměnění (conversio mirabilis et singularis); ES 1652, rozdílné od přirozených proměn. Ty jsou buď akcidentálními nebo substanciálními proměnami. Při akcidentální proměně zůstává podstata nezměněna, bere na sebe pouze nové akcidentální formy (conversio accidentalis čili transaccidentatio, např. mramor - socha). Při substanciální proměně přestává existovat

dosavadní substanciální forma; materie, která zůstává jako commune tertium, bere pak na sebe novou substanciální formu (conversio formalis čili transformatio, např. assimilace potravy organismem). S proměnou substanciální formy jsou v přirozeném řádu spojeny vždy také accidentální změny. Eucharistické proměnění je substanciální proměna zvláštního druhu, protože se mění celá podstata, materia i forma chleba a vína (conversio substantialis totalis), zatímco akcidenty zůstávají beze změny. Nemá obdoby ani v řádu přirozeném ani v nadpřirozeném a proto je právem nazýváno zvláštním jménem: transsubstantiatio. Tento výraz praví, že celá podstata, avšak pouze podstata, se mění.

Metafyzický pojem podstaty, který jediný pro nauku o eucharistické proměně přichází v úvahu, není dotčen moderními přírodovědeckými poznatky o vnitřní stavbě hmoty.

c) Proměna v aktivním smyslu, tj. Boží proměňovací činnost, se podle všeobecného učení teologů neskládá ze dvou nezávislých úkonů: zničení podstaty chleba a vína a zpřítomnění Kristova těla a krve. Je to jedna a táž činnost Boží, která působí, že terminus a quo (formalis) mizí a nastupuje terminus ad quem (formalis).

Skotisté, Bellarmin, Chr. Pesch a jiní vidí akt zpřítomnění Kristova těla a krve v přivedení (adductio, introductio) Kristova těla a krve pod způsoby chleba a vína, avšak s vyloučením každého místního pohybu (addukční teorie). Podle toho se preexistující tělo Kristovo přivádí k svátostným způsobám a vedle svého přirozeného způsobu existence v nebi dostává tak nový, svátostný způsob existence pod způsobami.

Tomisté, Suarez, Franzelin a jiní chápou akt proměňování jako vytvoření nebo znovuvytvoření (productio, reproductio, replicatio) Kristova těla a krve pod způsobami (reprodukční teorie). Podle toho totéž tělo, které bylo vytvořeno z organismu Panny Marie, se znovu vytváří novou činností Boží z podstaty chleba a vína. Způsob vyjadřování Otců a liturgií a také pojem podstatné proměny, jejímž cílem je nová podstata, mluví více ve prospěch reprodukční teorie.

§ 6. Transsubstanciace podle svědectví pramenů víry

1. Svědectví Písma

Eucharistická podstatná proměna je zavinutě (implicite) obsažena v Kristových slovech ustanovení. Na základě jeho božské pravdivosti a všemohoucnosti vyplývá z jeho slov, že to, co podával, nebyl již chléb a víno, nýbrž jeho tělo a krev. Udála se tedy proměna. Očividně je zřejmé, že akcidenty nejsou proměněny. Z toho vyplývá, že proměňování se týká pouze podstaty.

Učení o konsubstanciaci je neslučitelné se slovy ustanovení v jejich znění. Podle tohoto učení by musela slova znít takto: "Zde (v tomto chlebu) je mé tělo!" Srv. Summa contra Gent. IV, 63; Summa theol. III 75,2.

2. Svědectví tradice

Otcové prvních tří století dosvědčují reálnou přítomnost, aniž by se zabývali blíže otázkou, jak se reálná přítomnost uskutečňuje. Proto se v té době vyskytují pouze náznaky podstatné proměny. Tak např. Tertullián praví: "Vzal chléb, podal jej svým učedníkům a učinil jej svým tělem tím, že řekl: Toto je mé tělo" (Adv. Marc. IV 40). Od 4. stol. učí Otcové výslovně, že při konsekraci se děje proměna. Hlavními svědky učení o proměňování jsou Cyril Jer. (Cat. myst. 4,2; 5,7), Řehoř Nyský (Or. cat. 37), Jan Zlatoústý (De prodit. Judae hom. 1,6; In Matth. hom. 82,5), Cyril Alex. (In Matth. 26,27) a Jan Damašský (De fide orth. IV 13), mezi latinskými Otci sv. Ambrož (De sacr. IV 4,14n; 5,23; De myst. 9,52) a Pseudo-Eusebius z Emesy (kazatel z jižní Gallie v 5.-6. stol. PL 67,1052-56). Řečtí Otcové užívají výrazů metabelleín (Cyril Jeruzalémský, Theodor z Mopsuestie), metapoiein (Řehoř Nyský, Cyril Alex., Jan Damašský), metastoicheiún Řehoř Nyský); metarrythmizein, metaskeuazein (Jan Zlatoústý). Latinští Otcové používají výrazů convertere, mutare. Cyril Jeruzalémský praví: "Kdysi svým pouhým pohybem proměnil v Káni Galilejské vodu ve víno a nemá být věrohodné, promění-li se víno v krev?" (Cat. myst. 4,2).

Ke znázornění tajemství užívají Otcové analogií jako je přeměna potravy v podstatu těla (Řehoř Nyský, Jan Damašský), přeměna vody ve víno na svatbě v Káni (Cyril Jeruzalémský), přeměna Mojžíšovy hole v hada, přeměna vody egyptských řek v krev, stvoření a vtělení (Ambrož).

Ve starých liturgiích se ve zvláštní modlitbě (epiklése) vzývá Logos nebo Duch svatý, aby chléb a víno "učinil" (poiein), Kristovým tělem a krví, nebo aby chléb a víno se staly (gignesthai) Kristovým tělem a krví. Cyril Jeruzalémský popisuje takto liturgii: "Když jsme se posvětili duchovními písněmi, vzýváme dobrotivého Boha, aby seslal Ducha svatého na předložené dary, aby učinil chléb Kristovým tělem a víno Kristovou krví. Neboť čeho se dotkl Duch svatý, je plně posvěceno a proměněno (Cat. myst. 5,7).

Theodoret z Cyru (+ kol. 460) učí, že eucharistické prvky "po posvěcení neztrácejí svou přirozenost", nýbrž "setrvávají ve své dřívější bytnosti, ve svém vzhledu a ve své podobě". Na druhé straně dokazuje, že "jsou něčím jiným před vzýváním kněze (epiklése), avšak po vzývání se proměňují a stávají se něčím jiným" (Eranistes, dial. 2). Protože je zde jasně vyjádřena proměna, vztahují četní teologové první výrok na trvání vnější formy chleba a vína po proměnění bytnosti. V závislosti na antiochenském pojetí kristologie, podle něhož lidská přirozenost Kristova stojí samostatně vedle přirozenosti božské, avšak má podíl na jménu, úctě a klanění se božské přirozenosti, chápe Theodoret obdobným způsobem i eucharistické viditelné prvky, které po konsekraci zůstávají nezměněny, avšak mají podíl na jménu, úctě a klanění se nebeskému Kristu, který po epiklési se s nimi spojil. Proměňování, o kterém Theodoret mluví, nelze proto chápat jako proměnění podstaty, nýbrž jako tajemné spojení neproměněných projevů chleba a krve s tělem a krví Páně (morální proměna).

Podobně poznamenává papež Gelasius I. (492 - 496) jako soukromý teolog: Svátosti těla a krve Kristovy jsou "božskou věcí", jimiž se stáváme účastnými božské přirozenosti. "Přesto však nepřestává existovat podstata nebo přirozenost chleba a vína." Chléb a víno mocí Ducha svatého přecházejí v božskou podstatu, "avšak zůstávají ve zvláštnosti své přirozenosti" (De duabus naturis in Christo 14).

Také Pseudo-Chrysostomus Antiošský učí, že chléb se po posvěcení nazývá tělem, "i když v něm zůstala přirozenost chleba" (Ep. ad Caesarium).

§ 7. Svátostné způsoby

1. Způsoby chleba a vína zůstávají i po proměnění podstaty. (De fide.)

Podle prohlášení koncilu trid. se proměňování vztahuje pouze na podstatu chleba a vína, zatímco projevy (způsoby, případky) zůstávají: manentibus dumtaxat speciebus panis et vini (D 884). Pod způsobami (species) rozumíme všechno, co lze vnímat smysly, jako např. velikost, váhu, tvar, barvu, chuť, vůni.

2. Svátostné způsoby po proměně podstaty si ponechávají svou fyzickou realitu. (Sententia certa.)

Četní kartuziánští teologové 17. a 18. stol., např. Emanuel Maignan (+ 1676) a jeho žák Jan Saguens, popírali fyzickou skutečnost způsob tím, že aplikovali na eucharistii Descartesovu nauku, podle něhož neexistují případky absolutní, tj. od podstaty reálně rozdílné, a proto také od ní oddělitelné, nýbrž pouze akcidenty modální, tj. s podstatou reálně totožné, a proto také od ní neoddělitelné. Svátostné způsoby prohlašovali za subjektivní smyslové dojmy, které jsou zázračným způsobem působeny božskou všemohoucností.

Tyto názory jsou neslučitelné:

a) S učením koncilu trid., které praví, že způsoby "zůstávají".
b) S učením tradice, která ani v nejmenším nepochybuje o tom,že odpovídá objektivní skutečnost našim smyslovým vjemům. Srv. Augustinus, Sermo 272: "Co tedy vidíte, je chléb a kalich, to vám říkají vaše vlastní oči. Čemu se však musí naučit vaše víra, je toto: chléb je Tělo Kristovo, kalich je Krev Kristova." Summa theol. III 75,5: sensu apparet, facta consecratione omnia accidentia panis et vini remanere.
c) S pojmem svátostí, který vyžaduje objektivní znamení, nemá-li se stát svátost pouhou zdánlivou svátostí.

3. Svátostné způsoby dále trvají bez subjektu, na němž by lpěly. (Sententia certa.)

Z dogmatu o transsubstanciaci vyplývá, že způsoby po proměnění podstaty chleba a vína existují bez vlastního přirozeného subjektu, na němž by lpěly. Koncil kostnický odmítl Wicklefovu větu: Accidentia panis non manent sine subiecto in eodem sacramento (ES 1152). Tělo a krev Kristova nemohou být nositeli případků chleba a vína. Právě tak málo každá jiná podstata (podle Abelardovy školy obklopující vzduch). Z toho plyne, že způsoby dále zůstávají bez každého subjektu. Catechismus Romanus (II 4,43) označuje toto učení jako "trvalé a stálé učení katolické církve."

Trvání případků bez subjektu je umožněno božskou všemohoucností, která jakožto causa prima nahražuje účinek chybějící causae secundae. Srv. Summa theol. III 77,1.

Třetí kapitola
Vlastnosti Kristovy reálné přítomnosti

§ 8. Totalita přítomnosti

1. Totální Kristova přítomnost

V eucharistii je přítomen celý Kristus: jeho tělo a krev, jeho duše a jeho božství. (De fide.)

Koncil tridentský definoval spolu se skutečností reálné přítomnosti také její totalitu: Si quis negaverit, in s. Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum, a.s. ES 1651.

Ex vi verborum, tj. mocí konsekračních slov jsou přítomny pod způsobou chleba Tělo a pod způsobou vína Krev Kristova. Per concomitantiam, tj. "doprovodem" čili vzhledem k tomu, že jde o živé tělo (Řím 6,9), je přítomna pod způsobou chleba také jeho krev a jeho lidská duše (concomitantia naturalis) a na základě hypostatické unie je přítomno také jeho božství (concomitantia supernaturalis); pod způsobou vína je s Krví Kristovou přítomno také jeho tělo, jeho duše a jeho božství. Srv. ES 1640. Summa theol. III 76,1).

V řeči, která přislibuje eucharistii, jsou slova: "Kdo jí mé tělo a pije mou krev" (Jan 6,65,56) paralelní k slovům: "Kdo mě jí" (v. 57), to znamená celou Kristovu osobu. S Tělem a Krví Kristovou je proto celý Kristus přítomen. Srv. 1 Kor 11,27.

Podle učení Otců je pod způsobou chleba přítomno Tělo Kristovo nesmrtelné (Řehoř Nyský, Or. cat. 37), životodárné (Cyril Alex., Ep. 17; Adv. Nestorium 4,5), hodné klanění (Augustinus Enarr, in Ps. 98,9). Tyto atributy předpokládají spojení těla s duší a s božstvím. Sv. Ambrož učí: "V této svátosti je Kristus, protože je to Kristovo Tělo" (De myst. 9,58).

Předmětem teologické úvahy se stala otázka totality přítomnosti teprve v posledních desetiletích 11. století. K prvním, kteří výslovně učili, že pod oběma způsobami se přijímá celý Kristus, patří Jan z Mantovy, Manegold z Lanterbachu, Anselm z Laonu a jeho škola.

2. Totální přítomnost pod každou z obou způsob

Pod každou z obou způsob je přítomen celý Kristus. (De fide.)

V dogmatu o totalitě přítomnosti je již obsaženo, že pod každou jednotlivou způsobou je přítomen celý Kristus. Koncil kostnický povýšil tuto větu proti husitům, kteří žádali přijímání pod obojí způsobou (utrakvisté), na dogma (ES 1198 n.). Koncil tridentský prohlásil proti protestantům, kteří vznesli týž požadavek: Si quis negaverit, in venerabili sacramento Eucharistiae sub unaquaque specie ... totum Christum contineri, a.s. ES 1653, srv. ES 1321, 1640.

Dotyčné dogma je podkladem pro přípustnost přijímání pod jednou způsobou. Až do 13. stol. bylo sice přijímání pod obojí způsobou pravidelné, přece však i ve starověku docházelo k přijímání pod jednou způsobou, např. u dětí a nemocných a při přijímání v domech.

3. Totální přítomnost v každé části obou způsob

V každé části obou způsob je i po rozdělení přítomen celý Kristus. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil: Si quis negaverit, ... sub singulis cuiusque speciei partibus separatione facta totum Christum contineri, a.s. ES 1653.

Podle zprávy o ustanovení (eucharistie) všichni apoštolové pili z jednoho kalicha. Ve starých liturgiích následovalo lámání chleba teprve po konsekraci a všichni přijímající pili z téhož kalicha. Ačkoliv přijímali pouze části konsekrovaného chleba a konsekrovaného vína, přece věřili, že přijali celé Tělo Kristovo a celou jeho Krev. Pseudo-Eusebius z Emesy poznamenává: "Vezme-li se z tohoto chleba, nemají jednotlivci méně než všichni dohromady. Jeden přijímá celek, právě tak dva i více lidí přijímá celek bez umenšení." (PL 67,1054).

Z uvedeného dogmatu vyplývá jakožto conclusio teologica, že celý Kristus je zde přítomen také před dělením v každé části způsob. (Srv. ES 1640, kde chybí dodatek "separatione facta".) Kdyby Kristus nebyl před dělením přítomen celý v každé části způsob, byl by úkon dělení příčinou v jednotlivých částech. Podle katolického učení je však konsekrace a jí způsobené přepodstatnění (transsubstantiatio) jedinou příčinou reálné přítomnosti. Z tohoto učení však nevyplývá mnohanásobná aktuální přítomnost pod jednou způsobou. Podobně jako celá duše je přítomna v celém těle a celá v každé části těla a přece je přítomna v celém těle pouze jednou, je také Tělo Kristovo přítomno v celé způsobě aktuálně pouze jednou. Co do potence je však přítomno mnohonásobně. Mnohanásobná aktuální přítomnost nastupuje teprve oddělením předtím jednotných částí způsoby.

K pochopení tohoto učení je třeba si uvědomit, že Tělo Kristovo, které po proměňování nastupuje na místo podstaty chleba, je přítomno způsobem podstaty (per modum substantiae). Jako před konsekrací je podstata chleba přítomna celá ve všech částech nekonsekrované hostie, tak po konsekraci je přítomno Tělo Kristovo a per concomitantiam celý Kristus ve všech částech konsekrované hostie. Srv. Summa theol. III 76,3.

§ 9. Permanence reálné přítomnosti

1. Trvání reálné přítomnosti

Po konsekraci jsou tělo a krev Kristova trvale přítomny v eucharistii. (De fide.)

Proti luteránskému učení o večeři Páně, které omezovalo reálnou přítomnost na dobu trvání slavení večeře Páně, tj. na dobu od konsekrace k přijímání, prohlásil koncil tridentský, že Tělo a Krev Kristova jsou po konsekraci trvale přítomny: Si quis dixerit, peracta consecratione in admirabili Eucharistiae sacramento non esse corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, sed tantum in usu, dum sumitur, non autem ante vel post, et in hostiis seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur vel supersunt, non remanere verum corpus Domini, a.s. ES 1654, srv. ES 1657.

Protestantská "Confessio Augustiniana" (1530) ještě nezná omezení trvání reálné přítomnosti. Odmítání průvodů s Nejsvětější Svátostí se neodůvodňuje popíráním trvání reálné přítomnosti, nýbrž proto, že tím dochází k "dělení svátosti" (tj. užívání pouze jedné způsoby), což je prý neslučitelné s Kristovým příkazem (art. 22). Roku 1536 se dohodl Luther s M. Butzerem na Wittenberské konkordační formuli, která učila: extra usum, cum reponitur aut assevatur in pixide aut ostenditur in

processionibus, ut fit apud papistas, sentiunt non adesse corpus Christi (Formula Concordiae II 7,15). Pod pojmem "usus" rozumělo staroluterství "nejen požívání, které se děje ústy, nýbrž celý, Kristem ustanovený vnější, viditelný čin večeře Páně" (ib. 86). Šlo tedy nejen o okamžik přijímání, nýbrž o celou dobu od konsekrace až k přijímání, včetně přijímání nemocných, které navazuje na slavení večeře Páně. Biblické odůvodnění se hledalo ve slovech Ježíšových: "Vezměte a jezte" (Mt 26,26). Z těchto slov ovšem nelze vyvodit, že by po přijímání reálná přítomnost přestávala, protože také zbylé a uschované částky jsou určeny k požití.

Ve prospěch víry starokřesťanské církve v trvání reálné přítomnosti svědčí zvyk donášet eucharistii těm, kteří nebyli přítomni bohoslužbě, nemocným a uvězněným (Justin, Apol. I 65), dávat ji věřícím domů (Tertullián, De oratione 19, Ad uxorem II 5; Cyprián, De lapsis 26; Basilius, Ep. 93), uchovávat částky, které zbyly po přijímání (Const. Ap. VIII 13,17), a nejméně od 7. stol. existující "missa praesanctificatorum" (Trullanum, can. 52). Sv. Cyril Alex. poznamenává: "Slýchám, že se říká, jako by mystická eulogie (eucharistie) nepřispívala k posvěcení, zůstává-li z ní část na druhý den. Takoví, kteří to tvrdí, jsou bláhoví; neboť Kristus se nemění a jeho svaté Tělo se nepřeměňuje, nýbrž síla požehnání a oživující milost je v něm neustále" (Ep. ad Calosyrium).

2. Konec přítomnosti

Reálná přítomnost trvá podle všeobecného mínění teologů tak dlouho, pokud způsoby, vytvářející Kristem stanovené svátostné znamení, zůstávají neporušené, konec reálné přítomnosti nelze chápat ani jako zničení (annihilatio), ani jako přeměnu Těla a Krve Kristovy v jinou podstatu, ani jako místní pohyb, jímž se navrací do nebe. Na místo Těla a Krve Kristovy nastupují pravděpodobně ty podstaty, které odpovídají specifické povaze případků chleba a vína.

§ 10. Uctívání eucharistie

Kristu přítomnému v eucharistii nutno prokazovat kult klanění. (De fide.)

Z celistvosti a trvání reálné přítomnosti vyplývá, že Kristu přítomnému v eucharistii náleží absolutní kult klanění (cultus latriae). Totálním objektem klanění je Kristus pod svátostnými způsobami. I tyto projevy chleba a vína jsou zároveň předmětem klanění, protože jsou s Kristem spojeny v jednotě svátosti. Koncil tridentský zavrhl námitku "uctívání chleba" a "modloslužby" a prohlásil: Si quis dixerit, in sancto Eucharistiae sacramento Christum unigenitum Dei Filium non esse cultu latriae etiam externo adorandum, ... a.s. ES 1656. Viz instrukci Posv. kongr. obřadů "Eucharisticum mysterium" (25. 5. 1967), n. 3.

Odpůrci dogmatu jsou všichni, kteří popírají reálnou přítomnost. Staroluterští teologové (např. Musculus, M. Chemnitz, J. Gerhard) na základě své víry Kristovu reálnou přítomnost po dobu trvání večeře Páně, tj. od konsekrace až k přijímání uznávali, oprávnění kultu eucharistie hájili proti kryptokalvinistům ("hanobitelům svátosti").

Biblicky lze dosvědčit uctívání eucharistie nepřímo tím, že na jedné straně bible prokazuje Kristovu reálnou přítomnost v eucharistii a na druhé straně dosvědčuje klanění se Kristu i jako člověku (Srv. Mt 28,9.17; Jan 5,23; Fil 2,10; Žid 1,6).

Ponicejští Otcové dokazují, že Kristu přítomnému v eucharistii byla prokazována úcta klanění před přijímáním. Srv. Cyril Jer., Cat. myst. 5,22: "Pokloň se a řekni Amen na znamení úcty a klanění!" Ambrosius, De Spiritu Sancto III, 11,79: "Pod podnoží (Ž 98,5) se rozumí země, pod zemí se však (rozumí) Tělo Kristovo, které až dodnes uctíváme při slavení tajemství." Augustinus, Enarr. in Ps 98,9: "Nikdo nechť nejí toto Tělo, aniž se mu dříve nepoklonil." Zatímco na Východě uctívání eucharistie zůstalo omezeno na mešní oběť, na Západě již od středověku se vyvinul bohatý eucharistický kult i mimo mešní oběť (theoforické průvody, svátek Božího Těla od r. 1264, výstavy Nejsv. Svátosti od 14. stol.).

Čtvrtá kapitola
Vztah eucharistie k rozumu

§ 11. Eucharistie jako tajemství

Kristova reálná přítomnost v eucharistii je tajemstvím víry. (Sententia certa.)

Lidský rozum nemůže před božským znamením poznat jeho skutečnost a také ani po zjevení nemůže pozitivně dokázat jeho vnitřní možnost. Avšak vírou osvícený rozum je v stavu objevit přiměřenost reálné přítomnosti a její harmonické začlenění do organismu nadpřirozených pravd a odmítnout námitky, vznášené rozumem. Eucharistické dogma je sice nad rozum, nikoli však proti rozumu.

Eucharistie nesmí být posuzována podle zákonů odvozených ze smyslové zkušenosti. Skutečnosti z Ježíšova života, jako např. chůze po jezeře, vystoupení z uzavřeného hrobu, zjevení zmrtvýchvstalého při zavřených dveřích, dosvědčují, že empirický způsob bytí a činnosti lidského těla může být způsoben zázračným způsobem božské všemohoucnosti, aniž tím přestává být pravým lidským tělem. Víra v eucharistickou reálnou přítomnost předpokládá ovšem víru v nadsvětového, osobního Boha a v pravé Kristovo božství.

§ 12. Zdánlivé rozpory mezi rozumem a eucharistickým dogmatem

1. Trvání případků bez subjektu

Protože mezi podstatou a případky těla je reálný rozdíl, může Bůh, který jakožto causa prima může způsobit účinek causae secundae i bez ní svou bezprostředností, zachovat případky chleba a vína po ztrátě podstaty v jejich skutečném bytí. Bůh je ovšem nenese jako subjekt, na němž by lpěly (causa materialis), nýbrž působí jakožto causa efficiens svou všemohoucností to, co před konsekrací působily podstaty chleba a vína. Případky trvající bez subjektu nepřestávají však být přesto případky, protože si podrží k pojmu akcidentu náležející inhaerentiam aptitudinalem sive exigentialem. Summa theol. III 77,1 ad 2 aptitudo ad subjectum), tj. zaměření (tíhnutí) k nějakému subjektu a tím bytostnou závislost na jiném bytí.

Podle učení sv. Tomáše je Bohem bezprostředně zachována v bytí zázračným způsobem pouze quantitas dimensiva, tj. rozsažnost, zatímco ostatní případky jsou neseny rozsažností jakožto jejich nejbližším subjektem. Srv. Summa theol. III 77,1 a 2.

Vztah svátostných způsob k obsahu svátosti není ani fyzickým lpěním, ani čistě vnější koexistencí vyplývající z pozitivního božského ustanovení (skotisté, nominalisté), nýbrž je vnitřním, reálným spojením, které působí, že pohyb způsob má za následek pohyb Těla a Krve Kristovy.

2. Bezprostorový duchový způsob bytí Těla Kristova

Protože podle katolické věrouky je v eucharistii přítomen celý Kristus, jsou proti učení Duranda (+ 1334) přítomny s podstatou Těla Kristova i quantitas dimensiva, tj. rozsažnost i ostatní případky Těla Kristova. Ve skutečnosti však Kristovo svátostné Tělo není rozsažné, jak dokazuje zrak. K vysvětlení této skutečnosti poukazuje sv. Tomáš na to, že silou svátosti (ex vi sacramenti) je přítomna pouze podstata Těla, případně Krve Kristovy, která nastupuje na místo podstaty chleba případně vína, zatímco kvalita a ostatní případky jsou přítomny doprovodně jaksi případečně (concomitanter et quasi per accidens). Proto způsob bytí případků se řídí podle způsobu bytí podstaty. Tudíž quantitas dimensiva Těla a Krve Kristovy se nevyskytuje svým vlastním způsobem (secundum modum proprium), tj. nikoliv dimenzivním vyplněním prostoru, nýbrž na způsob podstaty (per modum substantiae), tj. bez aktuální rozsažnosti. Summa theol. III 76,4.

Aby tento způsob přítomnosti Těla Kristova přiblížili lidskému myšlení, rozlišují teologové dva formální účinky kvantity, vnitřní rozlehlost, tj. schopnost těla mít dimenze a vnější rozlehlost, tj. skutečné vyplnění prostoru. Oba se mají k sobě navzájem jako příčina a následek. Zatímco první náleží k podstatě těla a je proto od těla neoddělitelná, může být druhá odstraněna zázračným Božím zásahem. Tělo Kristovo je přítomno ve svátosti vnitřní rozlehlostí, tj. bez vnější rozlehlosti.

Způsob bytí Těla Kristova je podobný způsobu bytí stvořeného ducha, např. duše v těle. Zatímco však stvořený duch je omezen na jeden jediný prostor (definitivní přítomnost), např. duše na jedno jediné tělo, je Tělo Kristovo současně přítomno ve svém přirozeném způsobu bytí v nebi a ve svém svátostném způsobu bytí na mnoha místech. Srv. Summa theol. III 76,5 ad 1.

Z duchového způsobu bytí Těla Kristova v eucharistii vyplývají tyto důsledky: Tělo Kristovo

a) je nepřístupné bezprostřednímu působení mechanických sil
b) není předmětem smyslového vnímání
c) je per se bez místního pohybu, je pohybováno pouze per accidens způsobami
d) je bez vnější smyslové činnosti (přirozeným způsobem).

Mnozí teologové, zvláště A. Cienfuegos (+ 1739), v novější době J. B. Francelin a N. Gihr však předpokládají, že božský Logos propůjčuje hypostaticky s ním spojenému tělu ve svátostné způsobě nadpřirozeným způsobem užívání vnějších smyslů.

3. Multilokace čili mnohopřítomnost Těla Kristova

Multilokace Těla Kristova není cirkumskriptivní, protože svou vnější rozsažností (cirkumskriptivně) je přítomno pouze na jednom místě, a to v nebi, nýbrž svátostná, pokud je bez vnější kvantity svátostným způsobem přítomno na více místech současně, a smíšená, pokud je současně svou vnější kvantitou přítomno v nebi a bez této vnější kvantity ve svátosti na mnoha místech. Podle sv. Tomáše (Quodl. 3,2) je cirkumskriptivní multilokace nemožná; naproti tomu Scotus, Suarez a j. hájí její možnost. Multilokací se nenásobí tělo jako takové - tělo zůstává numericky jedno a

totéž - nýbrž množí se pouze jeho vztah k prostoru, tj. jeho přítomnost. Tím se také řeší námitka, že o Těle Kristově se vypovídá něco rozporného, např. že je v současné době v klidu a pohybu, nebo že je od téhož místa blízko a daleko, nebo že je vzdáleno samo od sebe.

Druhá část
EUCHARISTIE JAKO SVÁTOST

§ 13. Svátost eucharistie

Eucharistie je pravá svátost, ustanovená Ježíšem Kristem. (De fide.) ES 1601, II vat. Sacrosanctum Conc., n. 47.

Svátostnost eucharistie vyplývá z toho, že jsou zde všechny podstatné znaky novozákonního pojmu svátosti:

1. Vnějším znamením jsou způsoby chleba a vína (materia) a konsekrační slova (forma).

2. Vnitřní milostí, která je naznačena a působena vnějším znamením, je podle Jan, 6,27 n. věčný život.

3. Ustanovení Kristem vyplývá z Kristových slov: "To čiňte na mou památku" (Lk 22,19; 1 Kor 11,24). Jeho pravost zaručuje skutečnost starokřesťanského slavení Večeře Páně, která je nesrozumitelná bez Kristova příkazu: Že eucharistie podle Kristovy vůle měla být trvalým zřízením, naznačují také zprávy o ustanovení: "Krev (Nového) zákona" (Mt 28,28; Mk 14,24), "nová úmluva (potvrzená) mou Krví" (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Podle přislíbení (Jan 6,53 n.) má být eucharistie pro všechny věřící pramenem života.

Svátostné způsoby jsou "sacramentum tantum", Tělo a Krev Kristova jsou "res et sacramentum", posvěcující milost nebo (podle sv. Tomáše) milostí způsobená jednota mystického těla Kristova je "res sive virtus sacramenti". Srv. Summa theol. III 73,3 a 6. Na rozdíl od ostatních svátostí je eucharistie svátostí trvající (sacramentum permanens). Konání (sacramentum in fieri, consecratio, confectio), bytí (sacramentum in esse) a přijímání (sacramentum in usu, communio) se časově rozcházejí.

§ 14. Vnější znamení eucharistie

1. Materie

Materia eucharistie je chléb a víno. (De fide.) ES 1642, 1652.

Podle odedávné praxe církve smí být ke konsekraci použito pouze pšeničného chleba. Decretum pro Armenis (1439) učí se sv. Tomášem: cuius materia est panis triticeus. ES 1320. Většina teologů vidí v užívání pšeničného chleba podmínku platnosti, někteří např. Biel a Kajetán pouze podmínku dovolenosti.

Platnost svátosti není dotčena, používá-li se nekvašeného nebo kvašeného chleba, jak je zvykem ve východní církvi. Unijní koncil florentský určil v Decretum pro

Graecis: Item (definimus), in azymo sive fermentato pane tritico corpus Christi veraciter confici. ES 1303. Praxe latinské církve je lépe odůvodněna, protože Kristus při poslední večeři podle jasného svědectví synoptiků použil nekvašeného chleba. Srv. Mt 26,17 (Mk 14,12; Lk 22,7): "prvního dne přesnic". V latinské církvi je užívání nekvašeného chleba prokázáno od 8. stol. V křesťanském starověku se i v církvi západní užívalo obyčejného, tj. kvašeného chleba (Ambrosius, De sacr. IV 4,14: panis usitatus).

Druhým prvkem eucharistie je přírodní víno z révy (vinum de vite). ES 1320. Kristus při poslední večeři použil přírodního vína z révy (Mt 26,29; Mk 14,25), církev musí následovat jeho příkladu. Jinak by konsekrace byla neplatná.

Některé starokřesťanské sekty jako ebionité a enkratité používaly místo vína vodu (aquarii). Tvrzení, že v 2. stol. se také v katolické církvi používalo vody místo vína jako eucharistického prvku (Harnack), odporuje historickým svědectvím. Srv. Justin, Apol. I 65,67; Ireneus, Adv. haer. IV 18,4; V 2,3.

K vínu je podle starobylého zvyku nutno přimísit trochu vody (modicissima aqua; ES 1320), avšak platnost svátosti na tom nezávisí. Přimísení vody, které bylo všeobecným zvykem u Židů právě tak jako u Řeků a Římanů (Srv. Př 9,5) a které Otcové často dosvědčují (Justin, Apol. I 65,67; Ireneus, Adv. haer. V 2,3; Aberkioský nápis V 16), naznačuje symbolicky vytékání vody z otevřené rány Kristova boku, hypostatické spojení Kristovy lidské přirozenosti s božskou a mystické spojení věřícího lidu s Kristem. Srv. ES 1320, 1748, 1759. V otázce, zda voda se proměňuje s vínem, se názory scholastických teologů rozcházely. Nejpravděpodobnější je názor, že se proměňuje celá směs. ES 784. Summa theol. III 74,8.

2. Forma

Formou eucharistie jsou při konsekraci pronášená ustanovující slova Kristova. (Sententia certa.)

Zatímco řecká pravoslavná církev proměňující moc klade buď do samotné epiklése, navazující na zprávu o ustanovení, nebo do spojení ustanovujících slov s epiklésí (Confessio orth. I 107), přidržuje se katolická církev názoru, že kněz uskutečňuje proměnu vyslovením samotných slov ustanovení. Decretum pro Armenis učí se sv. Tomášem: "Formou této svátosti jsou slova Vykupitele, kterými vykonal tuto svátost. Kněz totiž koná tuto svátost tím, že mluví v Kristově jménu." ES 1321. Koncil trid. učí, že podle stálé víry církve "ihned po konsekraci", tj. po vyslovení slov ustanovení je přítomno pravé Tělo a pravá Krev Páně. ES 1640.

Ze slov ustanovení vyplývá aspoň s velkou pravděpodobností, že Ježíš při poslední večeři způsobil proměnění slovy: "toto je mé tělo", "toto je má krev", nikoliv pouhým aktem vůle nebo žehnáním či díkůvzdáním, jak se domnívali mnozí teologové zvláště v období rané scholastiky, např. Innocenc III. (De sacro altaris mysterio IV 6). Podle Kristova příkazu: "To čiňte na mou památku" musí církev konat konsekraci právě tak, jak ji konal sám Kristus.

Starokřesťanské podání učí, že Kristus konsekroval slovy ustanovení. Tertullián poznamenává: "Vzal chléb ... a učinil jej svým tělem tím, že pravil: to je mé tělo." (Adv. Marcionem IV 40). Pokud se týče konsekrace, konané církví, vztahují ji Otcové buď na celou modlitbu díků, která obsahuje zprávu o ustanovení, nebo výhradně na slova ustanovení. Podle Justina se konsekrace děje "slovy modlitby, pocházející od něho (Krista)" (Apol. I 66). Podle Irenea přijímá chléb "vzývání Boha" nebo "slovo Boží" a stává se tím eucharistií (Adv. haer. IV 18,5; V 2,3). Podle Origena: chleby, které se přinášejí s díkůvzdáním, se stávají "modlitbou" Tělem Kristovým (C. Celsum

VIII 33); eucharistický pokrm se posvěcuje "slovem Božím a modlitbou" (in Matth. comm. 11,14). Sv. Jan Zlatoústý praví: "Kněz zde stojí a činí vnější znamení tím, že vyslovuje ona slova, avšak moc a milost je od Boha. Praví: Toto je mé tělo. Toto slovo proměňuje dary." (De proditione Judae hom. 1,6). Jan Damašský připomíná jak slova ustanovení, tak také epiklési, klade však důraz na epiklési (De fide orth. IV 13).

Podle kardinála Bessariona se slova epiklése nevztahují na čas, v němž byla vyslovena, nýbrž na čas, *pro který* byla vyslovena. Co se v konsekraci děje v jednom jediném okamžiku, to se slovy následující epiklése rozvádí a vysvětluje. Epiklése nemá konsekrační, nýbrž pouze deklarační význam. Nutno odmítnout názor H. Schella, že Řekové konsekrují pouhou epiklési a latiníci pouhými slovy ustanovení, protože podstata svátostí je vyňata z pravomoci církve. ES 3556. Na námitku, že slova ustanovení v mešním kánonu jsou jen historicky referující, nutno odpovědět, že teprve úmyslem kněze dosáhnou konsekračního účinku. V mešním kánonu je úmysl proměnění výslovně vyjádřen v modlitbě, která bezprostředně předchází zprávě o ustanovení: "ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi."

Consecratio per contactum. V 9. stol. vznikl neudržitelný názor, že smísení konsekrovaného prvku s nekonsekrovaným způsobí jeho proměnění. Amalar Metský poznamenává vzhledem k liturgii Velkého pátku: Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem (De eccl. offic. I 15). Tento názor byl převzat do četných liturgických a kanonických děl až hluboko do 12. stol. a byl odůvodňován zásadou: sacrum trahit ad se non sacrum. Od druhé poloviny 12. stol. byl odmítán teology a kanonisty s odůvodněním, že proměnění podstaty je způsobeno jedině slovy ustanovení. Srv. Summa theol. III 83, ad 2.

§ 15. Účinky eucharistie

1. Spojení s Kristem

a) **Hlavním účinkem eucharistie je niterné spojení s Kristem.** (Sententia certa.)

Decretum pro Armenis učí se sv. Tomášem: Huius sacramenti effectus, quem in anima operatur digne sumentis, est adunatio hominis ad Christum. ES 1322. Viz II. Vat. Sacrosanctum Conc. 47. K bližšímu určení tohoto spojení je nutno rozlišovat mezi přechodným svátostným spojením, které je ve svátostném požívání (unio sacramentalis) a které přestává rozpadem způsob, a mezi trvalým duchovním spojením (unio spiritualis) v lásce a milosti. Kristus je vinný kmen a příjemci jsou ratolesti, do kterých přetéká nadpřirozený život milosti.

Kristus přislíbil toto vnitřní duchové společenství s ním, jehož vzorem je jednota Syna s Otcem jako účinek sv. přijímání. Jan 6,56: "Kdo jí mé Tělo a pije mou Krev, zůstává ve mně a já zůstávám v něm."

Řečtí Otcové jako Cyril Jer., Jan Zlatoústý, Cyril Alex. vyjadřují velmi realisticky myšlenku spojení věřících s Kristem ve sv. přijímání. Cyril Jer. učí, že křesťan přijímáním Těla a Krve Kristovy se stává "nositelem Krista" (christoforos) a "jedním tělem a jednou krví s ním" (syssómos kai synaímos autú) (Cat. myst. 4,3). Jan Zlatoústý mluví o smísení těla Kristova s naším tělem: "Aby nám ukázal svou velkou lásku k nám, smísil se s námi a své tělo (smísil) s námi, abychom byli jedno jako tělo spojené s hlavou" (In Ioan. hom. 46,3). Cyril Alex. srovnává jednotu přijímajícího s Kristem se slitím dvou svící v jednu jedinou (in Ioan. 10,2. 15,1).

b) Ze spojení věřících s Kristem jakožto hlavou mystického těla vyplývá vzájemná jednota věřících jakožto údů mystického těla: homo Christo incorporatur et membris eius unitur (ES 1322). Již sv. Pavel vyvozuje ze společné účasti i na jednom eucharistickém chlebu jednotu všech věřících: "Poněvadž je to jeden chléb, jsme my, ač mnozí, jedním tělem; neboť jsme všichni účastni jednoho chleba" (1 Kor 10,17).

Otcové vidí v přípravě chleba z mnoha obilných zrn a vína z mnoha hroznů analogii spojení všech přítomných s mystickým tělem způsobeným sv. přijímáním. Srv. Didaché 9,4; Cyprián, Ep. 63,13; Jan Zlatoústý, In ep. I ad Cor. hom. 24,2. Sv. Augustin, který s oblibou vyzdvihuje začlenění do mystického těla Kristova jakožto plod sv. přijímání, oslavuje eucharistii jako "znamení jednoty" a jako "pouto lásky": O sacramentum pietatis! O signum unitatis! O vinculum caritatis! (In Ioan. tr. 26,13). Také sv. Tomáš považuje eucharistii za "svátost církevní jednoty" (Summa theol. III 82,2 ad 3).

2. Zachování a rozmnožení nadpřirozeného života

Eucharistie jako pokrm duše udržuje a rozmnožuje nadpřirozený život duše. (Sententia certa.)

Decretum pro Armenis učí podobně jako sv. Tomáš (Summa theol. III 79,1): "Jako tělesný pokrm a nápoj tělesný život zachovává, rozmnožuje, obnovuje a potěšuje (sustentanto, augendo, reparando et delectando), tak působí tato svátost obdobně pro duchovní život." ES 1322, II Vat. Sacrosanctum Conc. 47.

a) Eucharistie udržuje nadpřirozený život duše tím, že dává nadpřirozenou životní sílu, nepřímo oslabuje zlou žádostivost posílením lásky (caritas) a posiluje sílu vůle, že může odolávat pokušení k hříchu. Koncil trid. označuje eucharistii jako "protijed, kterým jsme chráněni před těžkým hříchem" ES 1638. Srv. Summa theol. III 79,6.

b) Eucharistie rozmnožuje život milosti tím, že posiluje a upevňuje nadpřirozený habitus milosti a s ním spojené vlité ctnosti a dary Ducha svatého. Jakožto svátost živých předpokládá stav milosti. Pouze výjimečně (per accidens) shlazuje těžký hřích a dává první milost. Koncil tridentský odmítl učení protestantských reformátorů, že odpuštění hříchů je hlavním plodem eucharistie. ES 1655. Srv. Summa theol. III 79,3.

c) Eucharistie hojí nemoci duše tím, že shlazuje všední hříchy a časné tresty za hříchy. Koncil tridentský ji nazývá "protijedem, kterým jsme osvobozeni od denních (všedních) hříchů" (D 875). K odpuštění všedních hříchů dochází prostřednictvím úkonů dokonalé lásky, které jsou vzbuzovány přijetím svátosti. Množství odpuštěných hříchů závisí od stupně lásky. Srv. Summa theol. III 79,4 a 5.

d) Eucharistie zachovává duchovní radost, která se projevuje v radostné angažovanosti pro Krista a v radostném plnění povinností a snášení obětí křesťanského života. Srv. Summa theol. III 79,1 ad 2.

3. Záruka nebeské blaženosti a budoucího vzkříšení

Eucharistie je zárukou nebeské blaženosti a budoucího tělesného vzkříšení. (Sententia certa.)

Koncil tridentský označuje eucharistii jako "záruku našeho budoucího oslavení a věčně trvající blaženosti" (ES 1639; II. Vat. Sacrosanctum conc. 47). "Kdo jí mé Tělo a pije mou Krev, má život věčný a já ho vzkřísím v den poslední" (Jan 6,54). Na základě těchto slov Písma sv. vidí Otcové v boji proti gnostickému popírání vzkříšení těla v požívání eucharistie jistou záruku budoucího tělesného vzkříšení. Ignác z Antiochie nazývá eucharistii "lékem (vedoucím) k nesmrtelnosti" a "protijedem, po kterém se neumírá, nýbrž věčně se žije v Ježíši Kristu" (Ef 20,2). Ireneus namítá proti gnostikům: "Mají-li naše těla podíl na eucharistii, pak nepodléhají více rozkladu, protože mají věčně naději na vzkříšení" (Adv. haer. IV, 18; srv. v 2,2 n.).

Účinky sv. přijímání působící ex opere operato patří pouze příjemci. Účinky působící ex opere operantis mohou být na základě společenství svatých věnovány na způsob přímluv druhým lidem, ať živým či zemřelým.

§ 16. Nutnost eucharistie

1. Pro nedospělé

Pro nedospělé není přijímání eucharistie nutné k spáse. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti učení kalvínských a řeckých pravoslavných teologů: Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiae communionem, a.s. ES 1734. Srv. 1730, 3232. Není zde ani nutnost přikázání (necessitas praecepti), ani nutnost prostředku necessitas medii.

Podle jednomyslného učení Písma sv. a tradice stačí samotný křest k dosažení věčné blaženosti. Srv. Mk 16,16: "Kdo uvěří a dá se pokřtít, bude spasen." Řím 8,1: "Proto není zavržení již pro ty, kdož jsou v Kristu Ježíši." Život v Kristu je však již účinkem křtu. Křtem dosažená milost ospravedlnění nemůže být ztracena před dosažením užívání rozumu, protože neužívají rozumu, nejsou schopni žádného osobního hříchu. ES 1730.

Sv. Augustin (De peccat. meritis et remissione I 20,27; 24,34) vztahuje slova Jan 6,54: "Nebudete-li jísti Tělo Syna člověka a píti jeho Krev, nebudete míti v sobě život" také na nedospělé děti, avšak chápe je nikoliv ve svátostném smyslu, nýbrž jako duchovní požívání Těla a Krve Kristovy, tj. jako začlenění do Těla Kristova, které počíná křtem a je dovršeno eucharistií (ib. III 4,8). S ohledem na sv. Augustina učí sv. Tomáš, že podle názoru církve křtěnci touží (objektivně) po eucharistii, protože křest je podřízen eucharistii a tím dosahují účinku eucharistie, totiž začlenění do Těla Kristova. Summa theol. III 73,3.

2. Pro dospělé

a) **Pro dospělé je přijímání eucharistie nutné ke spáse nutností příkazu (necessitate praecepti).** (Sententia certa.)

Božský příkaz, který je vyjádřen již v ustanovení, je výslovně uveden v přislíbení (Jan 6,53), kde se mluví o věčném životě jako závislém na požívání Těla a Krve Kristovy. Církev upřesnila tento pozitivní božský příkaz tím, že na 4. lateránském

koncilu (1215) a na koncilu tridentském stanovila jakožto minimální povinnost jednou za rok, a to v době velikonoční. ES 812, 1659, 891. Povinnost začíná, jakmile věřící dosáhne schopnosti rozlišování, tj. kolem 7. roku. ES 3530. II. Vaticanum doporučuje přijímat i o nedělích a svátcích, případně denně (Orientalium Ecclesiarum 15).

b) Absolutní nutnost prostředku (necessitas medii) zde není, zato však relativní nebo morální nutnost. Křesťan, který delší dobu dobrovolně zanedbává sv. přijímání, nebude si moci trvale uchovat stav milosti. Srv. Jan 6,53. Z účelu eucharistie jakožto pokrmu duše vyplývá, že bez ní nemůže být trvale nadpřirozený život udržen.

3. Oprávněnost přijímání pod jednou způsobou

Přijímání pod obojí způsobou není ani na základě božského přikázání, ani jako prostředek ke spáse nutné pro každého jednotlivého věřícího. (De fide.)

Koncil tridentský vyhlásil podobně jako koncil kostnický proti utrakvistům, kteří prohlásili přijímání pod obojí za nutné, oprávněnost přijímání pod jednou: Si quis dixerit, ex Dei praecepto vel ex necessitate salutis omnes et singulos Christi fideles utramque speciem sanctissimi Eucharistiae sacramenti sumere debere, a.s. ES 1731. Srv. ES 1198 n. Důvodem je totalita přítomnosti pod každou jednotlivou způsobou.

Odvolávat se na Jan 6,53 n. nemá smysl, protože Kristus v řeči přislibující eucharistii sice vyžaduje požívání svého Těla a pití své Krve, avšak nedává žádný závazný předpis o formě požívání. Srv. ES 1726 n. V starokřesťanských dobách bývala eucharistie výjimečně přijímána pod jednou způsobou při domácím přijímání a při přijímání nemocných a dětí. K odstranění praxe podávání kalicha laikům ve středověku (12.-13. stol.) vedly praktické důvody, především nebezpečí zneuctění svátosti. Srv. Summa theol. III 80,12.

§ 17. Udělovatel svátosti eucharistie

1. Vykonavatel

Nositelem konsekrační moci je pouze platně posvěcený kněz. (De fide.)

4. later. koncil (1215) prohlásil proti valdenským, kteří zavrhovali hierarchii a všem věřícím přiznávali stejnou moc: "Tuto svátost může konat pouze právoplatně posvěcený kněz." ES 802. Srv. 794. Koncil tridentský definoval proti reformačnímu učení o všeobecném laickém kněžství ustanovení zvláštního kněžství, kterému je vyhražena konsekrační moc. ES 1771,1752. II. Vat.: Lumen g. 10,38.

Vzhledem k hierarchickému uspořádání církve je nutno Kristův příkaz: "To čiňte na mou památku" (Lk 22,19; 1 Kor 11,24) vztahovat výhradně na apoštoly a jejich nástupce. Tradice také skutečně tento příkaz vždy vztahovala na apoštoly a jejich nástupce v kněžské službě (biskupy a kněze) a pouze tyto považovala za vykonavatele posvátných tajemství. Podle Justina (Apol. I 65) koná "představený bratří", tj. biskup, eucharistii, zatímco jáhnové rozdávají každému z přítomných z proměněného chleba, vína a vody a přinášejí je nepřítomným. Sv. Cyprián, Ep. 63,14; 76,3. Koncil nicejský (can. 18) výslovně odpírá jáhnům moc přinášet oběť a tím i konsekrační moc.

Ze Skutků 13,1 n.; Did. 10,7; 13,3; 15,1 s největší pravděpodobností vyplývá, že "prophetae et doctores" prvotní církve slavili také eucharistii. Neodporuje to tridentskému dogmatu, předpokládáme-li, že měli kněžskou moc na základě bez-

prostředního božského poslání podobně jako apoštolové (Srv. Gal 1,1; Summa theol. III 64,3).

2. Rozdělovatel

Řádným rozdělovatelem eucharistie je kněz a jáhen; mimořádným je laik s dovolením místního ordináře.

Sv. Tomáš odůvodňuje přiměřenost přednostního práva kněží ze souvislosti mezi přijímáním a konsekrací, z prostřednictví kněze mezi Bohem a lidem a z úcty, kterou jsme povinni vůči svátosti a která vyžaduje, aby s výjimkou mimořádných případů se svátosti dotýkala pouze posvěcená ruka kněze. Summa theol. III 82,3. Pokud bylo přijímání podáváno pod obojí způsobou, rozdával svaté Tělo biskup nebo kněz a svatou Krev jáhen. Srv. Cyprián, De lapsis 25.

§ 18. Příjemce eucharistie

1. Podmínky platného přijímání

Svátost eucharistie může platně přijmout každý pokřtěný člověk in statu viae. (De fide.) ES 1730.

V křesťanském starověku přijímaly pokřtěné malé děti také eucharistii. Srv. Cyprián, De lapsis 25; Const. apost. VIII 13,14

2. Podmínky hodného přijímání

K hodnému přijímání eucharistie se vyžaduje stav milosti a pravý a zbožný úmysl. (De fide vzhledem k stavu milosti.)

Koncil tridentský odsoudil učení reformátorů, že samotná víra (fides informis) je dostatečnou podmínkou k přijetí eucharistie (D 893). Zároveň nařídil, že ten, kdo má smrtelný hřích, musí před přijetím eucharistie přijmout svátost pokání, má-li k tomu příležitost; pouze v nutném případě se lze spokojit s dokonalou lítostí. ES 1646 n., 1661. Na druhé straně církev zavrhla rigoristické požadavky jansenistů, kteří požadovali plnohodnotný smír za spáchané hříchy a úplně čistou lásku k Bohu jakožto přípravu k sv. přijímání (ES 2322 n.). Pius X. prohlásil v dekretu o sv. přijímání (1905), že nikdo, kdo je ve stavu milosti a přistupuje ke stolu Páně s pravým a zbožným úmyslem, nesmí být od něho zdržován. ES 3379.

Protože míra milosti, působené ex opere operantis se řídí podle subjektivní dispozice příjemcovy, má sv. přijímání předcházet dobrá příprava a následovat po něm přiměřené díkůvzdání. ES 3382.

Požadavek stavu milosti je biblicky odůvodněn ve vážném napomenutí sv. Pavla ke zkoumání sebe samých. 1 Kor 11,28: "Ať zpytuje však každý sám sebe a pak ať z toho chleba jí a z kalichu pije." Mytí nohou, které předcházelo ustanovení eucharistie (Jan 13,4 n.), je nejen poučením o pokoře, nýbrž také symbolickým výrazem čistoty svědomí, která se vyžaduje k přijetí eucharistie.

Otcové již od počátku vyžadovali křest a čistotu svědomí jako podmínku k plodnému přijetí eucharistie. Srv. Didaché 9,5; 10,6; 14,1; Justin Apol. I 66. V orientálních liturgiích volá kněz (biskup) před udělováním sv. přijímání k věřícím:

"Svaté svatým" (ta hagia tois hagiois). Sv. Augustin vyzývá komunikanty, aby k oltáři přistupovali s čistým svědomím: innocentiam ad altare aportate (in Ioan. tr. 26,11).

Nehodné přijímání je svatokrádeží. Srv. 1 Kor 11,27: "Proto kdo bude jísti tento chléb nebo píti kalich Páně nehodně, proviní se proti Tělu a Krvi Páně." Verš 29: "Kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, poněvadž nesoudí náležitě o Tělu (Páně)." Přímé hříchy proti Bohu (nenávist vůči Bohu, rouhání) a proti Kristovu lidství (ukřižování, Jidášova zrada), jsou však objektivně těžšími hříchy než zneuctění svátosti Těla a Krve Kristovy. Srv. Summa theol. III 80,5.

Z úcty k svátosti a aby bylo zabráněno zneužití (srv. 1 Kor 11,21), vyžadovala církev jakožto tělesnou přípravu k hodnému přijetí eucharistie lačnost od půlnoci. ES 1198. Sv. Augustin uvádí Tertulliána (Ad uxorem II 5) a Hyppolita (Trad. Apost.) jako svědky "po celé zemi" vládnoucího zvyku přijímat eucharistii lačný. Jako důvod uvádí "povinnou úctu k tak vznešené svátosti" (Ep. 54,6,8). Dnes je povinnost eucharistického postu od pokrmů omezena na 1 hodinu před sv. přijímáním.

O B S A H

I. oddíl: O svátostech všeobecně ... 3

I. kapitola: Povaha svátostí ... 3

§ 1. Pojem svátosti ... 3

1. Slovní výklad ... 3
2. Věcný výklad ... 4
3. Pojem svátosti u protestantů ... 4

§ 2. Součásti svátostného znamení ... 5

1. Materie a forma ... 5
2. Morální jednota obou částí ... 5
3. Sacramentum - res sacramenti ... 5
4. Vhodnost znamení milosti ... 6

II. kapitola: Účinnost a účinky svátostí ... 6

§ 3. Objektivní účinnost svátostí ... 6

1. Svátost a milost ... 6
2. Účinnost ex opere operato ... 7

§ 4. Způsob působnosti svátostí ... 7

§ 5. Účinky svátostí ... 9

1. Svátostná milost ... 9
2. Svátostný charakter ... 10

III. kapitola: Ustanovení a počet svátostí ... 12

§ 6. Ustanovení svátostí Kristem ... 12

1. Ustanovení Kristem ... 12
2. Bezprostřední ustanovení ... 13
3. Podstata svátostí ... 13
4. Akcidentální obřady ... 14

§ 7. Počet svátostí ... 14

§ 8. Nutnost svátostí ... 16

1. Ze strany Boha ... 16
2. Ze strany člověka ... 16

IV. kapitola: Udělovatel a příjemce svátostí ... 17

§ 9. Udělovatel svátostí ... 17

1. Osoba udělovatele ... 17
2. Činnost udělovatele ... 18

§ 10. Příjemce svátostí ... 20

1. Osoba příjemce ... 20
2. Podmínky platného přijetí ... 20
3. Podmínky vhodného přijetí (fructuositas) ... 21
4. Oživnutí svátostí ... 21

V. kapitola: Předkřesťanské svátosti a svátostiny ... 21

§ 11. Předkřesťanské svátosti ... 21

1. Existence předkřesťanských svátostí ... 21
2. Účinnost předkřesťanských svátostí ... 22

§ 12. Svátostiny ... 23

1. Pojem svátostin ... 23
2. Rozdíl mezi svátostinami a svátostmi ... 23

II. oddíl: O svátostech speciálně 24
I. Svátost křtu 24
§ 1. Pojem a svátostnost křtu 24
1. Pojem 24
2. Svátostnost křtu 24
3. Doba ustanovení křtu 25
§ 2. Vnější znamení křtu 25
1. Materie 25
2. Forma 26
§ 3. Účinky křtu 27
1. Ospravedlnění 27
2. Odpuštění trestů za hříchy 28
3. Křestní charakter 28
§ 4. Nutnost křtu 29
1. Nutnost křtu ke spáse 29
2. Nahraditelnost svátostného křtu 29
§ 5. Udělovatel křtu 30
1. Osoba udělovatele 30
2. Obřad 31
§ 6. Příjemce křtu 31
1. Dospělí 31
2. Nedospělí 32
II. Svátost biřmování 33
§ 1. Pojem a svátostnost biřmování 33
1. Pojem 33
2. Svátostnost a biřmování 33
§ 2. Vnější znamení biřmování 35
1. Materie 35
2. Forma 36
§ 3. Účinky biřmování 37
1. Biřmovací milost 37
2. Biřmovací charakter 38
§ 4. Nutnost biřmování 39
1. Pro společenství církve 39
2. Pro jednotlivce 39
§ 5. Udělovatel biřmování 39
1. Řádný udělovatel 39
2. Mimořádný udělovatel 40
§ 6. Příjemce biřmování 41
III. Eucharistie 41
§ 1. Pojem eucharistie 41
První část: Kristova reálná přítomnost v eucharistii 42
První kapitola: Skutečnost Kristovy reálné přítomnosti 42
§ 2. Nesprávné mínění 42
1. Starověk 42
2. Středověk 42
3. Novověk 43
§ 3. Kristova reálná přítomnost podle svědectví Písma sv. 43
1. Příslib eucharistie 44
2. Ustanovení eucharistie 44
§ 4. Reálná přítomnost podle svědectví tradice 45
1. Přednicejští Otcové 45
2. Ponicejští Otcové 46
Druhá kapitola: Uskutečnění Kristovy reálné přítomnosti

čili transsubstanciace ... 47
§ 5. Dogma a pojem transsubstanciace ... 47
1. Dogma ... 47
2. Pojem ... 48
§ 6. Transsubstanciace podle svědectví pramenů víry ... 49
1. Svědectví Písma ... 49
2. Svědectví ... 50
§ 7. Svátostné způsoby ... 51
Třetí kapitola: Vlastnosti Kristovy reálné přítomnosti ... 52
§ 8. Totalita přítomnosti ... 52
1. Totální Kristova přítomnost ... 52
2. Totální přítomnost pod každou z obou způsob ... 52
3. Totální přítomnost v každé části obou způsob ... 53
§ 9. Permanence reálné přítomnosti ... 53
1. Trvání reálné přítomnosti ... 53
2. Konec přítomnosti ... 54
§ 10. Uctívání eucharistie ... 54
Čtvrtá kapitola: Vztah eucharistie k rozumu ... 55
§ 11. Eucharistie jako tajemství ... 55
§ 12. Zdánlivé rozpory mezi rozumem a eucharistickým dogmatem ... 55
1. Trvání případků bez subjektu ... 55
2. Bezprostorový duchový způsob bytí Těla Kristova ... 56
3. Multilokace čili mnohopřítomnost Těla Kristova ... 56
Druhá část: Eucharistie jako svátost ... 57
§ 13. Svátost eucharistie ... 57
§ 14. Vnější znamení eucharistie ... 57
1. Materie ... 57
2. Forma ... 58
§ 15. Účinky eucharistie ... 59
1. Spojení s Kristem ... 59
2. Zachování a rozmnožení nadpřirozeného života ... 60
3. Záruka nebeské blaženosti a budoucího vzkříšení ... 61
§ 16. Nutnost eucharistie ... 61
1. Pro nedospělé ... 61
2. Pro dospělé ... 61
3. Oprávněnost přijímání pod jednou způsobou ... 62
§ 17. Udělovatel svátosti eucharistie ... 62
1. Vykonavatel ... 62
2. Rozdělovatel ... 63
§ 18. Příjemce eucharistie ... 63
1. Podmínky platného přijímání ... 63
2. Podmínky hodného přijímání ... 63

DOGMATIKA VI./I. díl

DE SACRAMENTIS (O svátostech)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
jako svou 168. publikaci.

Druhé opravené vydání.

Olomouc 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VI. díl

DE SACRAMENTIS

O svátostech

I.

OLOMOUC 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VI. díl

DE SACRAMENTIS

O svátostech

II.

1994

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

Třetí část
EUCHARISTIE JAKO OBĚ«

První kapitola
Skutečnost mešní oběti

§ 19. Obětní charakter eucharistie podle učení církve

1. Učení církve

Mše svatá je pravou a vlastní obětí. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti útokům reformátorů, kteří zavrhovali obětní charakter eucharistie nebo jej vykládali pouze jako oběť v nevlastním smyslu, že eucharistie je pravou a vlastní obětí: Si quis dixerit, in missa non offeri Deo verum et proprium sacrificium, aut quod offeri non sit aliud quam nobis dandum Christum ad manducandum, a.s. ES 1751. II. Vat.: Sancrosanctum Concilium 7,47.

Záporný postoj protestantů k této otázce vychází z nesprávného předpokladu, že mešní oběť podle katolického učení je samostatnou obětí vedle Kristovy oběti na kříži a že jako taková na základě obětní činnosti kněze ex opere operato umožňuje odpuštění osobních hříchů a trestů za hříchy (Apologia conf. art. 24). Srv. Luther, Articuli Smalc. P. II art. 2; Kalvín, Inst. Christ. rel. IV 18,1-3; Heidelberský katechismus, ot. 80 "zlořečené modlářství"), námitky evang. teologů na základě Žid 9,12.28 (efapox - jednou provždy).

2. Rozdíl mezi svátostí a obětí

Ačkoliv svátost a oběť eucharistie se uskutečňuje toutéž konsekrací, přece jen jsou pojmově rozdílné. Eucharistie je svátostí, pokud se v ní Kristus požívá jako pokrm duše; eucharistie je obětí, pokud se v ní Kristus nabízí Bohu jako obětní dar: rationem sacrificii habet, in quantum offertur, rationem sacramenti autem, in quantum summitur, et ideo effectum sacramenti habet in eo, qui summit, effectum autem sacrificii in eo, qui offert vel in his, pro quibus offertur. Summa theol. III 79,5. Účelem svátosti je v první řadě posvěcení člověka, účelem oběti je oslava Boha. Jako svátost je eucharistie trvalou realitou (res permanens), jako oběť je přechodným úkonem (actio transiens).

§ 20. Obětní charakter eucharistie podle svědectví Písma sv.

1. Svědectví Starého zákona

a) Melchisedechova oběť jako předobraz mešní oběti

Gn 14,18 n.: "Melchisedech, král Šalomu, přinesl chléb a víno a jsa knězem Nejvyššího Boha požehnal jej (Abrahama)." Podle tradičního výkladu Melchisedech přinesl chléb a víno (proferens, nikoliv offerens), aby přinesl Bohu oběť, jak bylo zvykem při oslavě vítězství, nikoliv tedy k osvěžení unavených bojovníků. Tento výklad podporuje výslovný poukaz na Melchisedechovo kněžství. Specificky

kněžskou činností je oběť. Podle mesiánského proroctví žalmu 109,4, které potvrzuje list k Žid (5,6; 7,1 n.), je Kristus knězem podle řádu Melchisedechova, to znamená, že je současně králem a knězem a podle výkladu tradice přináší podobnou oběť jako Melchisedech. Tato oběť nemůže být v ničem jiném než v obětování jeho Těla a Krve pod způsobami chleba a vína při poslední večeři a při mši sv.

Jak židovská (Filo), tak také křesťanská tradice předpokládají, že Melchisedech přinesl oběť Bohu chlebem a vínem. Otcové spatřují v Melchisedechově oběti předobraz eucharistické oběti. Sv. Augustin praví: "Tam vystoupila poprvé oběť, kterou nyní přinášejí křesťané na celém světě Bohu" (De civ. Dei XV 22). Srv. Cyprián, Ep. 63,4; In Matth. IV 26,26.

b) Proroctví proroka Malachiáše

V Mal 1,10 n. mluví Bůh ústy proroka k židovským kněžím: "Nelíbíte se mi, praví Jahve zástupů, a již nepřijmu oběti z vašich rukou, neboť od východu slunce až na jeho západ jest veliké mé jméno u národů a čistý dar obětní se má obětovat a přinášet mému jménu na každém místě, neboť mé jméno jest veliké u národů, praví Jahve zástupů."

Bůh zde ohlašuje zrušení židovského obětního kultu a dává perspektivu na novou, čistou oběť. Pod touto obětí není možno chápat oběti pohanů, proselytů a židů v diaspoře, neboť první druh oběti není v důsledku modloslužby obětí čistou (srv. 1 Kor 10,20). Oběti židovské se nepřinášely pak "na všech místech". Mimo to oběti židů přinášené mimo Jeruzalém v diaspoře byly považovány za nezákonné. Univerzalita ohlašované nové oběti poukazuje zřetelně na mesiánskou dobu. (Srv. Ž 11,28 n.; Iz 49,6.) Oběť na kříži tím nemůže být míněna, protože byla přinesena pouze na jediném místě. Proroctví se splňuje až mší sv., která je skutečně přinášena "na každém místě" (ve smyslu morální všeobecnosti) a vzhledem k obětnímu daru a primárnímu obětníku, kterým je Kristus, je obětí čistou. Srv. ES 1742.

Již nejstarší tradice vztahovala Malachiášovo proroctví na eucharistii. Srv. Didaché 14,3; Justin, Dialog. 41; Ireneus, Adv. haer. IV 17,5; Augustin, Tract. adv. Jud. 9,13.

c) Izaiáš ohlašuje pro mesiánskou dobu kněžství z pohanů "... pro sebe z nich vyberu kněze a také levity. Tak mluví Jahve" (Iz 66,21). Zvláštní kněžský stav podle starozákonního pojetí není myslitelný bez oběti.

2. Svědectví Nového zákona

a) Ustanovení mešní oběti

Na obětní charakter eucharistie poukazuje již skutečnost, že Kristus zpřítomnil své Tělo a svou Krev pod oddělenými způsobami, a tím ve formě oběti. Oddělené způsoby představují symbolicky oddělení Těla a Krve Kristovy, které se reálně uskutečnilo v oběti kříže.

Slova ustanovení dosvědčují obětní charakter eucharistie. Kristus označuje své Tělo jako obětní tělo a svou Krev jako obětní krev, když prohlašuje: "To je mé Tělo, které se za vás vydává. To je má Krev, která se za vás vylévá." Výrazy "vydat tělo", "prolévat krev" jsou biblické obětní termíny, které vyjadřují přinesení pravé a vlastní oběti.

Dále Kristus označuje svou Krev jako krev úmluvy. Protože stará úmluva Boha s Izraelem byla uzavřena přinesením krvavých obětí (Ex 24,8: "Ejhle, krev smlouvy,

kterou s vámi Jahve ujednal na základě všech těchto slov"), je tedy podle biblického pojetí krev smlouvy totožná s obětní krví. Že se obětní úkon děje i v přítomnosti, naznačuje přítomný čas participia didómenon (Lk) a ekchynnómenon (Mt, Mk, Lk), i když gramatická forma nevylučuje vztah k nejbližší budoucnosti. Protože z Kristových slov, jimiž eucharistii ustanovil, vyplývá numerická totožnost Těla a Krve eucharistické s tělem a krví historické oběti kříže, je nutné z toho usuzovat na přítomnost i samého obětního úkonu. Lk 22,20, kde se mluví o vylití kalicha to poterion ... en té haimati mú. Z příkazu "To čiňte na mou památku" (Lk 22,19; srv. 1 Kor 11,24) vyplývá, že eucharistická oběť má být trvalým zřízením Nového zákona.

b) Náznaky mešní oběti

Žid 13,10: "Máme oltář, z něhož nesmějí jísti ti, kdož slouží stánku." "Jíst z oltáře" znamená požívání obětních pokrmů, které se přinášely na oltář. Tento výrok v doslovném smyslu lze vztahovat buď na požívání eucharistie nebo v přeneseném smyslu na účast na plodech Kristovy smrti na kříži. Zdá se, že kontext mluví více pro tento obětní smysl (srv. verš 11 n.).

1 Kor 10,16-21 srovnává požívání eucharistie s požíváním židovských a pohanských obětních pokrmů: vzájemně se vylučuje účast na "stolu Páně" a účast na "stolu démonů". Verš 21.: "Nemůžete pít kalich Páně i kalich zlých duchů. Nemůžete se přece účastnit stolu Páně i stolu zlých duchů." Tato argumentace předpokládá, že eucharistie je obětním pokrmem; obětní hostina však není možná bez předchozího přinesení oběti. Srv. ES 1742.

§ 21. Obětní charakter eucharistie podle svědectví tradice

1. Přednicejská doba

A. Harnack a Fr. Wieland tvrdili, že církev v prvních dvou staletích znala pouze subjektivní, duchovní oběť chvály, klanění a díkučinění. Teprve Ireneus (podle Harnacka teprve Cyprián) zavedl místo subjektivní oběti objektivní, věčnou oběť Těla a Krve Kristovy. Avšak z nejstarších svědectví vysvítá, že církev od svého založení viděla v eucharistii objektivní oběť.

Didaché přikazuje (c. 14):

1. "Shromažďujte se v den Páně, lámejte chléb a vzdávejte díky, když jste předtím vyznali své hříchy, aby vaše oběť (thysia) byla čistá.

2. Nikdo, kdo má se svým bližním spor, ať s vámi nechodí, pokud se nesmířil, aby vaše oběť nebyla znesvěcena.

3. Neboť to je ta oběť, o níž pravil Pán: Na každém místě a v každou dobu má se mně přinášet čistá oběť; neboť jsem velký král, praví Pán, a mé jméno je podivuhodné u všech národů" (Mal 1,11.14). Totožnost eucharistické oběti s obětí, předpověděnou Malachiášem a narážka na Mt 5,23 n. ("Přinášíš-li svůj dar k oltáři" atd.) dosvědčují, že eucharistie je chápána jako vnější obětní dar.

Podle Klementa Řím. (kol. r. 96) spočívá úkol biskupů v přinášení obětních darů. V jeho listu do Korinta čteme (14,4): "Nebude pro nás malým hříchem, vypudíme-li z biskupského úřadu ty, kteří bez vady a svatě přinesli dary." Výraz "přinášet dary" (prosfereín ta dóra) poukazuje na věcný obětní dar.

Ignác z Ant. (+ kol. 107) naznačuje obětní charakter eucharistie tím, že mluví v téže souvislosti o eucharistii a o oltáři; oltář však je obětním místem (thysiastérion). Filad 4: "Mějte tedy na paměti pouze slavení eucharistie; neboť je pouze jedno Tělo našeho Pána Ježíše Krista a pouze jeden kalich k spojení s jeho krví, pouze jeden oltář, právě tak jako je jeden biskup se svým kněžstvem a s jáhny." Srv. Ef 5,2.

Justin (+ kol. 165) vidí v biblickém obětování pšeničné mouky člověkem, uzdraveným z malomocenství, předobraz eucharistie. Malachiášem předpověděná čistá oběť se podle něho vztahuje na "eucharistický chléb a kalich" (Dial. 41). Eucharistický chléb je však podle Apol. I 66 Tělem Kristovým a eucharistický kalich je jeho Krví.

Ireneus z Lyonu (+ kol. 202) učí, že Tělo a Krev Kristova jsou "obětí Nového zákona, kterou církev přijala od apoštolů a kterou přináší Bohu na celém světě." Je to vyplnění Malachiášova proroctví (Adv. Haer. IV 17,5; srv. IV 18,2 a 4).

Tertullián (+ po 220) označuje účast na slavení eucharistie jakožto možnost "stát u oltáře Božího" a sv. přijímání jako "účast na oběti" (participatio sacrificii, De orat. 19).

Cyprián (+ 258) učí, že Kristus jakožto kněz podle řádu Melchisedechova "přinesl Bohu Otci oběť" a to tutéž jako Melchisedech, tj. chléb a víno, totiž své Tělo a svou Krev" (Ep. 63,4). "Kněz, který napodobuje, co činil Kristus, zastupuje skutečně Krista a přináší tak v církvi Bohu Otci pravou a úplnou oběť, bude-li obětovat tak, jak vidí, že Kristus obětoval sama sebe" (Ep. 63,14).

2. Ponicejská doba

Cyril Jeruzalémský (+ 368) podává v 5. mystagogické katechezi popis slavení eucharistie, jak bylo v jeho době zvykem v Jeruzalémě. Konání eucharistie označuje jako duchovní oběť, jako nekrvavou Boží službu, jako oběť smíření (n. 8). Obětním darem je "Kristus, usmrcený za naše hříchy" (n. 10).

Jan Zlatoústý (+ 407) odůvodňuje vysokou důstojnost katolického kněžství zvláště ze vznešenosti eucharistické oběti, jejímž obětním darem je sám Kristus (De sacer. III 4). Napomíná: "Mějte tedy úctu, mějte úctu před tímto stolem, na kterém my všichni máme podíl, před Kristem, který byl za nás usmrcen, před obětí, která leží na stole" (In Rom. hom. 8,8).

Ambrož (+ 397) učí, že při mešní oběti je Kristus současně obětním darem a obětníkem: "I když nyní nevidíme, že Kristus se obětuje, přesto on sám se obětuje na zemi, obětuje-li se Tělo Kristovo. Ano, je zřejmé, že dokonce on sám se obětuje mezi námi, neboť jeho slovo posvěcuje oběť, která se přináší" (In Ps. 38,25).

Augustin (+ 430) dosvědčuje, že "každodenní oběť církve" je svátostí, tj. tajemným obrazem jedinečné Kristovy oběti na kříži, při níž byl Kristus obětním darem a obětníkem v jedné osobě (De civ. Dei X 20, srv. Ep. 98,9). Oběť křesťanů je právě ona Malachiášem předpověděná univerzální oběť (Tract. adv. Jud. 9,13).

Podobně jako Otcové dosvědčují také staré mešní liturgie obětní charakter eucharistie. Srv. obětní modlitbu (anaphoru) Serapiona z Thnuis a modlitby římského kánonu, které následují po konsekraci.

Druhá kapitola
Podstata mešní oběti

§ 22. Vztah mešní oběti k oběti kříže

1. Relativní charakter mešní oběti

Mešní obětí se zpřítomňuje Kristova oběť na kříži, slaví se její památka a aplikuje se její spásná moc. (De fide.)

Zatím co oběť na kříži je absolutní obětí, protože není ani předobrazem budoucí, ani obnovením nějaké minulé oběti, je mešní oběť relativní, protože má podstatný vztah k oběti na kříži. Koncil trid. učí: Kristus zanechal své církvi při poslední Večeři viditelnou oběť, v níž "ona krvavá oběť, která měla být jednou přinesena na kříži, se zpřítomňuje, její památka se uchovává až do konce světa a její spásná moc na odpuštění hříchů, kterých se každodenně dopouštíme, se obrací v náš prospěch." ES 1740, II. Vat. Sacrosanctum Conc. 47.

Na základě tohoto prohlášení lze blíže určit vztah mešní oběti kříže jako svátostně účinné zpřítomnění (repraesentatio), památka (memoria) a obrácení v náš prospěch (applicatio).

Mešní oběť je zpřítomněním oběti kříže, pokud Kristovo obětní Tělo a Krev se zpřítomňují pod oddělenými způsobami, které symbolicky znázorňují reálné oddělení těla a krve Kristovy na kříži. Dále je mešní oběť trvalou památkou oběti na kříži, trvající až do konce věku, na co poukazuje zvláště anamnése, následující po konsekraci. Není to však pouhá vzpomínková slavnost (D 950), nýbrž pravá a vlastní oběť. Mešní oběť je konečně udělením plodů oběti kříže lidem, kteří potřebují spásu. Catechismus Romanus nazývá mešní oběť obnovením (instauratio) oběti kříže (II 4,68,74).

Z relativity mešní oběti vyplývá, že není na újmu Kristovy oběti na kříži. Mešní oběť má celou svou sílu z oběti kříže, jejíž plody aplikuje jednotlivým lidem. Srv. D 951.

V Písmu sv. je vztah mešní oběti k oběti na kříži naznačen slovy ustanovení eucharistie (vydání těla a prolití krve) v Kristovu příkazu: "To čiňte na mou památku", a zvláště v prohlášení, které sv. Pavel připojuje k těmto slovům: "Kdykoliv totiž budete jísti tento chléb a píti kalich, smrt Páně budete zvěstovat, dokud nepřijde" (1 Kor 11,26).

Z Otců uvádí již Justin památku utrpení Páně v souvislosti se slavením eucharistie (Dial. 117,3). Srv. Cyprián, Ep. 63,9 a 17.

2. Podstatná totožnost mešní oběti a oběti na kříži

Při mešní oběti jsou obětní dar a primární obětník totožní: rozdílný je pouze způsob přinesení oběti. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil: Una eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa. ES 1743. Srv. encykliku "Mediator Dei" Pia XII. (1947).

Obětním darem je Tělo a Krev Kristova, případně (per concomitantiam) celý Bohočlověk Ježíš Kristus. Svátostné způsoby umožňují obětnímu daru smyslově viditelnou přítomnost, samy však k obětnímu daru nepatří. Primárním obětníkem je Ježíš Kristus, který používá kněze jako svého služebníka a zástupce a jeho

prostřednictvím provádí konsekraci. Podle tomistického názoru koná Kristus v každé mši svaté také aktuální bezprostřední obětní činnost, která spočívá v nepřetržitém obětním smýšlení oslaveného Krista.

Zatímco obětní dar a primární obětník jsou numericky totožní, je vnější obětní úkon numericky a specificky rozdílný. Na kříži byl obětován obětní dar krvavým způsobem reálným oddělením těla a krve (immolatio realis), ve mši svaté je obětován nekrvavým způsobem mystickým oddělením těla a krve (immolatio mystica). Oběť kříže byla obětí Krista samotného, oběť mešní je též obětí církve (II. Vat. Lumen g. 11, Sacrosanctum Conc. 47-48).

§ 23. Fyzická podstata mešní oběti

Na fyzickou podstatu mešní oběti se ptáme otázkou: Která část mše sv. je vlastním obětním úkonem? Vylučovací metodou si všimněme jednotlivých částí mešní liturgie:

1. Podstatný obětní úkon nemůže spočívat v offertoriu; neboť vlastním obětním darem nemá být chléb a víno, nýbrž Tělo a Krev Kristova (ES 1752: ut ... offerent Corpus et Sanguinem suum). Přinesení chleba a vína slouží pouze k přípravě oběti.

2. Za podstatný obětní úkon nemůže být považováno ani přijímání kněze. Obětní hostina nepatří k podstatě oběti, neboť může existovat pravá oběť i bez obětní hostiny, např. Kristova oběť na kříži. Požívání obětního pokrmu již předpokládá skutečnost oběti. Přijímání se také nekoná ve jménu Krista, primárního obětníka, nesměřuje primárně k Boží oslavě jako oběť, nýbrž k vlastnímu užitku příjemce a není vhodným představením Kristovy oběti. Proti ztotožňování podstatného obětního úkonu s přijímáním mluví prohlášení trident. koncilu, že "být obětován je něco jiného, než že se nám Kristus dává za pokrm" (ES 1751).

3. Podstatný obětní úkon nespočívá ani v přijímání kněze ve spojení s konsekrací, jak tvrdili četní zástupci destrukční teorie, podle níž k podstatě oběti náleží zničení obětního daru (např. Bellarmin, J. de Lugo). Ostatně v přijímání nedochází ve skutečnosti k žádnému zničení vlastního obětního daru, nýbrž pouze ke zničení způsob. Proti tomuto názoru mluví také důvody, uvedené v bodu 2.

Přijímání kněze není konstitutivní, avšak přece integrující součástí mešní oběti, protože obětní hostina není myslitelná bez požívání obětního pokrmu. Přijímání věřících není nutné ani k platnosti ani k dovolenosti mešní oběti, je však velmi žádoucí. ES 1758. Srv. ES 1747, 2628.

4. Podstatným obětním úkonem nejsou ani modlitby po proměňování (J. Eck); neboť kněz je nevyslovuje ve jménu Kristově, nýbrž ve svém vlastním jménu a ve jménu obce. Nejsou ani ustanoveny Kristem a v mimořádných případech je možno je vynechat.

5. Ani lámání hostie (M. Cano) a smísení způsob nenáleží k podstatnému obětnímu úkonu, neboť oba obřady se nekonají bezprostředně na obětním daru, nýbrž na způsobách a je možno v mimořádných případech je vynechat. Obřad smísení je nadto pouze církevního původu.

Nezbývá tedy jiná možnost závěru než že:

Podstatný obětní úkon spočívá jedině v proměňování. (Sententia communis.)

Proměňování je ustanoveno Kristem, ve jménu Kristově je konáno knězem na vlastním obětním daru a je zpřítomněním oběti na kříži. K uskutečnění oběti se vyžaduje dvojí konsekrace, jak ji Kristus vykonal při poslední večeři. I když ne-

přihlížíme k příkladu Kristovu, je přesto dvojí konsekrace nutná, aby svátostným způsobem znázornila reálné oddělení těla od krve Kristovy, které nastalo při oběti na kříži.

Podle Řehoře Naz. odděluje kněz při vyslovení konsekračních slov "nekrvavým řezem Tělo a Krev Páně, při čemž jako meče užívá hlasu" (Ep. 171). Vzhledem k způsobu vyjadřování Otců mluví teologové o nekrvavém nebo mystickém usmrcení božského obětního beránka (immolatio incruenta, mactatio mystica). Také sv. Tomáš vidí eucharistický obětní úkon v konsekraci. Summa theol. III, 82,10.

§ 24. Metafyzická podstata mešní oběti

Otázka metafyzické podstaty mešní oběti zní: Co činí z dvojí konsekrace obětní úkon?

1. Pravděpodobné řešení

V aktu přinesení oběti (oblatio) nutno rozlišovat vnější, kultickou a vnitřní duchovou stránku. Vnější přinesení oběti spočívá ve svátostném, mystickém oddělení Těla a Krve Kristovy, které je způsobeno dvojí konsekrací ex vi verborum a které je objektivním znázorněním (repraesentatio) historického rozdělení těla a krve Ježíše Nazaretského na kříži. Vnějšímu obětnímu aktu, který koná Kristus jakožto primární obětník prostřednictvím sekundárního obětníka - kněze, odpovídá vnitřní obětní akt, v němž Kristus sám sebe nabízí v poslušnosti a lásce jako obětní dar nebeskému Otci právě tak jako na kříži. Vnější a vnitřní přinesení oběti jsou k sobě navzájem v podobném vztahu jako materia a forma.

2. Teorie mešní oběti

a) Destrukční teorie

Destrukční teorie čili immutační, které vznikly jako reakce proti reformačnímu popírání obětního charakteru, vycházejí z předpokladu, že podstata mešního úkonu spočívá v reálném zničení nebo změně obětního daru. Proto také kladou podstatu mešní oběti do reálného zničení nebo změny obětního daru. K tomuto obětnímu zničení dochází podle Fr. Suareze při zničení podstaty chleba a vína, způsobeném předpodstatněním a vytvoření Těla a Krve Kristovy, podle J. de Lugo a J. N. Francelina v přechodu Těla a Krve Kristovy do stavu pokrmu a nápoje, takže Tělo a Krev jsou v jakémsi vnějším stavu smrti, podle A. Cienfuega v dobrovolném vzdání se senzitivních funkcí svátostného Těla a Krve od konsekrace až po smísení svátostných způsob, podle R. Bellarmina, D. Sota a jiných v přijímání. M. J. Scheeben chápe reálnou proměnu s ohledem na názory Suarezovy jako změnu k lepšímu (immutatio perfectiva), pokud proměňováním (z chleba a vína) vznikne Tělo a Krev Kristova.

Významnou formou destrukční teorie je názor L. Billota, že podstatný obětní úkon spočívá v Kristově mystickém usmrcení (immutatio mystica) způsobeném dvojí konsekrací, pokud ex vi verborum se pod způsobou chleba zpřítomňuje pouze Tělo a pod způsobou vína pouze Krev Kristova. Podle G. Vasqueze stačí k pojmu relativní oběti to, že dříve vykonaná reálná proměna obětního daru se pouze názorně představuje (immutatio representativa).

Podle L. Lessia jsou konsekrační slova schopna per se způsobit reálné oddělení Těla a Krve Kristovy. K tomu však per accidens nedochází následkem neschopnosti utrpení oslaveného Kristova Těla (immutatio virtualis).

b) Oblační teorie

Oblační teorie vycházejí z předpokladu, že zničení obětního daru, i když se fakticky vyskytuje u většiny obětí, nepatří k podstatě oběti. Podstatný obětní úkon spočívá jedině v nabídnutí obětního daru Bohu (oblatio). Podle toho spočívá podstata mešní oběti v nabídnutí oběti, což Kristus osobně vykonává na oltáři. Mystické oddělení Těla a Krve dvojí konsekrací se pak považuje pouze za podmínku nabídnutí oběti (četní francouzští teologové, v novější době: M. Lepin, M. de la Taille; V. Thalhofer, G. Pell, M. Hompel).

V. Thalhofer se domnívá, že existuje jakási Kristova nebeská oběť, v níž se oslavený Kristus neustále obětuje nebeskému Otci. Při konsekraci vstupuje nebeský Velekněz a s ním i jeho oběť do pozemského časoprostoru. Oddělenými způsobami se navenek viditelně projevuje vnitřní obětní akt, totožný s vnitřním obětním aktem při oběti kříže. Východisko tohoto vysvětlení, totiž předpoklad pravé Kristovy nebeské oběti, je ovšem velmi sporné, protože k pravé oběti nepatří pouze vnitřní, nýbrž také vnější obětní úkon. M. de la Taille považuje za podstatný obětní úkon nabídnutí oběti, vyžaduje však pro smírnou oběť také obětní usmrcení (immolatio). Oběť historické poslední Večeře spočívala prý v rituálním nabídnutí obětního daru, který byl teprve dodatečně usmrcen na kříži. Mešní oběť církve spočívá v rituálním nabídnutí obětního daru, který již byl na kříži usmrcen.

3. Shrnutí

Oblační teorie právem přikládají Kristovu vnitřnímu obětnímu aktu rozhodující význam. Protože však k podstatě kultické oběti náleží také vnější obětní úkon, v němž se vnitřní obětní úmysl projeví navenek, vyžaduje se k podstatě Kristovy oběti na kříži jeho svobodným rozhodnutím připuštěné reálné oddělení jeho těla a krve. K podstatě mešní oběti se vyžaduje obdobně mystické oddělení Těla a Krve Kristovy, způsobené dvojí konsekrací. To je nejen podmínkou přinesení obětního daru, nýbrž podstatnou součástí oběti. Největší pravděpodobnosti dosahují proto ony teorie mešní oběti, které vzájemně spojují svátostné mystické usmrcení dvojí konsekrací a Kristův vnitřní obětní akt (N. Gihr, L. Billot, Dr. Diekamp aj.).

Třetí kapitola
Účinky a účinnost mešní oběti

§ 25. Účinky mešní oběti

Mešní oběť není pouze obětí chvály a díků, nýbrž také smírnou a prosebnou obětí. (De fide.)

Koncil trid. prohlásil: Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, ... non autem propitiatorium ... neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, a.s. ES 1753.

1. Oběť chvály a díků

Mešní oběť je pro nekonečnou cenu obětního daru a pro nekonečnou důstojnost primárního obětníka nejvznešenější a nejdokonalejší obětí chvály (klanění) a díků (sacrificium latreuticum et eucharisticum) a jako taková může být přinášena pouze Bohu. Koná-li církev mše ke cti a na památku svatých, nepřináší oběť svatým, nýbrž jedině Bohu. Při tom vzpomíná svatých s úmyslem děkovat Bohu za milost a slávu, propůjčenou svatým a vzývat svaté o přímluvu. ES 1744, 1755.

Zvyk slavit eucharistii ke cti mučedníků ve výročí jejich umučení se vyskytuje již v 2. stol. Srv. Martyrium Polycarpi 18,3; Cyprián, Ep. 39,3.

V liturgii je vyjádřena chvála Bohu a dík za dary stvoření a vykoupení především v eucharistické modlitbě (preface a kánon). Justin dosvědčuje: "Tento (představený bratří, tj. biskup) přijímá (obětní dary) a vzdává chválu a čest Otci všehomíra jménem Syna a Ducha svatého a pronáší obšírné díkůvzdání za to, že jsme se stali hodnými těchto darů" (Apol. I 65).

2. Smírná a prosebná oběť

Jako smírná oběť (sacrificium propitiatorium) působí mešní oběť odpuštění hříchů a trestů za hříchy; jako prosebná oběť (sacrificium impetratorium) získává nadpřirozené a přirozené dary. Eucharistická smírná oběť může být přinášena, jak výslovně prohlásil koncil trid. nejen za živé, nýbrž také za duše v očistci podle apoštolské tradice (ES 1743, 1753). Biblické svědectví smírného charakteru mešní oběti se opírá zvláště o Mt 26,28: "Toto je Krev má (Nového) zákona, která se vylévá za mnohé na odpuštění hříchů." Podle Žid 5,1 je každý kněz určen k tomu, "aby přinášel dary a oběti za hříchy." Janova akta (2. pol. 2. stol.) již znají "lámání chleba", tj. slavení eucharistie na hrobě zesnulého třetího dne po úmrtí (n. 72). Tertullián dosvědčuje zvyk přinášet eucharistickou oběť za mrtvé ve výročí smrti. De cor. mil. 3: "Oběti za zesnulé přinášíme ve výroční den, jakožto v den jejich narození" (srv. De monog. 10; De exhort. castit. 11). Cyril Jer. označuje mešní oběť jako "oběť smíření" (thysia hilasmú) a poznamenává: "Obětujeme Krista, usmrceného za naše hříchy. Tím usmiřujeme milosrdného Boha za ně (zesnulé) a za nás" Cat. myst. 5.10. Sv. Cyril dosvědčuje také, že při svaté oběti se vzpomíná také na ty, kteří potřebují pomoci a že se vyprošuje Boží pomoc v různých záležitostech: "Zkrátka, my všichni se modlíme za všechny, kteří potřebují pomoci a přinášíme za ně tuto oběť (ibid. 5,8.). Srv. Augustin, De cura pro mort. ger. 1,3; 18,22; Enchir. 110; Conf. IX. 11 n.

§ 26. Účinnost mešní oběti

1. Účinnost mešní oběti všeobecně

Posvátná mešní oběť je sebeobětováním Krista, primárního obětníka a obětí církve, které byla předána eucharistie Kristem jakožto oběť a svátost. ES 1740 n. Proto žádná mše není "soukromou", ale má ve všech případech veřejný a sociální charakter (II. Vat., Sacrosanctum Conc. 27). Proto II. Vat. (Presbyterorum ordinis 13) naléhavě doporučuje denní celebraci kněží, "i když žádný z věřících není přítomen, neboť je to úkon Krista a církve."

a) Jakožto sebeobětování Kristovo působí oběť mše ex opere operato; to je nezávisle na mravních kvalitách celebrujícího kněze a spoluobětujících věřících. Koncil trid.

prohlásil: "Toto je ona oběť čistá (Mal 1,11), která nemůže být poskvrněna žádnou nehodností nebo špatností těch, kteří ji přinášejí." ES 1742.

b) Jakožto oběť církve působí mešní oběť quasi ex opere operato, protože církev jakožto svatá a neposkvrněná nevěsta Kristova (Ef 5,25 n.) je vždy Bohu milá.

c) Jakožto oběť celebrujícího kněze a spoluobětujících věřících působí mešní oběť jako každý dobrý skutek ex opere operantis podle stupně osobní mravní dispozice. Summa theol. III. 82,6.

2. Účinnost smírné a prosebné oběti

Podle nauky tridentského koncilu se přináší mešní oběť jako smírná oběť "za hříchy, tresty za hříchy a dostiučinění" (pro peccatis, poenis, satisfactionibus), jako prosebná oběť "za jiné záležitosti" (pro aliis necessitatibus). ES 1753.

a) Mešní oběť nepůsobí bezprostředně odpuštění hříchů jako svátosti křtu a pokání, nýbrž prostředečně udělením milosti k pokání. Koncil trid. učí: "Přinesením této oběti usmířen, odpouští Bůh tím, že dává milost a dar pokání, přestupky a hříchy, ať jsou jakkoliv těžké." ES 1743.

b) Odpuštění časných trestů za hříchy, zbývajících po odpuštění hříchů a věčného trestu, působí mešní oběť nejen prostředečně udělením milosti k pokání, nýbrž také bezprostředně, protože dostiučinění Ježíše Krista bylo Bohu nabídnuto jako náhrada za naše dostiučinění, případně za trestné utrpení duší v očistci. Míra odpuštěných trestů za hříchy se řídí pro živé podle stupně jejich dispozice. Duším v očistci se přiděluje satisfaktorní účinek mešní oběti na způsob přímluvy (per modum suffragii). Protože jsou ve stavu milosti a nekladou žádnou překážku, učí teologové všeobecně, že se jim neomylně odpouští aspoň část trestů za jejich hříchy. Podle učení tridentského koncilu mohou duše v očistci "dosáhnout pomoci především bohulibou obětí oltářní" ES 1820.

c) Mešní oběť by sice teoreticky měla vždy dosáhnout vyprošovaných dober, protože se dovoláváme pomoci primárního obětníka - Krista. Protože však nejsou vždy dány potřebné podmínky k vyslyšení prosby ze strany těch, za něž se prosebná oběť přináší a ze strany vyprošované věci, je účinek prosebné oběti fakticky nejistý.

§ 27. Hodnota mešní oběti

a) Vnitřní hodnota (secundum sufficientiam)

Vnitřní hodnota mešní oběti je vzhledem k nekonečné důstojnosti obětního daru a primárního obětníka nekonečná.

b) Vnější hodnota (secundum efficaciam)

Jako oběť chvály a díků je mešní oběť také co do své vnější hodnoty, tj. co do svého vnějšího účinku, nekonečná, protože účinky klanění a díkuvzdání se bezprostředně vztahují na Boha, který jakožto nekonečná bytost může tento nekonečný účinek přijmout.

Jako smírná a prosebná oběť má oběť mše konečnou vnější hodnotu, protože účinky smíru a proseb se vztahují na lidi, kteří jakožto tvorové mohou přijmout pouze konečný účinek. Z toho se vysvětluje církevní praxe přinášet častěji oběť mše svaté na týž úmysl.

Zatímco vnější smírná a prosebná hodnota mešní oběti je intenzivně, tj. podle míry účinku, konečná, je extenzivně, tj. podle počtu možných účastníků podle pravděpodobného názoru (Cajetan a j.) nekonečná (indefinitivní). Jak všichni teologové připouštějí, nezmenšuje se užitek oběti, náležející všem věřícím (fructus generalis), vzrůstá-li počet věřících. Právě tak se nezmenšuje užitek oběti, náležející celebrujícímu knězi a spoluobětujícím věřícím (fructus specialissimus), koncelebruje-li více kněží společně a je-li přítomen větší počet věřících na oběti mše. Obdobným způsobem lze snad předpokládat, že se užitek oběti pro ty, za něž se přináší oběť mše (fructus specialis) nezmenšuje, přináší-li se tato oběť za více osob. Protože každý zúčastněný přijímá pouze konečný plod oběti, odpovídající jeho dispozici, nemůže být nekonečná plnost Kristovy oběti vyčerpána.

Naproti tomu učí četní teologové, že Bůh pevně stanovil pro každou mši omezenou míru fructus specialis. Takže se tento fructus specialis umenšuje, je-li rozdělen na více příjemců. Existenci takového božského ustanovení se snaží dokázat z církevní praxe, že oběť mše svaté se přináší i za jednotlivé osoby a v záležitostech jednotlivců.

§ 28. Užitky mešní oběti

Pojmem užitků mešní oběti se rozumí účinky, které vytváří mešní oběť jakožto smírná a prosebná oběť ex opere operato: smírné, satisfakční a prosebné užitky. Od dob Scotových se rozlišují trojí užitky:

a) Všeobecný mešní užitek (fructus generalis). Ten přichází k dobru nezávisle na úmyslu celebrujícího kněze celé církvi, žijícím věřícím a duším v očistci; neboť každá mešní oběť je obětí církve (ES 1747, II. Vat. Lumen g.11).

b) Zvláštní mešní užitek (fructus specialis, ministerialis, medius). Ten přichází k dobru těm osobám, ať žijícím nebo zemřelým, za něž se zvláštním způsobem přináší (aplikuje) mešní oběť.

   Přinesení oběti mše svaté za určité osoby dokazují již Tertullián (De monog. 10), Cyprián (Ep. 1,2), Augustin (Conf. IX 12 n.). Pius VI. odmítl pojetí synody Pistojské (1786), která viděla v učení, že kněz může přidělit plody oběti, komu chce, zásah do božských práv a která popírala, že by dárci mešního stipendia přijímali nějaký zvláštní užitek oběti (ES 2630).

c) Osobní mešní užitek (fructus specialissimus sive personalis). Ten se přiděluje celebrujícímu knězi jakožto služebníkovi a zástupci primárního obětníka Ježíše Krista a spoluobětujícím věřícím.

   Protože mešní oběť nepůsobí nějak mechanicky, je příjem obětních užitků podmíněn mravní dispozicí a míra přijatých užitků závisí od stupně této dispozice (Srv. ES 1528 n.).

IV.
SVÁTOST POKÁNÍ
(Sacramentum poenitentiae)

POJEM POKÁNÍ

1. Svátost pokání

Svátost pokání (poenitentia) je svátost, kterou se kněžským rozhřešením odpouštějí hříchy spáchané po křtu, když kajícník lituje svých hříchů, upřímně je vyzná a má vůli vykonat dostiučinění. Slova "pokání" se mimoto užívá k označení zvláštní části svátosti pokání - dostiučinění.

2. Ctnost pokání

Ctnost pokání, která se ve Starém i Novém zákoně doporučuje (srv. Ez 18,30 n.; 33,11; Jer 18,11; 25,5 n.; Joel 2,12 n.; Sir 2,22; 17,21 n.; Mt 3,2; 4,17; Sk 2,38) a ve všech dobách byla nutnou podmínkou odpuštění hříchů (ES 1668-1670), je mravní ctnost, která uschopňuje vůli k tomu, aby se vnitřně odvrátila od hříchu a Bohu za to poskytla dostiučinění. Spočívá v bolesti duše nad spáchaným hříchem, pokud je urážkou Boha, spojené s předsevzetím se polepšit: dolor de peccato commisso, in quantum est offensa Dei, cum emendationis proposito (Summa theol. III 85,3). Vnější projevy ctnosti pokání jsou vyznání hříchů, vykonání různých kajících skutků, např. modlitby, postu, almužny, umrtvování a trpělivé snášení obtíží života.

Lutherovo učení, podle něhož pokání je pouze polepšením života "optima poenitentia nova vita", odmítla církev jako blud. ES 1547, 1713: Písmo sv. vyzývá hříšníky, aby za spáchané hříchy činili pokání; vyžaduje vnitřní kající smýšlení a vybízí také k vnějším kajícím skutkům. Srv. Ez 18,21 n.; Joel 2,12 n.: "I teď, dí Jahve, ke mně se obraťte celým svým srdcem, postem, pláčem, nářkem: Roztrhněte srdce, nikoliv oděv! Obraťte se k svému Bohu, Jahvovi!" Tzv. "nový život" je cílem pokání, nikoliv podstatou. Srv. Augustinus, Sermo 351, 5,12.

Ctnost a svátost pokání jsou v řádu milosti Nového zákona těsně vzájemně spjaty. Protože k podstatě svátosti pokání náležející akty lítosti, vyznání a dostiučinění jsou projevy ctnosti pokání, nemůže se svátost pokání uskutečnit bez ctnosti pokání. Na druhé straně v novozákonní době nemohou akty ctnosti pokání samy o sobě vést pokřtěného těžkého hříšníka k ospravedlnění, nejsou-li spojeny alespoň s touhou po svátosti pokání.

A) EXISTENCE CÍRKEVNÍ MOCI ODPOU ŠTĚT HŘÍCHY

Církev přijala od Krista moc odpouštět hříchy spáchané po křtu. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti protestantům, že Kristus udělil apoštolům a jejich právoplatným nástupcům plnou moc odpouštět a zadržet hříchy, aby znovu smířili s Bohem věřící, kteří po křtu upadli do hříchu. Moc odpouštět hříchy neobsahuje v sobě pouze moc hlásat evangelium o odpuštění hříchů, jak vykládali protestanté, nýbrž plnou moc skutečně odpustit hříchy. ES 1670.

Starokřesťanské a středověké sekty moc církve nad hříchy jednak omezovaly, jednak ji přiznávaly i laikům. Montanisté (Tertullián) považovali tzv. tři kapitální hříchy: zapření víry (modloslužbu), cizoložství a vraždu za neodpustitelné. Ostatní hříchy směli podle nich odpouštět jen lidé mimořádně Bohem osvícení (pneumatici). Novatiáni odpírali odpadlíkům opětné přijetí do církve. Protože církev měla zahrnovat pouze "čisté", vyloučili konečně všechny těžké hříšníky z rekonciliace. Z téhož důvodu odpírali i donatisté všem těžkým hříšníkům možnost pokání a rekonciliace. Spiritualistické sekty valdenských a katarů, wiklefisté a husité zavrhli církevní hierarchii a v důsledku toho přiznávali absolutní moc všem dobrým a zbožným křesťanům bez rozdílu. Wiclef prohlásil vnější vyznání hříchů za zbytečné a neužitečné (ES 1157).

Církevní moc odpouštění hříchů byla zcela popřena protestantskými reformátory. I když zpočátku ponechávali pokání čili absoluci jako třetí svátost vedle křtu a večeře Páně (Apol. Conf. Aug. Art. 13), přece jen protestantský pojem ospravedlnění vedl nutně k odmítnutí skutečné moci odpouštět hříchy. Není-li totiž ospravedlnění pravým a skutečným zahlazením hříchů, nýbrž pouze vnějším nezapočítáním nebo přikrytím hříchů na základě fiduciální víry, pak absoluce není pravým rozhřešením od hříchů, nýbrž pouhým prohlášením (nuda declaratio), že na základě fiduciální víry jsou hříchy odpuštěny, tj. že nebudou trestány.

Podle protestantského názoru není pokání vlastní, od křtu rozdílnou svátostí, nýbrž v základě jedna a táž svátost. Tím, že hříšník si vzpomíná na odpuštění hříchů při křtu a obnoví fiduciální víru, při křtu vzbuzenou, odpouštějí se mu hříchy spáchané po křtu. Pokání je proto pouhým "návratem ke křtu" (regressus ad baptismum). Podle Conf. Aug. 12 se skládá pokání ze dvou částí, z lítosti, která je pojímána jako úzkost svědomí tváří v tvář hříchu (terrores incussi conscientiae agnito peccato) a z víry v odpuštění hříchů pro Krista. Nevyžaduje se zvláštní vyznání hříchů, protože ten, kdo rozhřešuje, nemá nad penitentem žádnou soudní moc. Dostiučení bylo odmítnuto jako údajné snižování Kristova dostiučinění.

Modernismus (A. Loisy) učí, že prvotní církev neznala smíření pokřtěného hříšníka skrze církevní autoritu. I potom, když pokání bylo uznáno za církevní zřízení, nebylo prý považováno za svátost. Slova Jan 20,22 n. obsahově vypovídají prý totéž jako Sk 24,47 (kázání pokání na odpuštění hříchů) a Mt 28,19 (křestní příkaz), a proto podle modernismu se mají vztahovat na odpuštění hříchů ve křtu.

Svědectví Písma sv.

1. Příslib "moci klíčů" a moci "svazovat a rozvazovat"

a) Po Petrově vyznání u Cesareje Filipovy pravil k němu Ježíš: "Tobě dám klíče království nebeského" (Mt 16,19a). "Klíče království nebeského " znamenají nejvyšší oprávnění nad pozemským královstvím Božím. Nositel moci klíčů má plnou moc někoho vpustit do království Božího, nebo jej z z něho vyloučit. Protože však těžký hřích je důvodem vyloučení, musí být v moci klíčů obsažena také moc odpuštění hříchů a znovu přijmout vyloučeného hříšníka, který se obrátil. Srv. Iz 22,22; Zj 1,18; 3,7.

b) Bezprostředně po přislíbení moci klíčů pravil Ježíš k Petrovi: "Cokoliv svážeš na zemi, bude svázáno i na nebi a cokoliv rozvážeš na zemi, bude rozvázáno i na nebi" (Mt 16,19b). Výrazu "svazovat a rozvazovat" se užívá v rabínské mluvě ve smyslu autentického výkladu zákona a znamená tedy rozhodnutí o nedovolenosti nebo dovolenosti nějakého činu. Mimoto znamená též vyloučení ze společenství

vyhlášením klatby, případně znovupřijetí zrušením klatby. Protože důvodem vyloučení byl hřích, je v moci rozvazovat a svazovat současně zahrnuta moc odpouštět hříchy.

Podle Mt 18,18 byla týmiž slovy moc svazovat a rozvazovat přislíbena všem apoštolům.

2. Udělení moci odpouštět hříchy (Jan 20,21-23)

Večer toho dne, kdy vstal z mrtvých, zjevil se Ježíš apoštolům v uzavřené místnosti, pozdravil je pozdravením pokoje, ukázal jim své ruce a svůj bok a řekl jim: "Pokoj vám! Jako mne poslal Otec, i já posílám vás." Po těch slovech dechl na ně a řekl jim: "Přijměte Ducha svatého! Kterým odpustíte hříchy, těm se odpouštějí; a kterým je zadržíte, těm jsou zadrženy." Těmito slovy Ježíš přenesl na apoštoly poslání, které sám od Otce přijal a na zemi prováděl. Toto poslání spočívalo v "hledání a záchraně toho, co bylo ztraceno" (Lk 19,10). Jako on sám na zemi odpouštěl hříchy (Mt 9,2 n.; Mk 2,5 n.; Lk 5,20 n. - uzdravení ochrnutého Lk 7,47 n. - veřejná hříšnice), tak nyní udělil také apoštolům moc odpouštět hříchy. Odpuštění či zadržení hříchů na zemi má za následek, že hříchy jsou odpuštěny, případně zadrženy také před Bohem.

Výraz remittere peccata (afienai tas hamartías) podle svého přirozeného významu a podle četných biblických paralel (srv. Ž 50,3; 1 Par 21,8; Ž 102,12; 50,4; 31,1; 1 Jan 1,9; Sk 3,19) znamená skutečné zahlazení hříchů, nejen pouhé přikrytí viny hříchu nebo pouhé odpuštění trestu. Vztahování těchto slov na kázání o odpuštění hříchů (Lk 24,47) nebo na odpuštění hříchů ve křtu nebo na vnější úkony církevní kázně neodpovídá přirozenému smyslu textu. Koncil tridentský autenticky vyložil toto místo proti chybným výkladům reformátorů a chápal je jako skutečné odpuštění hříchů ve svátosti pokání. ES 1703, srv. 3447.

Moc odpouštět hříchy nebyla dána jakožto osobní charisma apoštolům, nýbrž jakožto trvalé zřízení v církvi. Měla přejít na nástupce apoštolů právě tak jako moc kázat, křtít a slavit eucharistii, protože důvod jejího ustanovení - skutečnost hříchu - činí pokračování této moci nutným pro všechny doby. ES 1670: apostolis et eorum legitimis successoribus. Srv. ES 732.

Svědectví tradice

1. Svědectví prvních dvou století

Nejstarší mimobiblické křesťanské spisy poukazují pouze na nutnost pokání a vyznání hříchů a na odpuštění hříchů, avšak nemluví blíže o tom, čím se toto odpuštění hříchů děje.

Didaché napomíná k pokání a k vyznání hříchů před slavením eucharistie 14,1: "Shromažďujte se v den Páně, lámejte chléb a vzdávejte díky, když jste předtím vyznali své hříchy, aby vaše oběť byla čistá." Srv. 10,6. Vyznání hříchů se má konat "ve shromáždění obce", tedy veřejně (4,14). Podle všech náznaků je míněno všeobecné vyznání hříchů, jak bylo také zvykem při židovské bohoslužbě, podobně jako pozdější "Confiteor".

Klement Římský (kol. 96) napomíná vzbouřence v Korintě, aby se "podřídili kněžím (starším) a za pokání přijali trest, ohýbající kolena srdce" (Kor 57,1). Protože pokání bylo uloženo kněžími, zdá se, že je tím míněno církevní pokání.

Ignác Antiošský (kolem 107) zvěstuje těm, kteří činí pokání, odpuštění hříchů skrze Pána: "Těm, kteří činí pokání, odpustí Pán, obrátí-li se k jednotě s Bohem a ke společenství s biskupem" (Filadelf. 8,1; srv. 3,2). Odpuštění hříchů skrze Pána předpokládá vykonání pokání a smíření s církví.

Polykarp (+ 156) vyzývá kněze, aby "byli mírnými a milosrdnými vůči všem, nikoliv přísní při soudu, aby si uvědomili, že my všichni jsme viníky hříchu" (Fil 6,1).

Pastor Hermae (v polovině 2. stol.) mluví o některých učitelích, kteří tvrdí, že není žádné jiné pokání než křest. Hermas schvaluje toto stanovisko jako křesťanský ideál, zdůrazňuje však, že pro křesťany, kteří upadli do hříchu, je i po křtu ještě jiné pokání. Toto pokání je všeobecné - ani smilníci nejsou vyloučeni (Mand. IV 1) - avšak pouze jednou: "Když někdo po onom velkém a vznešeném povolání (křtu), ďáblem pokoušen hřeší, má jediné pokání (mían metanoian echei), hřeší-li však stále znovu a činí pokání, pak to takovému člověku nic neprospěje, neboť stěží bude žít", tj. církev jej podruhé nepřipustí k rekonciliaci a pouze stěží dosáhne spásy (Mand IV. 3,6).

Že všem křesťanům, kteří upadnou do hříchu, zůstává cesta k pokání otevřena, učí také Justin (Dial 141), Dionysius Korintský (Eusebius, Hist. eccl. IV. 23,6) a Ireneus. Ten se zmiňuje o více případech, kdy smilníci a odpadlíci od víry po veřejném vyznání viny a po vykonání pokání byli znovu přijati do církevního společenství (Adv. haer. I 6,3; I 13,5 a 7, IV 40,1).

2. Svědectví 3. a 4. století

Eusebius (Hist eccl. V. 28, 8-12) píše, že římský vyznavač Natalis, který odpadl k dynamistickým monarchianistům a stal se jejich biskupem, těžkým kajícím úkonem obměkčil "církev milosrdného Krista, nakloněnou k soucitu" a papežem Zefyrinem (199-217) byl znovu přijat do církevního společenství.

Tertullián ve svém spise De poenitentia, pocházejícím z doby před jeho odpadem, mluví o dvojím pokání, o prvním pokání jako o přípravě ke křtu (c. 1-6) a o druhém pokání po křtu (c. 7-12). Spolu s Pastorem Hermae učí o jedinosti druhého pokání. Kajícníci se musí podrobit tzv. exhomologesi (c. 9), tj. veřejnému vyznání hříchů a těžkým kajícím skutkům; po vykonání pokání jsou veřejně rozhřešeni (palam absolvi; c. 10) a znovu přijati do církevního společenství (restituti; c. 8). Žádný hřích, ani smilstvo a modloslužba, není vyloučen z pokání.

Druhý Tertulliánův kající spis, napsaný po jeho odpadu k montanismu pod názvem De pudicitia (O počestnosti) obsahuje ostrou polemiku proti kající praxi katolické církve. Jeho hlavním cílem je dokázat neodpustitelnost hříchů cizoložství a smilstva (fornicatio). Na počátku svého spisu uvádí Tertullián "edictum peremptorium" jednoho papeže "Pontifex maximus, quod est episcopus episcoporum," který podle jeho názoru podkopal všechen křesťanský mrav a kázeň. Onen zmíněný papež prohlásil: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (1,6). Za původce tohoto ediktu byl dříve téměř všeobecně považován papež Kallistus I. (217-222) nebo jeho předchůdce Zefyrin (199-217). Novější bádání v něm vidí nějakého afrického biskupa, pravděpodobně Aggripina z Kartaga. Tertullián rozlišuje odpustitelné a neodpustitelné hříchy a tomu odpovídající dvojí pokání: takové, jímž je možno dosáhnout odpuštění a takové, jímž odpuštění dosáhnout nelze (c. 2). K neodpustitelným hříchům počítá tři uvedené kapitální hříchy: modloslužbu, cizoložství a vraždu (c. 5). Katolické kruhy, proti kterým vedl svou polemiku, naproti tomu tvrdily, že každé pokání vede k odpuštění (c. 3). Nejmenovaný biskup odvozoval církevní moc odpouštět hříchy z Mt 16,18 n. (c. 21).

V téže době byl mírnější směr papeže Kallista v otázce pokání potírán v Římě Hyppolitem (Philosophumena IX 12). Polemika ukazuje, že v Římě byli všichni hříšníci po vykonaném pokání znovu přijati do církevního společenství. Kallistus prohlásil, že "všem byly již odpuštěny hříchy".

Pro východní církev dosvědčují Klement Alexandrijský a Origenes, že církvi byla připisována moc odpouštět všechny hříchy. Podle Klementa "pro každého, kdo se vpravdě z celého srdce obrátil k Bohu, jsou dveře otevřené a se srdečnou radostí přijme Otec syna, který opravdově činí pokání". (Quis dives salvetur 39,2; srv. 42.) Origenes mezi různými cestami, jimiž lze dojít odpuštění hříchů, uvádí na sedmém místě "tvrdé a namáhavé odpuštění hříchů pokáním", jehož se dosáhne vyznáním hříchů před "knězem Páně" a těžkými kajícími úkony (In Lev. hom. 2,4). Srv. C. Celsum III 51.

Když při pronásledování za císaře Decia (249-251) četní křesťané odpadli od víry, vystoupila do popředí otázka, jak zacházet s odpadlíky (lapsi). Cyprián ve svém spise De lapsis a ve svých listech dosvědčuje, že církev uplatňovala názor, aby odpadlíci právě tak jako ostatní hříšníci byli po vykonaném pokání přijati do církevního společenství. Proti laxistům zdůrazňuje nutnost pokání jakožto předpoklad znovupřijetí těch, kteří upadli do hříchu. (De lapsis 16.) Proti Novatiánovu rigorismu hájí moc církve odpouštět všechny hříchy, tedy i odpad od víry (Ep. 55,27).

V pozdějších dobách se množí svědectví církevní moci odpuštění hříchů. Proti novatianistům bylo kající učení církve hájeno sv. Paciánem (+ 390), biskupem barcelonským, a sv. Ambrožem ve zvláštním spise De poenitentia, proti donatistům sv. Augustinem. Srv. též Jan Zlatoústý, De sacerd. III 5.

Z uvedených svědectví vysvítá přesvědčení křesťanského starověku o neomezené moci odpouštět hříchy, kterou Kristus dal své církvi.

B) VLASTNOSTI CÍRKEVNÍ MOCI ODPOU ŠTĚT HŘÍCHY

1. Moc skutečně rozhřešovací

Církevní absolucí se odpouštějí hříchy skutečně a bezprostředně. (De fide.)

Podle názoru reformátorů je absoluce pouhým prohlášením, že na základě fiduciální víry se odpouštějí hříchy: nudum ministerium pronuntiandi et declarandi, remissa esse peccata confitenti, modo tantum credat se esse absolutum (ES 1709). Naproti tomu církev tvrdí, že absoluční moc je pravou a skutečnou rozhřešovací mocí, jíž se bezprostředně odpouštějí před Bohem spáchané hříchy.

Důkaz vyplývá z Jan 20,23. Podle Ježíšových slov má akt vykonaný apoštoly, případně jejich nástupci, účinek, že hříchy jsou před Bohem odpuštěny. Mezi aktivním odpouštěním a odpuštěním v pasivním smyslu je příčinná souvislost. Kdyby byl správný názor protestantský, měl by pak výraz "remittere" v téže větě dvojí význam: "Kterým prohlásíte, že jsou hříchy odpuštěny, těm se odpouštějí."

Skutečnost, že církev vpravdě a bezprostředně odpouští hříchy, tedy nikoliv pouze "kanonické" tresty, hájili ve starověku zástupci montanistického a novatiánského rigorismu právě tak jako zástupci církve. Cyprián mluví o odpuštění hříchů, konaném kněžími (remissio facta per sacerdotes; De lapsis 29). Jan Zlatoústý výslovně odmítá deklarační teorii tím, že srovnává starozákonní a novozákonní kněžství: "Židovští kněží měli moc očišťovat od těžkého malomocenství, či lépe řečeno je pouze prohlásit

za čisté ... Naproti tomu naši kněží obdrželi moc nikoliv prohlásit malomocné tělo za čisté, nýbrž nečistou duši zcela očistit!" (De sacerd. III 6).

2. Moc všeobecná

Absoluční moc církve se vztahuje na všechny hříchy bez výjimky. (De fide.)

Pokusy montanistů omezit rozsah církevní moci nad hříchy byly církví zavrženy jakožto blud. Podle učení koncilu tridentského je pokání ustanoveno k smíření věřících s Bohem "kolikrát po křtu upadnou do hříchu" (quoties post baptismum in peccata labuntur). ES 1701; srv. 1672, 802. Z toho vyplývá, že pokání může být opakováno libovolně a že všechny hříchy bez výjimky, spáchané po křtu, mohou být církevní mocí odpuštěny.

Kristus své církvi přislíbil a na ni přenesl moc odpouštět hříchy bez omezení: quodcumque solveris (Mt 16,19) qaecumque solveritis (Mt 18,18) quorum remiseritis peccata (Jan 20,23). Mimo to Kristus přenesl na církev své poslání, v němž byla obsažena neomezená moc odpouštět hříchy (Jan 20,21). On sám ji dosvědčil odpouštěním nejtěžších hříchů. Srv. Jan 7,53-8,11; Lk 7,36-50; Lk 23,43; Mt 26,75.

V době apoštolské použil sv. Pavel této všeobecné moci při přijetí krvesmilníka v Korintě, který způsobil velké pohoršení (2 Kor 2,10; srv. 1 Kor 5,1 n.).

Odpůrci uváděná místa Mt 12,31 n.; Mk 3,28 n.; Lk 12,10 (hříchy proti Duchu sv.) a Žid 6,4-6 se vztahují na hřích zatvrzelosti, který pro nedostatek dispozice nemůže být odpuštěn. 1 Jan 5,16 nepojednává o moci odpouštět hříchy, nýbrž o vyloučení těch, kteří odpadli od Krista, z modliteb křesťanské obce.

V křesťanském starověku je všeobecnost církevní moci odpuštění hříchů dosvědčena Pastorem Hermae, Dionysiem Korintským, Irenejem Lyonským, Klementem Alexandrijským, Origenem, Tertulliánem ve spise De poenitentia, Cypriánem, Paciánem, Ambrožem a Augustinem. Pacián s odvoláním na Písmo sv. praví: "Cokoliv rozvážete (praví Kristus); vůbec nic nevyjímá. Cokoliv, praví, ať je to velké nebo malé" (Ep 3,12). Podobně se vyjadřuje Ambrož: "Bůh nečiní rozdíl, své milosrdenství přislíbil všem a moc odpuštění propůjčil svým kněžím bez jakékoliv výjimky." (De poenit. I 3,10).

Přes všeobecné uznávání univerzality moci odpouštět hříchy byla v starokřesťanských dobách kající disciplina velmi přísná. Veřejné pokání bylo možno konat pouze jednou a rozhřešení od velmi těžkých hříchů bývalo namnoze odsunuto až na sklonek života nebo v jednotlivých případech zcela odepřeno. Aby bylo zabráněno přehnanému rigorismu, ustanovil koncil nicejský (325) v can. 13, že "u umírajících má být zachováno staré církevní pravidlo, že nikdo, kdo umírá, nemá být zbaven posledního a nejnutnějšího pokrmu na cestu." Srv. ES 212, 236, 310.

3. Moc soudcovská

Výkon církevní moci odpuštění hříchů je soudcovským aktem. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti deklarační teorii protestantských reformátorů, že kněžská absoluce je soudcovským aktem: Si quis dixerit absolutionem sacramentalem sacerdotis non esse actum iudicialem ..., a.s. ES 1709. Jak prohlásil tentýž koncil, Kristus ustanovil kněze "jako představené a soudce (tamquam praesides et iudices), kteří na základě moci klíčů pronášejí rozsudek odpuštění nebo zadržení hříchů." ES 1679.

K soudnímu řízení náležejí tři podstatné požadavky:

a) soudcovská moc (auctoritas iudicialis)
b) znalost skutkové podstaty (cognitio causae)
c) soudcovský výnos (sententia iudicialis).

a) Kristus přenesl na apoštoly a jejich právoplatné nástupce moc odpouštět hříchy. Nositelé této moci ji vykonávají jeho jménem a jeho autoritou.

b) Moc odpouštět hříchy je dvoučlenná, pokud v sobě uzavírá pravomoc odpouštět a zadržet. Užívání této moci nesmí být prováděno svévolně, nýbrž musí se řídit podle objektivní normy božského zákona a podle stavu hříšníkova svědomí. Z toho plyne, že nositel této moci musí znát a svědomitě zkoumat objektivní a subjektivní skutkovou podstatu.

c) Po zjištění a prozkoumání hříšníkovy viny a dispozice pronáší kněz jakožto zástupce Boha soudcovský výnos (rozsudek), čímž se hříchy odpouštějí nebo zadržují. Tak jako odpuštění, tak i zadržení hříchu je pozitivním rozsudkem (sententia retentionis), ES 1679, nikoliv pouhým neužíváním absoluční moci. Také uložení dostiučinění je aktem soudcovské moci.

Ve starokřesťanské kající praxi je jasně vyjádřeno přesvědčení o soudcovském charakteru moci odpouštět hříchy. Hříšník byl po vyznání hříchů a uložení pokání formálně vyobcován ze společenství věřících (exkomunikován) a po vykonání pokání znovu slavnostně přijat. Tertullián označuje soud, který byl konán nad hříšníkem, jako "nejvýš významnou předzvěst budoucího soudu" (Apol. 39). Srv. Jan Zlatoústý, In Is. 6 hom. 5,1.

C) CÍRKEVNÍ MOC ODPOU ŠTĚNÍ HŘÍCHŮ JAKO SVÁTOST

Odpuštění hříchů na základě absoluční moci církve je pravou a vlastní svátostí, rozdílnou od křtu. (De fide.)

Koncil tridentský definoval proti protestantským reformátorům: Si quis dixerit, in catholica Ecclesia poenitentiam non esse vere et proprie sacramentum, a.s., ES 1701, srv. 1702.

V aktu církevního odpuštění hříchů jsou obsaženy části, potřebné ke svátosti:

a) vnější, smysly poznatelné znamení,
b) vnitřní, neviditelné působení milosti,
c) ustanovení Kristem.

Fyzická podstata této svátosti

Od doby tridentského koncilu učí sententia communis ve shodě s tomisty, že fyzická podstata svátosti pokání spočívá na jedné straně v úkonech kajícníkových: lítost, vyznání hříchů, dostiučinění, případně rozhodnutí podat satisfakci, které tvoří tzv. quasimaterii (ES 1323, 1673, 1704), na druhé straně pak v kněžském rozhřešení, které je formou. Uvedené úkony kajícníkovy jsou zaměřeny k rozhřešení jako materie k formě a spolu s ním tvoří jedno svátostné znamení milost působící.

Naproti tomu skotisté učí, že fyzická podstata svátosti pokání spočívá jedině v kněžském rozhřešení a že kajícníkovy úkony jsou pouze nutnou podmínkou hodného přijetí.

Pro tomistický názor mluví tyto argumenty:

a) Podle učení tridentského koncilu (ES 1673) spočívá moc svátosti pokání předně (praecipue), tedy nikoliv výhradně, v absoluci. Úkony kajícníkovy jsou nazývány "partes poenitentiae".

b) Analogie s ostatními svátostmi (s výjimkou manželství) předpokládá, že také svátostné znamení svátosti pokání je složeno ze dvou reálně od sebe odlišných částí. Úkony kajícníkovy jsou právem považovány za materii, protože jsou zaměřeny k rozhřešení a jsou jím do jisté míry determinovány. Vzhledem k nepřítomnosti nějaké hmotné podstaty mluvíme zde o quasi materii (srv. Cat. Rom. II 5,13).

c) Protože odpuštění hříchů se vykonává soudním řízením, musí být podstatné části soudního řízení také podstatnými částmi svátosti. K soudnímu řízení však náleží nejen rozsudek, nýbrž také zjištění a zkoumání skutkové podstaty. Ta vyplývá z hříšníkovy sebeobžaloby. Protože je cílem těchto úkonů odpuštění hříchů, musí být vyznání viny spojeno se vzbuzením lítosti a satisfakcí.

Sv. Tomáš považuje úkony kajícníkovy za materii, náležející k podstatě svátosti pokání. Srv. Summa theologica III 84,2.

Skotisté zdůrazňují, že koncil tridentský označuje úkony kajícníkovy jako quasi-materii, čímž se rozumí nevlastní materie, a že tyto úkony se vyžadují k úplnosti svátosti (ad integritatem sacramenti), nikoliv však k její podstatě. Výraz partes poenitentiae chápou ve smyslu integrálních částí. Mimoto uvádějí skotisté tyto důvody: Úkony kajícníkovy nejsou vhodným znamením svátostného působení milosti, proto také nejsou jeho příčinou. Kněz jakožto jediný udělovatel svátosti musí vykonat celé svátostné znamení. Církevní praxe udělování podmíněné absoluce osobám v bezvědomí předpokládá, že svátostné znamení pokání pozůstává výhradně v činnosti kněze.

VNĚJŠÍ ZNAMENÍ SVÁTOSTI POKÁNÍ

I. LÍTOST

Lítost všeobecně

1. Pojem a nutnost

Koncil tridentský definuje lítost (contritio, compunctio) jako "bolest duše a ošklivost nad spáchanými hříchy, spojenou s předsevzetím v budoucnosti více nehřešit" - animi dolor ac detestatio de peccato comisso, cum proposito non peccandi de cetero. ES 1676. Podle toho se akt lítosti skládá ze tří úkonů vůle: bolesti duše, ošklivosti (odvratu od hříchu), předsevzetí. Není nutné a také vždycky možné, aby bolest lítosti, která je činem svobodné vůle, byla vyjadřována v smyslových pocitech bolesti. Předsevzetí nikdy nehřešit je virtuálně zahrnuto v pravé lítosti nad spáchanými hříchy.

Lítost je, jak vyplývá z podstaty ospravedlnění, první a nejnutnější částí svátosti pokání a ve všech dobách byla nezbytnou podmínkou odpuštění hříchů (ES 1676). Podle ustanovení svátosti pokání musí pohnout také vůlí ke zpovědi a dostiučinění. Protože lítost je podstatnou částí svátostného znamení, musí být při přijetí svátosti pokání výslovně vzbuzena (contritio formalis).

2. Vlastnosti

Spásná lítost (contritio salutaris) musí být vnitřní, nadpřirozená, všeobecná, převyšující každý hřích.

a) Lítost je vnitřní, je-li aktem rozumu a vůle. Joel 2,13: "Roztrhejte srdce, nikoliv oděv!" Jakožto část svátostného znamení musí se však projevit i navenek (sebeobžaloba).

b) Je nadpřirozená, projevuje-li se pod vlivem aktuální milosti a je-li hřích chápán jako urážka Boha, našeho nadpřirozeného, konečného cíle. Lítost pouze přirozená nemá spasitelnou cenu. ES 1553,2157.

c) Je všeobecná, vztahuje se na všechny spáchané těžké hříchy. Není možné, aby byl odpuštěn jeden těžký hřích bez druhého.

d) Je podle ocenění nejvyšší (appretiative summa), hodnotí-li hříšník hřích jako nejvyšší zlo a je připraven raději vytrpět každé jiné zlo, než aby Boha opět urazil těžkým hříchem. Lítost však nemusí být nejvyšší co do pocitu (intensive summa).

3. Rozdělení

Rozlišujeme lítost dokonalou (contritio caritate perfecta čili contritio v užším smyslu) a lítost nedokonalou (contritio imperfecta čili attritio).

Od doby tridentského koncilu se oba druhy lítosti rozlišují podle motivu: dokonalá lítost vychází z motivu dokonalé lásky k Bohu, nedokonalá lítost vychází z motivu nedokonalé lásky k Bohu nebo z jiných nadpřirozených pohnutek, které tuto nedokonalou lásku v sobě zahrnují, např. z naděje na věčnou odměnu nebo ze strachu před věčným trestem. Z různosti motivů vyplývá, že oba druhy lítosti jsou rozdílné nejen podle stupně, nýbrž i podle způsobu.

Dokonalá lítost

1. Podstata dokonalé lítosti

Motivem dokonalé lítosti je dokonalá láska k Bohu čili caritas. Ta pozůstává v tom, že milujeme Boha kvůli němu samému nade vše (amor benevolentiae čili amicitiae). Jejím formálním objektem je Boží dobrota sama v sobě (bonitas divina absoluta).

Předstupněm dokonalé lásky k Bohu je láska vděčnosti (amor gratitudinis), neboť pravá vděčnost nehledí ani tolik na dobrý skutek jako na úmysl, z kterého dobrý skutek pochází. Formálním objektem lásky vděčnosti je Boží dobrota, která se projevuje v nesčetných dobrých skutcích, zvláště v největším dobrém skutku vykoupení Kristem na kříži (bonitas divina relativa). Láska vděčnosti tak sama od sebe přechází v caritas.

Láska touhy (amor concupiscentiae čili spei), kterou se miluje Bůh pro nějakou naši vlastní výhodu, je primárně sebeláskou, sekundárně a proto nedokonalým způsobem láskou k Bohu. Není dostatečným motivem dokonalé lítosti. Dokonalá láska však nevyžaduje, abychom se zřekli vlastní blaženosti v Bohu, nýbrž pouze abychom vlastní zájmy podřídili zájmům Božím. Církev proto zavrhla učení arcibiskupa Fénelona z Cambrai (+ 1715), že křesťanská dokonalost spočívá ve stavu čisté lásky k Bohu s vyloučením každého jiného motivu (amour désinterressé). ES 2361 n.

K podstatě dokonalé lásky a dokonalé lítosti se nevyžaduje určitý stupeň intenzity nebo delší trvání. Ty jsou pouze akcidentální.

2. Mimosvátostné ospravedlnění dokonalou lítostí

a) **Dokonalá lítost dává těžkému hříšníkovi milost ospravedlnění již před aktuálním přijetím svátosti pokání.** (Sententia fidei proxima.)

Koncil tridentský prohlásil: etsi contritionem hanc aliquando caritate perfectam esse continuit hominemque Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur etc. ES 1677.

Bylo zavrženo učení Baiovo, že caritas může být pospolu s těžkým hříchem (ES 1931, 1970) a že dokonalá lítost působí pouze mimosvátostné ospravedlnění v extrémní nouzi a u mučedníků. ES 1971.

b) **Dokonalá lítost působí mimosvátostné ospravedlnění pouze tehdy, je-li spojena s touhou po svátosti (votum sacramenti).** (De fide.)

Koncil tridentský učí: reconciliationem ipsi contritioni sine sacramenti voto, quod in illa includitur, non esse assequendam. ES 1677. Skrze votum sacramenti se vzájemně spojuje subjektivní a objektivní faktor odpuštění hříchů: kajícníkův úkon lítosti a církevní moc klíčů. Touha po svátosti je virtuálně obsažena v dokonalé lítosti.

Ve Starém zákoně byla dokonalá lítost pro dospělé jediným prostředkem k odpuštění hříchů. Srv. Ez 18,21 n.; 33,11 n.; Ž 31,5. Také v Novém zákoně se připisuje dokonalé lásce k Bohu účinek odpuštění hříchů. Srv. Jan 14,21 n.; Lk 7,47 ("Odpouští se jí mnoho hříchů, poněvadž mnoho milovala"), 1 Jan 4,7.

Otcové často vykládají místo 1 Petr 4,8: caritas operit miltitudinem peccatorum, které podle souvislosti nutno chápat jako vzájemné odpuštění mezi lidmi, jako

odpuštění hříchů Bohem na základě lítosti z lásky. Srv. Klement Římský, Kor. 49,5; Origenes, In Lev. hom. 2,4; Petrus Chrysologus, Sermo 94. Origenes uvádí mezi sedmi prostředky odpuštění hříchů na šestém místě "překypující lásku" (abundantia caritatis) s odvoláním na Lk 7,47 a 1 Petr 4,8.

Nedokonalá lítost

1. Podstata nedokonalé lítosti

Nedokonalá lítost (attritio) je pravá lítost, která však vychází z méně hodnotných nadpřirozených motivů než lítost dokonalá. Oškliví si hřích jako zlo pro nás, pokud poskvrňuje duši vinou (malum culpae) a má za následek Boží trest (malum poenae). Vzhledem k tomu uvádí koncil tridentský jako nejhlavnější motivy nedokonalé lítosti "ošklivost hříchu" (consideratio turpitudinis peccati) a "bázeň před peklem a tresty" (metus gehennae et poenae). ES 1678. Strach před trestem je nejčastějším, nikoli však jediným motivem nedokonalé lítosti.

Strach, který je motivem nedokonalé lítosti, není ani timor filialis, tj. strach, který má člověk spolu s nadpřirozenou ctností lásky a obává se hříchu jakožto urážky milovaného největšího dobra, ani timor serviliter servilis, tj. otrocký strach, který se obává pouze trestu a přidržuje se přesto hříchu, nýbrž je to timor simpliciter servilis - tj. bázeň služebníka, který se nejen bojí trestu, nýbrž současně trestajícího Boha a má za následek odvrácení vůle od hříchu. Tato bázeň není slučitelná s vůlí dále hřešit a musí být spjata s nadějí na odpuštění. ES 1678.

Slovo "attritio" se užívá od poslední čtvrtiny 12. stol. (Šimon z Tournai; před r. 1175). Jeho význam ve scholastické teologii kolísá. Četní teologové tím rozuměli lítost, která není spojena s ochotou ke zpovědi a k dostiučinění nebo s předsevzetím k nápravě života. Byla proto často považována za nezpůsobilou k odpuštění hříchů.

2. Mravní a nadpřirozený charakter nedokonalé lítosti

Lítost vycházející z motivu bázně je mravně dobrým a nadpřirozeným aktem. (De fide.)

Proti Lutherovu tvrzení, že lítost, vycházející ze strachu před pekelným trestem činí člověka pokrytcem a ještě více hříšníkem, prohlásil koncil tridentský, že tato lítost "je darem Boha a povzbuzením Ducha svatého, jehož pomocí se kajícník připravuje na cestu ke spravedlnosti" (ES 1678), a že je "pravou a užitečnou bolestí" (ES 1705). Attritio je tedy mravně dobrá a nadpřirozená. Srv. ES 1668, 2315, 2461 n., 2625.

Písmo sv. na četných místech varuje před hříchem s poukazem na Boží trest. Mt 10,28: "Bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratit do pekla!" Srv. Ex 20,20; Ž 118,120; Mt 5,29 n.; Jan 5,14.

Také Otcové často užívají motivu bázně. Tertullián vyzývá hříšníka k přijetí veřejného pokání s poukazem na pekelný trest, jemuž tím ujde (De poenit. 12). Augustin doporučuje bázeň před Božím trestem jako přípravu cesty ke spravedlnosti (Enarr. in Ps. 127,7 n.). Jan Zlatoústý praví: "Co je horší než peklo? A přece není nic užitečnějšího než bázeň před ním, neboť strach před peklem nám zajistí korunu království" (De statuis 15,1).

3. Nedokonalá lítost a svátost pokání

Nedokonalá lítost stačí k odpuštění hříchů ve svátosti pokání. (Sententia communis.)

Zatímco extrémní kontritionisté (Petrus Lombardus, Alexander z Hales, Baius a jansenisté) požadovali k platnému přijetí svátosti pokání bezprostředně ospravedlňující contritio, většina potridentských teologů se přidržuje názoru, že nedokonalá lítost (attritio) stačí k odpuštění hříchů ve svátosti pokání. Koncil tridentský nevydal v tom žádné autoritativní učitelské rozhodnutí, přece však učí nepřímo o dostatečnosti nedokonalé lítosti tím, že prohlásil, že nedokonalá lítost bez svátosti pokání sama o sobě nemůže ospravedlnit hříšníka, že však disponuje k přijetí ospravedlňující milosti ve svátosti pokání. Et quamvis sine sacramento poenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat, tamen eum ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit. ES 1678.

Kdyby ke svátosti pokání byla potřebná dokonalá lítost, pak by svátost pokání přestala být "svátostí mrtvých", protože k ospravedlnění by došlo vždy již před aktuálním přijetím svátosti. Moc odpouštět hříchy by ztratila svůj vlastní účel, protože ve skutečnosti by těžké hříchy nikdy nebyly odpuštěny ve svátosti pokání (ES 1703). Absoluce by měla spíše pouze deklaratorní význam, jak skutečně také učil Petr Lombardský. Nařízení tridentského koncilu, že v nebezpečí smrti každý kněz může rozhřešit od každého hříchu a od každé cenzury, aby následkem odepření rozhřešení nikdo nebyl zavržen (ES 1688), bylo by bezpředmětným. Cesta k dosažení ospravedlnění by byla ustanovením svátosti pokání nikoliv ulehčena, nýbrž ztížena.

4. Kontritionismus a attritionismus

Podle učení koncilu tridentského o ospravedlnění musí být s nedokonalou lítostí spojen začátek lásky k Bohu, tzv. amor initialis (diligere incipiunt; ES 1526). O vnitřní podstatě amoris initialis se v 17. stol. rozvinula teologická kontroverze mezi umírněnými kontritionisty a attritionisty. Zatímco jedni učili, že počáteční láska musí být výslovným aktem počáteční dokonalé lásky k Bohu (initium caritatis), tvrdili druzí, že k dosažení ospravedlňující milosti ve svátosti pokání kromě nedokonalé lítosti, i když vychází z motivu strachu před pekelným trestem, není třeba žádného úkonu dokonalé lásky k Bohu.

Papež Alexander VII. zakázal r. 1667 sporným stranám až do konečného rozhodnutí Svaté Stolice vzájemně se cenzurovat, označil však učení attritionistů jako sententia communior (ES 2070). Podle tohoto prohlášení lze předpokládat, že výslovné vzbuzení zvláštního úkonu lásky k Bohu není nutné, protože "amor initialis" je virtuálně obsažena v pravé "attritio", spojené s vnitřním odvrácením se od hříchu a s nadějí na odpuštění.

Požadavek počáteční caritatis ze strany umírněných kontritionistů se vlastně kryje s požadavkem extrémního kontritionismu, neboť stupeň intenzity dokonalé lásky není rozhodující pro odpuštění hříchů.

II. VYZNÁNÍ HŘÍCHŮ

Božské ustanovení a nutnost zpovědi ke spáse

1. Pojem a dogma

Zpověď je sebeobžalobou kajícníkovou, týkající se jeho hříchu, vykonanou před zplnomocněným knězem, od něhož žádá dosažení odpuštění z moci klíčů. (Cat. Rom. II 5,38.)

Svátostné vyznání hříchů je z moci božského práva nařízeno a je nutné ke spáse. (De fide.)

Božské ustanovení a nutnost ke spáse zvláštního vyznání hříchů bylo popíráno protestantskými reformátory podle příkladu Wiclefa a Petra z Osmy, i když uznávali psychologicko-pedagogický význam ušní zpovědi. Mohli se také odvolávat na učení středověkých kanonistů, kteří odůvodňovali nutnost zpovědi pouze z pozitivního ustanovení církve, např. Glossa ordinaria ke Gratiánovu dekretu a Melanchtonem vzpomínaný Panormitanus (Nicolaus de Tudeschis). Srv. Conf. Aug. Art. 11 a 25; Apol. Conf. Art. 11 a 12.

Koncil tridentský prohlásil proti reformátorům: Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino, a.s. ES 1706. Srv. ES 1157, 1260, 1411. Příkaz o zpovědi, spočívající na božském ustanovení se splní nejen veřejnou, nýbrž také tajnou zpovědí před samotným knězem (ušní zpověď). Tuto zpověď vzal tridentský koncil v ochranu zvláště proti Kalvínovi, který ji vydával za "lidský vynález". ES 1706.

2. Svědectví Písma svatého

Božské ustanovení zvláštního vyznání hříchů a jeho nutnost ke spáse není v Písmě sv. přímo vyjádřeno, vyplývá však ze skutečnosti ustanovení moci odpouštět hříchy soudcovskou formou. Moc odpouštět nebo zadržet hříchy může být vykonána správným způsobem pouze tehdy, zná-li držitel absoluční moci kajícníkovu vinu a dispozici. K tomu je však zapotřebí kajícníkovy sebeobžaloby. Také uložení pokání, přiměřeného vině, předpokládá zvláštní vyznání hříchů. Srv. ES 1679 n.

Z míst 1 Jan 1,9; Jak 5,16; Sk 19,18, která mluví o vyznání hříchů, nelze poznat, zda jde o svátostné vyznání hříchů; závažné důvody mluví proti.

3. Preskripční důkaz

Nelze prokázat žádné datum, kdy by příkaz o zpovědi byl zaveden nějakým papežem nebo koncilem. Všechna historická svědectví považují tento příkaz za zřízení, vyplývající z božského příkazu. 4. lateránský koncil (1215) nezavedl nutnost zpovědi, nýbrž pouze blíže determinoval již stávající zpovědní povinnost předpisem o zpovědi jednou v roce. ES 812.

Řecká pravoslavná církev učí o nutnosti zvláštního vyznání hříchů ve svých úředních zpovědních dokumentech (srv. Confessio orthodoxa Petra Mogily, Pars I q. 113; Confessio Dorothei, Decr. 15). Kánony Otců a koncilů o pokání a kající kniha raného středověku předpokládají zvláštní vyznání hříchů.

4. Svědectví tradice

Zatím co nejstarší svědectví Otců, která mluví o vyznání hříchů (např. Did. 4,14; 14,1), jsou ještě neurčitá, vystupuje u Ireneje (Adv. haer. I 13,7), Tertulliána (De poenit. 9 a 10) a Cypriána (De lapsis a v jeho listech) zřetelně do popředí sebeobžaloba hříšníkova, týkající se spáchaných hříchů jako součást církevní kající praxe. Celé kající řízení se podle vyznání hříchů nazývá exhomologesí (vyznání).

První jisté svědectví pro tajnou zpověď v době přednicejské podává Origenes. Po výčtu šesti jiných prostředků k odpuštění hříchů praví o svátosti pokání: "Je ještě sedmé, i když tvrdé a namáhavé odpuštění hříchů pokáním, smáčí-li hříšník své lůžko slzami a jsou-li slzy ve dne v noci jeho chlebem a nestydí-li se vyznat své hříchy knězi Páně a hledat lék" (In Lev. hom. 2,4). Na jiném místě Origenes rozlišuje mezi tajným a veřejným vyznáním "Jen se pečlivě ohlédni, komu máš vyznat své hříchy. Nejprve zkoumej lékaře, jemuž máš vysvětlit příčinu nemoci... Pozná-li, že tvá nemoc je takového druhu, že je vhodné, aby byla před tváří celé církve (tj. veřejně) známa a léčena, čímž snad i ostatní mohou být povzbuzeni a ty sám můžeš být lehce léčen, pak je třeba to provést se zralým uvážením a podle zkušené rady onoho lékaře" (In Ps. 37 hom. 2,6).

Papež Lev Veliký (+ 461) označuje požadavek veřejného vyznání hříchů za "zneužití apoštolského pravidla", za "zvyklost, již nelze schválit" a zdůrazňuje, že "postačí pouze vyjevit kněžím v tajné zpovědi vinu svědomí" (ES 323).

Předmět zpovědi

1. Těžké hříchy

Podle božského ustanovení podléhají zpovědní povinnosti všechny těžké hříchy podle druhu, počtu a okolností měnících druh hříchu. (De fide.)

Koncil tridentský zvláště vyzdvihuje, že také tajné a vnitřní hříchy proti posledním dvěma přikázáním desatera (hříchů myšlení a žádostivosti) je nutno vyznat ve zpovědi. ES 1680, 1707. Fyzická a morální nemožnost omlouvá od materiální úplnosti vyznání hříchů. Je-li zpověď formálně úplná, nepřímo se odpouštějí zapomenuté nebo kvůli tísni jednotlivě nevyznané těžké hříchy. Zůstává však povinnost, založená na příkazu Kristově, při nejbližší zpovědi, případně po odstranění překážky tyto hříchy vyznat a přijmout přiměřené pokání. ES 2031. Tato povinnost je v případě kolektivní svátosti absoluce. Viz: "Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam" Kongregace pro nauku víry (13. 7. 1972) a "Ordo paenitentiae" Kongregace pro bohoslužbu (2. 12. 1973).

2. Lehké hříchy

Vyznání lehkých hříchů není nutné, avšak je dovolené a užitečné. (De fide.)

Podle učení koncilu tridentského není nutné vyznávat hříchy všední, neboť mohou být usmířeny mnoha jinými prostředky spásy, např. lítostí, modlitbou ("Odpusť nám naše viny"), skutky lásky bliženské a odříkáním, přijímáním eucharistie: tacere tamen citra culpam multisque aliis remediis expiari possunt (ES 1680). Je však dovolené, dobré a užitečné je vyznat (ES 1680, 1707; 748). Dovolenost je založena na univerzálním charakteru církevní nebo absoluční moci.

Zpověď všedních hříchů byla obvyklá v klášteřích, zvláště v Irsku, nejprve jako disciplinární cvičení, potom jako svátostné vyznání. Irskými mnichy (Kolumbán) bylo opakovatelné soukromé pokání, které se mohlo vztahovat i na všední hříchy, rozšířeno na pevnině. Koncil tridentský hájil církevní obyčej zpovídat se i ze všedních hříchů, proti protestantským reformátorům. Pius VI. vzal v ochranu tridentské učení proti synodě pistojské (1786), která chtěla omezit tzv. zpověď devocionální (ze zbožnosti) údajně z úcty před svátostí. ES 2639. Pius XII., doporučoval v encyklikách "Mystici Corporis" (1943) a "Mediator Dei" (1947) "zbožný zvyk časté zpovědi, který byl v církvi zaveden nikoliv bez popudu Ducha svatého" a odsoudil podceňování časté zpovědi jako "věc, která je cizí duchu Kristovu a pro mystické tělo našeho Spasitele je pohromou" (Myst. Corp., H 91). Podle "Ordo paenitentiae" (1973) se častým vyznáváním i lehkých hříchů ve svátosti zdokonaluje křestní milost.

3. Hříchy již odpuštěné

Také hříchy, které jsou již přímo odpuštěny církevní moci klíčů, jsou dostatečným předmětem zpovědi. (Sententia certa.)

Opakování vyznání je podle prohlášení Benedikta XI. (ES 880) aktem pokoření, a tím i dostiučinění. V tomto případě má absoluce za následek podle učení teologů odstranění překážek, které zůstaly jako následek již odpuštěných hříchů a překážejí účinnosti milosti (reliquiae peccatorum), jakož i odpuštění zbylých časných trestů za hříchy.

III. DOSTIUČINĚNÍ

Pojem a podstata svátostného dostiučinění

1. Pojem

Pod svátostným dostiučiněním se rozumějí kající skutky, které byly uloženy kajícníkovi k odpykání časných trestů za hříchy zbylé po odpuštění viny a věčného trestu. Satisfakční rozhodnutí, které je virtuelně obsaženo v každé pravé lítosti, je podstatnou součástí svátosti, zatím co samo provedení této vůle je pouze součástí integrální.

2. Dogmatický podklad nauky o dostiučinění

S odpuštěním viny a věčných trestů nejsou současně vždy Bohem odpuštěny všechny časné tresty za hříchy. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti protestantským reformátorům: Si quis dixerit, totam poenam simul cum culpa remiti semper a Deo, satisfactionemque poenitentium non esse aliam quam fidem, qua apprehendetur Christum pro eis satisfecisse, a.s. ES 1712. Srv. ES 1643, 1580, 1690, 1715.

V odůvodnění dogmatu poukazuje koncil tridentský (ES 1689) na "zřetelné a názorné příklady v Písmu sv.", které ukazují, že hříšník i po odpuštění viny musí trpět ještě trestem, např. Gn 3,16 n. (prarodiče); Num 12,14 n. (Miriam); 14,19 n. (Izrael); 20,11 n. (Mojžíš a Áron); 2 Sam 12,13 n. (David). Kristus vyžaduje od svých

učedníků, aby s ním nesli kříž (Mt 16,24; 10,38), to znamená, aby konali kající skutky.

Pojetí Otců je vyjádřeno ve starokřesťanské kající praxi. Byla-li ze zvláštních důvodů udělena rekonciliace před uplynutím lhůty k pokání, muselo být v pokání pokračováno i po rekonciliaci (srv. ES 129). Sv. Augustin praví: "Trest trvá déle než vina. Jinak by vina mohla být pokládána za nepatrnou, kdyby s ní končil také trest" (In Ioan. tr. 124,5).

3. Bližší určení svátostného dostiučinění

Kněz má právo i povinnost podle povahy hříchů a kajícníkovy schopnosti uložit spásné a přiměřené skutky dostiučinění. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil: Debent sacerdotes Domini... pro qualitate criminum et poenitentium facultate salutares et convenientes satisfactiones iniungere. ES 1692.

Právo uložení pokání je odůvodněno soudcovským charakterem moci odpouštět hříchy. Povinnost uložení pokání plyne z toho, že kněz jako udělovatel svátosti a jako lékař duší má předepsat vhodné prostředky k vyhojení duševních ran. Uložené pokání má za účel smír a polepšení. Srv. ES 1690, 1715.

Svátostné dostiučinění jako část svátosti pokání působí ex opere operato odpuštění časných trestů za hříchy a odstranění "reliquias peccatorum", tj. oslabení zlých sklonů. Rozsah odpuštěných trestů za hříchy se řídí podle míry uloženého pokání a podle dispozice kajícníkovy. Účinek svátostného dostiučinění závisí na stavu milosti.

Vykonávání dostiučinění nemusí předcházet absoluci. Srv. ES 1415, 2316-2318, 2635. V křesťanském starověku bylo dostiučinění zpravidla konáno před rekonciliací. Výjimečně, např. v nebezpečí smrti nebo při vypuknutí pronásledování, byla rekonciliace poskytnuta před konáním nebo aspoň před dokončením pokání. Když v raném středověku pod vlivem keltické kající praxe (Kolumbán + 615) bylo zavedeno opakovatelné soukromé pokání, bylo rovněž ještě uložení pokání odděleno od rekonciliace s výjimkou nebezpečí smrti. Následkem potíží praktického provádění bylo od konce 9. stol. povoleno výjimečně udělovat rekonciliaci bezprostředně po zpovědi a uložení pokání. Na přelomu 10. a 11. stol. (Burchard z Wormsu, + 1025) se stalo okamžité udělování rekonciliace všeobecným zvykem.

4. Dodatek: Mimosvátostné dostiučinění

Také mimořádné kající skutky, jako konání dobrovolných kajících cvičení a trpělivé snášení utrpení, mají satisfaktorní hodnotu. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil, že "s trpělivostí snášenými tresty od Boha, jakož i dobrovolně přijatými kajícími skutky jako postem, modlitbou, almužnou a jinými zbožnými skutky, se Bohu dává dostiučinění na základě Kristových zásluh vzhledem k časným trestům za hříchy". ES 1713, srv. 1693. Z odsouzení Baiovy věty (ES 1977) vyplývá jakožto jisté církevní učení, že kající skutky spravedlivého jsou satisfaktorní de condigno, tj. na způsob právního nároku.

Zatímco svátostné dostiučinění jakožto část svátosti pokání působí ex opere operato, působí mimosvátostné dostiučinění ex opere operantis. Aby satisfakce působila zahlazení časných trestů za hříchy, musejí zde být tytéž podmínky jako pro konání jiného záslužného činu (svoboda, mravní dobrota a nadpřirozenost skutku - status viae a milosti ze strany konajícího); mimo to musí mít satisfaktorní skutek, jakožto dobrovolná náhrada za trest, který bychom jinak zasloužili, trestní charakter, tj. musí být spojen s námahou a obtížemi, což ve stavu naturae lapsae se fakticky děje

při každém dobrém skutku. Možnost dostiučinění právě tak jako možnost zásluhy je založena na Kristově milosti vykoupení. (ES 1713: per Christi merita).

IV. ROZHŘEŠENÍ

Kněžské rozhřešení jako forma svátosti pokání

1. Podstata svátostné formy

Forma svátosti pokání spočívá ve slovech absoluce. (De fide.) D 896; srv. 699.

V latinské církvi znějí: Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. Modlitby předcházející a následující absoluci nepatří k podstatě formy a mohou být z důležitého důvodu vynechány. ES 1673, Ordo paenitentiae (1973).

2. Smysl absoluce

Absoluce ve spojení s úkony kajícníkovi působí odpuštění hříchů. (De fide.)

Absoluce není pouze deklaratorní, jak předpokládali četní scholastičtí teologové ze stanoviska své nauky o contritio a protestanti ze stanoviska své nauky o vnějším ospravedlnění. Neoznamuje pouze odpuštění hříchů, nýbrž je také působí. Koncil tridentský nauku reformátorů odmítl. ES 1709.

Vycházejíce z předpokladu, že contritio působí ospravedlnění vždy již před aktuálním přijetím svátosti, došli Petr Lombardský a četní jeho přívrženci k názoru, že absoluce je čistě deklaratorní. Přesto však se přidržovali její nutnosti a připisovali jí usmíření s církví. Sv. Tomáš zavrhl deklaratorní teorii tím, že důsledně aplikoval pojem svátosti na svátost pokání a srovnával odpuštění hříchů ve svátosti pokání s odpuštěním hříchů ve svátosti křtu. Summa theolog. III 84,3.

3. Slovní forma absoluce

Ve starokřesťanské církvi byla forma absoluce deprekativní, tj. měla formu modlitby. Lev I. poznamenává, že "Božího odpuštění může být dosaženo pouze prosbami kněží" (supplicationibus sacerdotum; ES 308). Ve středověku byly v latinské církvi přidány k deprekativní formě indikativní dodatky. Ve 13. stol. se výlučně prosadila indikativní forma, která více odpovídá soudcovskému charakteru. Tuto formu zastává i sv. Tomáš. Východní církev užívá i v přítomné době, i když ne výhradně, deprekativní formuli. Protože tato modlitební forma absoluce byla po staletí obvyklá v celé církvi a nikdy nebyla zavržena, je nutno ji považovat za dostatečnou a platnou. Udělovatelův úmysl dává materiálně deprekativní formě indikativní význam. Formu, jež by byla deprekativní jak co do slovního znění (materiálně), tak také co do smyslu (formálně), tj. pouhou modlitbu za odpuštění hříchů, nutné považovat za neplatnou, protože nevyhovuje soudcovskému charakteru úkonu odpuštění hříchů.

Absoluce smí být udělena pouze ústně a pouze přítomným osobám. Srv. ES 1994.

Účinky svátosti pokání

1. Smíření s Bohem

Hlavním účinkem svátosti pokání je smíření hříšníka s Bohem. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil: res et effectus huius sacramenti, quantum ad eius vim et efficaciam pertinet, reconciliatio est cum Deo. ES 1674. Smíření s Bohem obsahuje v sobě nejen odstranění hříchu, nýbrž i udělení milosti posvěcující, neboť k odpuštění hříchů dochází vlitím posvěcující milosti. Ta je buď znovu dána po ztrátě, nebo, nebyla-li ztracena, se rozmnožuje. Se zahlazením viny je nutně spojeno odpuštění věčného trestu v pekle, zatímco časné tresty za hříchy nejsou vždy úplně odpuštěny.

Specifickou svátostnou milostí svátosti pokání je posvěcující milost, pokud směřuje k uzdravení duše od hříchu. ES 1311: per poenitentiam spiritualiter sanamur. S milostí posvěcující se dává také nárok na aktuální milosti nutné k ochraně před hříchem.

2. Duševní klid

Smíření s Bohem mnohdy (interdum) působí (tedy nikoliv vždy a u všech) jako psychologický vedlejší účinek mír a klid svědomí a silnou duchovní útěchu (conscientiae pax a serenitas cum vehementi spiritus consolatione; ES 1674).

3. Opětné ožití zásluh

Dobré skutky, vykonané ve stavu milosti, které byly těžkým hříchem umrtveny, tj. staly se neúčinnými, znovu ožívají. (Sententia communis.)

Rozhodnutí učitelského úřadu církve sice neexistuje, ale koncil tridentský neuvádí mezi podmínkami pro záslužnost dobrých skutků (ES 1582) nepřetržité trvání stavu milosti. Pius XI. poznamenává v jubilejní bulle "Infinita Dei misericordia" (1924), že ti, kteří činí pokání, plně "znovu obnoví plnost zásluh a darů, kterou ztratili hříchem a obdrží ji nazpět." ES 3670.

Místa, uvedená pro znovuožití (Ez 33,12; Žid 6,10; Jak 3,4, Mt 10,42; Zj 14,13) nejsou sama o sobě rozhodující. Otcové a teologové však přesto téměř všeobecně zastávají tento názor. Sv. Jeroným poznamenává ke Gal 3,4: "Kdo se pro víru v Krista snažil a pak upadl do hříchu, o tom se říká, že to dřívější nadarmo vytrpěl, pokud hřeší; avšak on to neztratí, vrátí-li se k dřívější víře a k původní horlivosti." Sv. Tomáš odůvodňuje znovuožití myšlenkou, že záslužné skutky zůstávají ve vědomí Boha i po hříchu dotyčného člověka tak, jak se udály. Hřích však zabraňuje přijetí věčné odměny. Jakmile je tato překážka odstraněna, obdrží opět účinnost, která jí přísluší a která vede k věčnému životu. Summa theolog. III 89,5.

4. Dodatek: Ožívají znovu i hříchy?

Znovuožití odpuštěných hříchů (reviviscentia seu reditus peccatorum) nemůže být předpokládáno i přes ojedinělé opačné názory raně scholastických teologů. Tak jako sám Kristus bezpodmínečně (absolutně) odpustil hříchy, tak také dal moc církvi odpouštět hříchy bezpodmínečně, a tím i s konečnou platností. Znovuožití hříchů by muselo vést k opětné zpovědi všech dříve odpuštěných těžkých hříchů a nakonec i k opětnému křtu. Někteří Otcové jako Augustin a Řehoř Veliký mluví vzhledem k

podobenství o nemilosrdném služebníku (Mt 18,23 n.) v nevlastním smyslu o opětném návratu hříchů, pokud v důsledku nového těžkého hříchu znovu nastupuje dřívější stav odloučení od Boha a věčný trest. Srv. Summa theologica III 88,1.

Nutnost svátosti pokání

Svátost pokání je pro ty, kteří po křtu upadli do těžkého hříchu, nutná ke spáse. (De fide.)

Koncil tridentský srovnává nutnost svátosti pokání s nutností svátosti křtu. (ES 1672.) Obě svátosti jsou nutné nutností příkazu (necessitas praecepti) a nutností prostředku (necessitas medii). První nutnost vyplývá ze skutečnosti božského ustanovení, druhá z účelu této svátosti smířit znovu hříšné křesťany s Bohem. Aktuální přijetí může být v případě nutnosti nahrazeno žádostí (votum sacramenti).

Pojetí Otců o nutnosti svátosti pokání je vyjádřeno v četném srovnávání se křtem: "namáhavý křest" (Jan Damašský, De fide orth. IV 9), "křest pokání" (Filastrius, De haer. 89); "křest slz" (Řehoř Naziánský, Or 39,17), "druhá možnost záchrany po ztroskotání lodi" (secunda post naufragium tabula; Jeroným Ep. 130,9).

Církev upřesnila božský příkaz vyjádřený v ustanovení této svátosti (praeceptum divinum implicitum) tím, že na 4. koncilu lateránském (1215) a na koncilu tridentském všeobecným církevním zákonem zavázala všechny věřící ke zpovědi aspoň jednou do roka.

Udělovatel a příjemce svátosti pokání

Udělovatel svátosti pokání

Jedinými nositeli absoluční moci jsou biskupové a kněží. (De fide.)

Koncil tridentský definoval proti Lutherovi: Si quis dixerit... non solos sacerdotes esse ministros absolutionis. A.S. ES 1710, srv. 1260, 1463. Slovo "sacerdos" označuje jak biskupa, tak také presbytera.

Kristus přislíbil absoluční moc pouze apoštolům (Mt 18,18) a jim ji udělil (Jan 20,23). Od apoštolů přešla tato moc na jejich nástupce v kněžství, na biskupy a kněze. Z hierarchické struktury církve vyplývá, že soudcovská absoluční moc nemůže připadnout všem věřícím bez rozdílu.

Podle svědectví tradice spočívalo vedení kající praxe ve starokřesťanských dobách v rukou biskupů a presbyterů. Podle Cypriána se dálo odpuštění hříchů a smíření s církví "skrze kněze" (per sacerdotes; De lapsis 29). Sv. Basil nařizuje, že hříchy se musejí vyznávat těm, jimž je svěřeno udílení Božích tajemství (Regulae brevius tractatae, reg. 288). Sv. Ambrož praví: "Toto právo je vyhrazeno pouze kněžím (solis sacerdotibus; De poen. I 2,7). Lev I. poznamenává, že odpuštění hříchů ve svátosti pokání může být dosaženo pouze modlitbou kněží (supplicationibus sacerdotum; Ep. 108,2, ES 308).

Tzv. jáhenská a laická zpověď

Absoluci udělenou jáhny a laiky nelze považovat za svátostné rozhřešení. (De fide.)

Cyprián (ep. 18,1) a synoda elvírská (can. 32) dovolují v případě nutnosti, aby jáhen udělil rekonciliaci. Je nejisté, zda se tím rozumělo rozhřešení od hříchů nebo pouze zbavení exkomunikace. Kající knihy, právní sbírky a teologové raného středověku (Lanfrank) předpisují v případě nutnosti zpověď před jáhnem. Je však pochybné, že by byla pravidelně spojena s absolucí. Od konce 12. stol. vznášely synody námitky proti této praxi s odůvodněním, že jáhni nejsou nositeli absolutní moci. K historickému pochopení jáhenské zpovědi nutno uvážit, že ve starověku v procesu svátostného odpuštění hříchů se kladl hlavní důraz na dostiučinění, v raném středověku pak na vyznání hříchů jakožto spasitelné sebeobžalování, zatímco význam kněžské absoluce silně ustupoval do pozadí.

Z uvedeného důvodu bylo v raném středověku zvykem učinit vyznání hříchů i před laikem, nebyl-li kněz dosažitelný. K největšímu rozšíření laické zpovědi přispěl pseudo-augustinský spis De vera et falsa poenitentia (11.-12. stol.). Četní scholastičtí teologové, např. Petrus Lombardus (Sent. IV 17,4) a Tomáš Aquinský (Suppl. 8,2), prohlásili tuto zpověď za povinnou. Scotus, který podstatu svátosti pokání kladl výhradně do kněžského rozhřešení, vyslovil se proti nutnosti laické zpovědi. Potridentští teologové ji potírali, protože mohla být snadno chápána ve smyslu názoru protestantských reformátorů o všeobecném kněžství laiků. Jakožto výraz kajícího smýšlení a touhy po svátosti mohla laická zpověď působit ospravedlnění ex opere operantis.

V řecké církvi spočívala kající praxe od konce sporu o uctívání obrazů (asi 800) až do 13. stol. převážně v rukou mnichů, kteří namnoze nebyli kněžími. Jimi konané odpuštění hříchů bylo mylně pokládáno za svátostné rozhřešení. Tento zvyk měl základ v Origenově přestavě, že pouze nositelé Ducha (pneumatikové) mohou odpouštět hříchy a udělovat Ducha sv.

Vzhledem k soudcovskému charakteru kající moci se k platnému udělování svátosti pokání vyžaduje vedle absoluční moci, obsažené v moci kněžského svěcení, jurisdikční moc nad kajícníky. ES 1686, 2637.

Příjemce svátosti pokání

Svátost pokání může přijmout každý pokřtěný, který po křtu spáchal těžký nebo lehký hřích. (De fide.) ES 1701, 1707.

K platnému přijetí se vyžadují podle sententia communis tři úkony: lítost, vyznání hříchů a dostiučinění, které vytvářejí materii svátosti.

K hodnému přijetí se vedle víry vyžaduje kající smýšlení. Protože je podstatnou součástí materie, splývá hodné přijetí s platným.

DODATEK

Nauka o odpustcích (indulgentiae)

1. Pojem odpustků

Pod pojmem odpustků (indulgentia) se rozumí mimosvátostné odpuštění časných trestů za hříchy, zbylých po odpuštění viny, které církevní autorita poskytuje z pokladu zásluh Krista a svatých.

Indulgentia est remissio coram Deo poenae temporalis pro peccatis, ad culpam quod attinet, iam deletis, quam christifidelis, apte dispositus et certis ac definitis conditionibus, consequitur ope Ecclesiae quae, ut ministra redemptionis, thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum auctoritative dispensat et applicat. (Apost. konst. Pavla VI. "Indulgentiarum doctrina" 1. 1. 1967; Enchiridion indulgentiarum 29. 6. 1968).

Odpustky nejsou odpuštěním hříchů. Odpuštění viny hříchu je jejich nutnou podmínkou. Formule užívaná ve středověku při udílení odpustků: "Concendimus plenam (plenissimam) remissionem omnium peccatorum" znamenala, že odpuštěním časných trestů za hříchy, které zůstávají po přijetí svátosti pokání, se odstraňují poslední účinky hříchu. Jako podmínka se pravidelně vyžadovala lítost a zpověď. Srv. ES 1266.

Odpustky nejsou také pouhým odpuštěním kanonických trestů před církví, nýbrž odpuštěním časných trestů za hříchy před Bohem. Srv. ES 1569, 2640.

2. Odpustková moc církve

Církev má moc udělovat odpustky. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti útokům Wiclefovým a Lutherovým: Sacrosancta synodus ... eos anathemate damnat, qui (indulgentias) aut inutiles esse asserunt, vel eas concedendi in Ecclesia potestatem esse negant. ES 1835, 1867. Srv. 1192, 1266 n., 1467-1472.

Papež Lev X. odůvodňuje v odpustkovém dekretu "Cum postquam" (1518) odpustkovou moc církve z moci klíčů. Tu však nutno chápat nikoliv v užším smyslu moci odpouštět hříchy, nýbrž v širším smyslu církevní moci jurisdikční, neboť není každý nositel moci odpouštět hříchy také nositelem odpustkové moci. V moci rozhřešovat od hříchu a věčného trestu, není jen prostě obsažena moc odpouštět časné tresty. Odpustky ve své podstatě nejsou pouhým aktem milosti, jímž se zdarma, "bez protihodnoty" odpouští časné tresty za hříchy, nýbrž jsou kompenzací z pokladu dostiučinění Krista a svatých. Představeným církevního společenství přísluší rozdělovat tento poklad věřícím. Možnost zástupného dostiučinění vyplývá z jednoty Kristova mystického těla, ze společenství svatých. Odpustková moc spočívá na jurisdikční moci hierarchie a na víře ve společenství svatých. Srv. ES 1447 n.; Suppl. 25,1.

Odpustky ve své dnešní podobě vznikly v 11. stol. Vyrostly z raně středověkých mimosvátostných absolucí, kdy papež, biskupové a kněží často s odvoláním na moc svazovat a rozvazovat, která byla na ně přenesena, vzývali Boží milosrdenství nad jednotlivými osobami nebo nad věřícími všeobecně za odpuštění jejich hříchů. Když se v 11. stol. začalo předpokládané odpuštění časných trestů započítávat do církevního pokání, jež se pak podle toho úměrně také snižovalo, stala se tato

mimosvátostná absoluce odpustkem. V poněkud jiné formě užívala církev již v křesťanském starověku odpustkové moci. Na přímluvy mučedníků tzv. "listy pokoje" poskytovala církev, zvláště v severní Africe (Cyprián) ve 3. stol. od případu k případu jednotlivým kajícníkům částečné odpuštění uloženého kajícího trestu. Spoléhala na to, že Bůh odpustí zbývající tresty za hříchy na přímluvu mučedníků a pro jejich zásluhy. V raném středověku vznikaly pod vlivem germánských právních názorů tzv. redempce (osvobození od pokání), jimiž se těžké kající tresty zaměňovaly v lehčí náhradní kající skutky (almužny, poutě). I když byla zásadně vyžadována rovnocennost změněného pokání s pokáním původním, přece bylo fakticky se záměnou spojeno ulehčení pokání. S ohledem na společenství svatých byla připuštěna možnost dát se podpořit v konání pokání pomocníky (mnichy), případně i zastoupit, zvláště v případě onemocnění. Tím ovšem vzniklo nebezpečí zpovrchnění pokání. Bezprostředním předstupněm odpustků byly absoluce, obvyklé od raného středověku, které zpočátku byly pouhými přímluvami, avšak později stále více nabývaly charakteru autoritativního odpuštění.

3. Zdroj odpustků

Zdrojem odpustků je poklad dostiučinění církve, který spočívá v přemíře dostiučinění Krista a svatých. (Sententia certa.)

Bůh by mohl odpustit hříchy lidí bez jakéhokoliv dostiučinění, aniž by se tím provinil proti spravedlnosti (Summa theologica III 46,2 ad 3). Ve skutečnosti se však v řádu spásy děje odpuštění hříchů za přiměřené pokání. Při mimosvátostném odpuštění časných trestů za hříchy v odpustcích nabízí církev trestající božské spravedlnosti přiměřenou náhradu v dostiučiněních tím, že sahá k nekonečnému dostiučinění Kristovu a k nadbytečným zásluhám svatých, tj. k takovým dostiučiněním, která přesahují míru vlastních přestupků, k tzv. pokladu dostiučinění církve (thesaurus Ecclesiae). Církevní autorita má dispoziční právo nad tímto duchovním pokladem, i když nikoliv v přísně právním smyslu formálního dispozičního práva, protože nejde o věcné hodnoty, nýbrž o hodnoty morální, které jsou neodlučitelné od osoby Kristovy a svatých. Při udílení odpustků se církevní autorita obrací prosebně na milosrdenství Boží, aby pro přemíru dostiučinění Krista a svatých poskytl potřebným údům Kristova mystického těla, kteří splňují předepsané podmínky, odpuštění jejich dosud neodpykaných trestů za hříchy. Protože zde prosí Boha sama církev - mystické Kristovo tělo, je možno s morální jistotou počítat s vyslyšením této prosby.

Učení o existenci thesauru Ecclesiae a dispoziční moci církve nad tím bylo vytvořeno scholastickou teologií na počátku 13. stol. (Hugo od St. Cher) a promulgováno papežem Klementem VI. v jubilejní bule "Unigenitus Dei Filius" (1343), později Lvem X. v odpustkovém dekretu "Cum postquam" (1518), nebylo však definováno. ES 1025 n., 1447. Vychází toto učení z nauky o Kristově zástupném dostiučinění a o společenství svatých. Útoky Lutherovy, Baiovy a synody pistojské byly církví zavrženy. ES 1467, 1960, 2641.

4. Nositel odpustkové moci

Výkon odpustkové moci nevyplývá z moci svěcení, nýbrž z jurisdikce. Papež, jakožto držitel nejvyšší jurisdikční moci nad celou církví, má absolutní, tj. neomezenou odpustkovou moc. Biskupové, metropolité, patriarchové a kardinálové mohou udělovat odpustky v rozsahu, který je stanoven církevním právem.

5. Rozdělení odpustků

a) Podle rozsahu trestu se rozlišují plnomocné odpustky (indulgentia plenaria seu totalis) a neplnomocné odpustky (indulgentia partialis) podle toho, zda časné tresty za hříchy jsou odpuštěny zcela nebo pouze částečně. Časové údaje, které dříve bývaly obvyklé u neplnomocných odpustků, znamenaly, že se odpouští tolik trestů za hříchy, kolik by v uvedeném čase podle normy starého kajícího řádu mělo být před Bohem odpykáno.

Od výše uvedeného obecného názoru na plnomocné odpustky se odklání několik málo teologů (např. Cajetán), kteří vidí v plnomocných odpustcích odpuštění pouze oné míry časných trestů, která odpovídá smírné hodnotě celého kanonického pokání, uloženého podle starého kajícího řádu. Protože však toto kanonické dostiučinění nemusí nutně vyrovnat všechny dluhy vůči Boží spravedlnosti, je podle tohoto názoru nejisté, zda plnomocné odpustky působí skutečně odpuštění všech časných trestů za hříchy. Tento názor vychází z formule obvyklé při udílení odpustků před 13. stol., že celé (uložené) pokání se odpouští. Urban II. prohlásil (1095) při vyhlášení odpustků k první křížové výpravě; Iter illud pro omni poenitentia (ei) reputetur (Mansi XX, 816).

b) Podle aplikace se rozlišují odpustky pro živé a mrtvé. Udělení odpustků žijícím věřícím se děje rozhřešením (per modum absolutionis). Nad zesnulými v očistci nemá církev jurisdikci. Proto se jim mohou odpustky věnovat nikoliv přímo absolucí, nýbrž nepřímo na způsob přímluv (per modum suffragii), protože jejich účinek není neomylný. Možnost odpustků je v tomto případě dána na základě společenství svatých. O smyslu výrazu "per modum absolutionis" se názory teologů různí. Podle svého původního smyslu znamená soudcovské rozhřešení od kajícího trestu, uloženého církví. Výměrem církevního pokání se myslelo vždy také na odpovídající trest na onom světě. Po zániku veřejného církevního pokání byl tento výraz zachován (srv. ES 1448, Lev X.) Podle L. Billota a P. Galtiera má nyní pouze ještě ten význam, že tresty za hříchy se odpouštějí per modum solutionis, tj. zaplacením z pokladu církve. B. Poschmann se chce s původním smyslem tohoto výrazu vyrovnat tím, že chápe propůjčování odpustků jako akt soudcovského rozhřešení, který se však bezprostředně vztahuje pouze na výměr kanonického trestu, uloženého podle starého kajícího řádu a dnes pouze již hypotetického, zatímco odpuštění trestu na onom světě je účinkem modlitby v absoluci zahrnuté za přijetí náhrady pokání z pokladu dostiučinění církve.

Odpustky za zemřelé lze historicky dokázat teprve ve druhé polovině 15. stol. (Kalixt III. 1457; Sixtus IV. 1476), ačkoliv scholastická teologie již potvrdila možnost poskytnutí odpustků zemřelým (suppl. 71,10). Učení Lutherovo, že odpustky zemřelým neprospívají, a jejich odmítnutí synodou pistojskou bylo církví zavrženo. ES 1472, 2642.

6. Podmínky pro udělování a získání odpustků

Užívání odpustků je pro věřící užitečné a spásné. (De fide.) ES 1835, 1867.

a) <u>Podmínky pro udělení jsou</u>:
   a) právoplatná odpustková moc;
   b) spravedlivý důvod. Srv. ES 1266, ex causa pia et iusta; ES 1448: pro rationabilibus causis.

Podle sv. Tomáše (Suppl. 25,2) stačí každý důvod, který přispívá ke slávě Boha a k užitku církve. Četní jiní teologové, např. Cajetán, požadují tzv. causa proportionata, tj. vykonání takového úkonu, aby odpovídal výši odpustků.

b) Podmínky pro získání jsou vedle křtu a účasti na církevním společenství:

a) stav posvěcující milosti aspoň na konci předepsaných skutků;

b) vztah církevně-legální podřízenosti k tomu, kdo odpustky uděluje;

c) aspoň všeobecný úmysl získat odpustky;

d) přesné vykonání předepsaných skutků.

K získání plnomocných odpustků je mimoto třeba: sv. zpověď, sv. přijímání, modlitba na úmysl sv. Otce, vyloučit trvalé zalíbení v některém hříchu, i lehkém (exclusio "omnis affectus erga quodcumque peccatum etiam veniale").

Dodatky k nauce o odpustcích podle Apoštolské konstituce "Indulgentiarum doctrina" a přehled úkonů obdařených odpustky viz liturgické kalendáře.

V.
SVÁTOST POMAZÁNÍ NEMOCNÝCH
(Sacramentum unctionis infirmorum)

§ 1. Pojem a svátostnost pomazání nemocných

1. Pojem

Pomazání nemocných je svátost, ve které se uděluje nemocnému věřícímu mazáním olejem a modlitbou kněze Boží milost k nadpřirozené spáse duše a případně i k přirozenému zdraví těla.

2. Svátostnost

Pomazání nemocných je pravou a vlastní svátostí, ustanovenou Kristem. (De fide.)

Středověké sekty (kataři, valdenští, viklefisté, husité) podceňovaly pomazání nemocných a zanedbávaly jeho přijímání, protestantští reformátoři popírali jeho svátostnost. Prohlašovali, že je to zvyk, přejatý od Otců, k němuž Bůh nedal příkaz (Apol. Conf. Art. 13 n. 6) a že je to "zdánlivá svátost" (fictium sacramentum; Calvin, Institutio christ. rel. IV 19,18).

Koncil tridentský proto prohlásil: Si quis dixerit, extremam unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus aut figmentum humanum, a.s. ES 1716. Pius X. odmítl modernistickou nauku, že apoštol Jakub nezamýšlel ve svém listu hlásat svátost Kristem ustanovenou, nýbrž pouze doporučit zbožný zvyk. ES 3448.

Svědectví Písma sv.

Svátost pomazání nemocných je v Písmu sv. naznačena a předobrazena mazáním nemocných u Mk 6,13, doporučena a vyhlášena (commendatum et promulgatum; ES 1695) je v Jak 5,14 n.: "Je-li z vás někdo nemocen, ať povolá k sobě kněze církve a ti ať se nad ním modlí a mažou ho olejem ve jménu Páně; a modlitba víry uzdraví nemocného. Pán mu ulehčí a je-li v hříších, budou mu odpuštěny."

V Jak 5,14 n. jsou dány všechny momenty pravé svátosti:

a) Vnější znamení milosti, skládající se z pomazání olejem (materia) a modlitby kněze nad nemocným (forma).

b) Vnitřní působení milosti, které je jistě vyjádřeno slovy o odpuštění hříchů, k němuž dochází udělením milosti. Ze souvislosti a způsobu mluvy (srv. Jak 1,21; 2,14; 4,12; 5,20) nelze ani slova o záchraně a vzpruze nemocného vztahovat výhradně na uzdravení těla, nýbrž také, a to především, na záchranu duše před věčnou záhubou a na vytržení duše ze skleslosti a zoufalství působením milosti Boží.

c) Ustanovení Kristem, není-li přímo vyjádřeno již slovy "ve jménu Páně" (tj. z příkazu a autority Páně, srv. Jak 5,10), lze aspoň na ně usuzovat. Pouze Bůh, případně Bohočlověk Ježíš Kristus, může totiž spojit s vnějším obřadem udělení božské milosti. Apoštolové se v tomto ohledu považovali pouze za "služebníky Kristovy a správce Božích tajemství" (1 Kor 4,1).

Názor o ustanovení pomazání nemocných apoštoly, zastávaný dříve četnými scholastickými teology 12. a 13. stol. (např. Hugo od sv. Viktora, Petrus Lombardus, Summa Alexandri, Bonaventura) nutno chápat ve smyslu prostředečného ustanovení Bohem, případně Duchem sv., což se vlastně rovná prostředečnému ustanovení Kristem. Po prohlášení tridentského koncilu (ES 1716) není však toto pojetí již přípustné.

Místo Jak 5,14 n. nemůže být chápáno v Kalvínově pojetí charismatického uzdravení nemocných, protože v prvních dobách křesťanských nebyla charismata nutně a zpravidla spojena s úřadem kněžským. Srv. 1 Kor 12,9.30. Účinkem mazání a modlitby není ani tak uzdravení těla jako spíše uzdravení duše. Kalvínovo tvrzení odsoudil tridentský koncil. ES 1717.

Svědectví tradice

Svědectví Otců o pomazání nemocných nejsou četná. Origenes s odvoláním na Jak 5,14 n. mluví o odpuštění hříchů, avšak nerozlišuje jasně a zřetelně od odpuštění hříchů ve svátosti pokání (In Lev. hom. 2,4). Církevní řád Hyppolita Římského obsahuje krátkou modlitbu při svěcení oleje, v níž se prosí o "sílu pro všechny, kteří okusí a o zdraví pro ty, kteří je potřebují". Z účinků, které se očekávaly při použití oleje, vysvítá, že byl užíván (i když ne výhradně) k pomazání nemocných. Modlitbu ke svěcení oleje obsahuje Euchologion Serapiona z Thnuis (+ kolem 360), kde se uvádějí jako účinky pomazání nemocných osvobození od tělesné nemoci a slabosti, vypuzení zlých duchů, zprostředkování milosti a odpuštění hříchů.

Papež Innocenc I. (401-417) dosvědčuje v listu Decentiovi z Eugubia (ES 216), že místo Jak 5,14 n. se vztahuje na nemocné věřící, že olej musí být připraven (tj. posvěcen) biskupem, že pomazání nemocných smí být vykonáno nejen kněžími, nýbrž i biskupem, a že pomazání nemocných je svátostí (genus est sacramenti).

Innocencem uvedené soukromé pomazání nemocných, které je dovoleno všem věřícím, nutno považovat za mimosvátostné mazání. Cesarius z Arles (+ 542) napomíná věřící, aby v případě nemoci nechodili k hadačům a čarodějům a nehledali v užívání čarodějných prostředků uzdravení, nýbrž aby se obrátili na církev, přijali Tělo a Krev Páně a pomazání od kněží posvěceným olejem. Tímto způsobem dosáhnou podle Jak 5,14 n. zdraví těla a odpuštění hříchů (Sermo 13,3; 50,1; 52,5; 184,5). Podle Cesaria prováděl mazání zpravidla sám nemocný (jinde však tvrdí naopak: oleo benedicto a presbyteris inunguatur, Sermo 19,5 - o pravosti tohoto místa se však pochybuje). Beda Ctihodný (+ 735) a spisovatelé doby karolinské dosvědčují udělování pomazání nemocných kněžími, jak to vyžaduje Jak 5,14. Beda však dovoluje s Innocencem I. i soukromé použití oleje, posvěceného biskupem (Expos. ep. Jak 5,14). Od karolinské doby napomínají biskupové a synody, aby se nezanedbávalo přijímání pomazání nemocných. Že bylo přijímáno zřídka, bylo zaviněno zlozvyky (neobyčejně vysoké poplatky) a mylnými názory (zákaz manželského styku, požívání masitých pokrmů, chůze bosýma nohama po přijetí svátosti). Srv. Berthold Řezenský: Kázání o sedmi svátostech.

Řecká pravoslavná církev a východní sekty, které se v 5. stol. oddělily od katolické církve, znají a používají svátosti pomazání nemocných, kromě nestoriánů a Arménů, kteří ji původně také měli. Srv. svědectví arménského patriarchy Jana Mandakuni (+ 480) v jeho 25. řeči.

§ 2. Vnější znamení pomazání nemocných

1. Materie

Materia remota pomazání nemocných je olej. (De fide.)

Pod pojmem olej (Jak 5,14) nutno rozumět buď olivový olej, nebo jiný olej rostlinný. Decretum pro Armenis (1439) učí: cuius materia est oleum per episcopum benedictum (ES 1324; srv. 1695). Podle starého podání (srv. Hyppolit Římský) musí být olej posvěcen biskupem nebo knězem, zplnomocněným Apoštolským stolcem. In casu vere necessitatis může olej posvětit kterýkoliv kněz slovy: Benedic + Domine, hanc olei creaturam et ipsum etiam infirmum qui hoc lenimento perungitur (viz: Ordo Unctionis infirmorum, 1972, n. 21,126). Užití neposvěceného oleje uvádí otázku platnosti v pochybnost. Srv. ES 2762 n.

Materia proxima je mazání nemocného svěceným olejem. K platnému udělení svátosti postačí unica unctio in fronte vel in alia parte corporis aptiore. K dovolenému udílení svátosti předpisuje apoštolská konstituce "Sacram unctionem infirmorum" (30. 11. 1972) mazání na čele a na rukou.

2. Forma

Forma spočívá v modlitbě kněze za nemocného, která provází pomazání. (De fide.) ES 1324,1695.

Latinská církev užívá slov: Per istam Sanctam unctionem et suam piisimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti, ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet.

Podle Jak 5,14 musí být forma modlitbou, která jednoznačně určuje pomazání jako náboženský úkon. K tomu se nejlépe hodí deprekativní forma, avšak i dříve obvyklé indikativní a imperativní formy mohou skrze udělovatelův úmysl dosáhnout deprekativního významu.

§ 3. Účinky pomazání nemocných

Decretum pro Armenis připisuje pomazání nemocných uzdravení duše a za jistých okolností i uzdravení těla: Effectus vero est mentis sanatio et in quantum expedit, ipsius etiam corporis (ES 1325). Koncil tridentský vypočítává tyto účinky: udělení milosti, odpuštění hříchů, odstranění pozůstatků hříchů (reliquiae peccati), ulehčení a posilu nemocného, za určitých okolností navrácení tělesného zdraví. (ES 1717, 1696; viz též Sacr. Unct. Informorum). Tyto účinky lze shrnout do těchto tří bodů:

1. Udělení milosti

Pomazání nemocných dává nemocným milost Ducha sv. k posile a povzbuzení. (De fide.)

Jakožto "svátost živých" působí svátostná pomazání per se rozmnožení posvěcující milosti. Tato milost má v souladu s účelem svátosti moc a určení uzdravit duši nemocného, ji vzpružit a posílit tím, že vzbuzuje důvěru v Boží milosrdenství a dává sílu k snášení obtíží nemoci a smrtelného zápasu a odolnost vůči pokušením satana. Tím se přemáhá mravní slabost, která v nemocném zůstala jako následek hříchu (reliquiae peccati). ES 1696. Srv. Suppl. 30,1. Současně s posvěcující milostí se dává nárok na ony aktuální milosti, kterých nemocný potřebuje v tělesné a duševní tísni těžké nemoci a smrtelného zápasu.

2. Odpuštění hříchů

Svátostným pomazáním nemocných se odpouštějí dosud zbylé těžké i všední hříchy. (De fide.) ES 1696.

Protože pomazání nemocných je "svátostí živých", předpokládá již všeobecně stav milosti. Nemůže-li však těžký hříšník již přijmout svátost pokání nebo domnívá-li se mylně, že je prostý těžkého hříchu, zahlazuje pomazání nemocných per accidens na základě ustanovení Kristova (Jak 5,15) těžké hříchy. Nutnou podmínkou odpuštění hříchů je, aby se hříšník aspoň habituálně trvající, nedokonalou lítostí vnitřně odvrátil od hříchu. Pomazáním nemocných se odpouštějí také časné tresty za hříchy podle stupně subjektivní dispozice příjemcovy.

Podle obecného názoru teologů znovu ožije svými účinky platně, avšak nehodně přijatá svátost po odstranění překážky milosti.

3. Uzdravení těla

Pomazání nemocných někdy působí navrácení tělesného zdraví, prospívá-li to spáse duše. (De fide.) ES 1696.

Tento účinek není přímo vyvolán zázračným způsobem, nýbrž nepřímo tím, že vzhledem k tělesnému spojení mezi duší a tělem způsobí vzpruha a posílení duše také uzdravení těla. Předpokládá přirozenou možnost uzdravení. Suppl. 30,2.

§ 4. Nutnost pomazání nemocných

Pomazání nemocných není samo o sobě (per se) nutné ke spáse. (Sententia certa.)

Důvod spočívá v tom, že stav milosti může být i bez něho dosažen a uchován. Podle okolností (per accidens) může však být pomazání nemocných nutné k záchraně hříšníka s těžkým hříchem na svědomí, nemůže-li přijmout svátost pokání.

Nelze sice dokázat výslovný božský příkaz (praeceptum divinum explicitum) k přijetí této svátosti. Ustanovením zvláštní svátosti pro těžkou chorobu a smrtelný zápas zahrnuje však v sobě božský příkaz, aby se této svátosti užívalo (praeceptum divinum implicitum).

Křesťanská láska k sobě samému a úcta před svátostmi ukládají nemocnému jako vážnou povinnost, aby tuto svátost přijal. Pro okolí nemocného je příkazem lásky k bližnímu, aby nemocnému bylo umožněno přijetí svátosti. Pohrdání touto svátostí odsuzuje koncil tridentský jako "těžký přečin a nespravedlnost vůči Duchu sv." ES 1699.

§ 5. Udělovatel pomazání nemocných

Pomazání nemocných může být platně uděleno pouze biskupy a kněžími. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti protestantským reformátorům, kteří pod pojmem "presbyter" (Jak 5,14) rozuměli fyzicky nejstarší z křesťanské obce, že nutno tím rozumět biskupem vysvěcené kněze: Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae ... non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos sed aetate seniores in quavis communitate, ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem, a.s. ES 1719, II. Vat: L. gentium 28.

Udílení více kněžími, které bylo ve středověku velmi rozšířeno a v řecké církvi je zvykem dodnes, není vyžadováno plurálním tvarem "presbyteros" (Jak 5,14), je však možné. Podle: "Sanctum Unct. infirmorum" je to dnes možné i v latinské církvi. V tom případě musí však aspoň podstatnou materii a formu svátosti udělit jeden a tentýž kněz.

Pomazání nemocných, konané laiky na sobě nebo na jiných, které již uvádí Innocenc I. (ES 216) a které bylo ve středověku velmi rozšířeno, nemůže být považováno za svátost, nýbrž pouze za svátostinu.

§ 6. Příjemce pomazání nemocných

Pomazání nemocných může být platně přijato pouze těžce nemocnými věřícími. (De fide.) ES 1648.

Kromě křtu a onemocnění nebezpečného životu (Jak 5,14 n.) se k platnému přijetí pomazání nemocných vyžaduje dosažení užívání rozumu (sent. certa), protože pomazání nemocných podle svého účelu a svých účinků je doplňkem svátosti pokání (consummativum poenitentiae; ES 1694), a proto právě tak jako tato svátost

předpokládá užívání rozumu. Za vážnou nemoc lze v tomto smyslu považovat i pokročilé stáří v případě, že "vires multum debilitantur" (S. Unct. inf.).
Pomazání nemocných lze opakovat:

1. jestliže se nemocný uzdravil a pak onemocněl znovu,
2. jestliže se stav téže nemoci podstatně zhoršil.

Některými raně scholastickými teology (Ivo z Chartres, Bohumír z Vendomes, Magister Simon) zastávaný názor, že pomazání nemocných může být přijato pouze jednou za život, odporuje účelu svátosti a mimoto jej nelze podložit z Písma sv. ani z tradice; byl proto téměř všeobecně odmítnut (Petr Venerabilis, Hugo od sv. Viktora, Petr Lombardský). Podle svědectví raně středověkých sakramentářů (Gregorianum aj.) byl dokonce velmi rozšířen zvyk pomazání nemocných právě tak jako přijímání nemocných sedm dnů po sobě. Stěží lze pochybovat o tom, že toto opakování svátosti v témže smrtelném nebezpečí bylo platné.

K platnému přijetí je nutný úmysl přijmout svátost. V nutném případě postačí implicitní úmysl habituální (chci zemřít jako křesťan).

K hodnému přijetí se zpravidla žádá stav milosti. V nutném případě postačí habituální nedokonalá lítost.

VI.
SVÁTOST SVĚCENÍ KNĚŽSTVA
(Sacramentum ordinis)

§ 1. Pojem a svátostnost svěcení kněžstva

1. Pojem

Svěcení kněžstva (ordo, ordinatio) je svátost, ve které se uděluje vzkládáním rukou a modlitbou biskupa duchovní moc a dává se milost k jejímu náležitému užívání.

2. Svátostnost svěcení kněžstva

a) Dogma

Svěcení kněžstva je pravou a vlastní svátostí, ustanovenou Kristem. (De fide.)

Koncil tridentský prohlásil proti učení reformátorů o všeobecném kněžství laiků, že v katolické církvi je viditelné a vnější kněžství (ES 1771), hierarchie ustanovená božským příkazem (ES 1776), tj. zvláštní kněžství a zvláštní kněžský stav (ordo in esse), který se podstatně liší od laického stavu. Viz též II. Vat., Lumen g. 10,28. Přijetí do kněžského stavu se děje zvláštní svátostí svěcení kněžstva (ordo in fieri seu ordinatio). Tridentský koncil definoval: Si quis dixerit, ordinem sive sacrum ordinationem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino institutum, a.s. ES 1773. Definice koncilu potvrzuje pouze svátostnost ordinis všeobecně, nikoliv však jednotlivých stupňů svěcení.

b) Svědectví Písma sv.

Ve zprávách Písma svatého o přijetí do církevní hierarchie vystupují jasně do popředí jednotlivé momenty pojmu svátosti.

Sk 6,6 podávají zprávu o ustanovení jáhnů: "Ty (tj. sedm mužů) představili apoštolům a oni po modlitbě na ně vložili ruce." Ve Sk 14,22 se mluví o ustanovení presbyterů: "V každé křesťanské obci ustanovili jim po modlitbě a postu starší a odporučili je Pánu, v něhož uvěřili." Sv. Pavel píše svému žákovi Timoteovi: "Proto ti připomínám, abys opět oživil milost Boží, která je v tobě vzkládáním mých rukou" (2 Tim 1,6). Srv. 1 Tim 4,14: "Nezanedbávej milost, kterou máš! Ta ti byla dána na základě proroctví vzkládáním rukou presbyteria."

Přijetí do církevní hierarchie se dálo tedy vnějším obřadem, který se skládal ze vzkládání rukou a modlitby. Tímto obřadem se na svěcence přenášelo oprávnění k duchovnímu úřadu a udělovala se jim vnitřní milost. Ustanovení Kristem vysvítá ze skutečnosti, že pouze Bůh, případně Bohočlověk Ježíš Kristus může kauzálně spojit vnější úřad s uděleným vnitřní milosti.

Výraz "gratia" (tó charísma) v obou listech k Timoteovi neoznačuje mimořádné dary milosti (charismata), nýbrž posvěcující milost, danou k výkonu duchovního úřadu.

Napomenutí apoštola Pavla Timoteovi "Nevzkládej ukvapeně na nikoho ruce" (1 Tim 5,22) dosvědčuje, že apoštoly ustanovení představení církevních obcí měli dále udělovat přijatou moc vzkládání rukou.

c) Svědectví tradice

Řehoř Nyssenský přirovnává svěcení kněžstva k eucharistické konsekraci: "Táž síla slova činí také kněze vznešenými a ctihodnými, novostí svěcení odlišnými od množství (lidí). Včera a předevčírem to byl jeden z mnohých, jeden z lidu. Jedním rázem se stává vůdcem, představeným, učitelem zbožnosti, vykonavatelem skrytých tajemství, aniž se tím mění jeho tělo nebo podoba. Zevnějškem zůstává tím, kterým byl, avšak neviditelnou silou a milostí se jeho neviditelná duše změnila k lepšímu" (Or. in bapt. Chr.). Sv. Augustin srovnává svěcení kněžstva se křtem: "Obě jsou svátosti a obě se udělují člověku k určitému posvěcení, jedna, když je pokřtěn, druhá, když je svěcen na kněze; proto v katolické církvi nesmějí být obě tyto svátosti opakovány" (C. ep. Parmen. II 13,28).

§ 2. Jednotlivé stupně svěcení

V historii církve se uvádí sedm stupňů svěcení: čtyři nižší, totiž ostiariát, lektorát, exorcistát a akolytát a tři vyšší, totiž subdiakonát, diakonát a kněžství, které zahrnuje presbyterát a episkopát. Srv. ES 1765,1772. Poprvé je všech sedm stupňů svěcení dosvědčeno v listu papeže Kornelia (251-253) biskupu Fabiovi z Antichie (Eusebius Hist. Eccl. VI 43,11; D 45).

Nižší svěcení a subdiakonát nejsou božského původu, nýbrž byla teprve postupně zavedena církví na základě zvláštních potřeb. Lektorát dosvědčuje nejprve Tertullián (De praesc. 41), subdiakonát Hyppolit Řím. (Traditio apost.), všechna nižší svěcení (k nim patřil až do 12. stol. také subdiakonát) dosvědčuje papež Kornelius (D 45). Řecká církev zná pouze dvě nižší svěcení: lektorát a hypodiakonát. V obřadu svěcení chybí vzkládání rukou.

Apoštolské listy Pavla VI. ("Ad pascendum", "Ministeria quaedam" ze dne 15. 8. 1972) mluví o "nižších svěceních" a službách (ministrationes), které jsou dvě: lektor a akolyta. Biskupské konference mohou podle potřeby zřídit službu ostiáře, exorcisty, katechisty. Tyto všechny druhy služeb nemají povahu svátosti, ale jsou svátostinami.

Vlastními svátostnými stupni sacramenti Ordinis jsou diakonát, presbyterát a episkopát. Nejsou to však tři různé svátosti, nýbrž tvoří dohromady jednu svátost svěcení kněžstva. Kněžská moc v celé své plnosti je obsažena v episkopátu, v méně dokonalém stupni v presbyterátu, nejnižší stupeň účasti na kněžské moci je diakonát.

1. Jáhenské svěcení

Jáhenské svěcení je svátost. (Sententia fidei proxima.)

Prohlášení tridentského koncilu, že biskupové při udílení svěcení neříkají nadarmo: Accipe Spiritum Sanctum (ES 1774), se vztahuje i na jáhenské svěcení. Apoštolská konstituce "Sacramentum ordinis" Pia XII. předpokládá svátostnost jáhenského svěcení, která byla dosud téměř všeobecně hlásána teology. V témže smyslu mluví o diakonátu II. Vat. (Lumen g. 29) a apošt. listy Pavla VI. "Sacrum Diaconatus Ordinarium" (13. 6. 1967) a "Ad pascendum" (15. 8. 1972).

Tradice vidí ve Sk 6,6 ustanovení diakonátu. V podstatě spočívá obřad svěcení ve vzkládání rukou a v modlitbě o milost Ducha svatého.

2. Kněžské svěcení

Kněžské svěcení je svátost. (De fide.)

Svátostnost kněžského svěcení je implicite vyjádřená v definici tridentského koncilu, že kněžské svěcení je pravou a vlastní svátostí (ES 1773). Protože v době koncilu nebyl jednotný názor o svátostnosti biskupského a jáhenského svěcení, nutno vztahovat tuto definici aspoň na kněžské svěcení, jehož svátostný charakter nebyl nikdy popírán. Apoštolská konstituce "Sacramentum ordinis" Pia XII. hlásá svátostnost jak kněžského tak také jáhenského a biskupského svěcení tím, že přesně určuje materii a formu každého z těchto (uvedených) stupňů svěcení. D 2301; II. Vat. (Lumen g. 28).

Pro svátostnost kněžského svěcení mluví především obřad udělování, který se skládá hlavně ze vzkládání rukou a modlitby, v které se vyprošuje milost Ducha svatého pro svěcence.

3. Biskupské svěcení

Biskupské svěcení je svátost. (Sententia fidei proxima.)

Koncil tridentský prohlásil, že biskupové jakožto nástupci apoštolů přednostně (praecipue) patří k hierarchickému stavu a že při jejich svěcení se neříká nadarmo: Accipe Spiritum Sanctum. ES 1774, 1768. Apoštolská konstituce "Sacramentum ordinis" Pia XII. předpokládá svátostnost biskupského svěcení, která byla většinou scholastických teologů popírána, avšak potridentskými teology byla převážně potvrzena.

Obě místa Písma svatého 2 Tim 1,6 a 1 Tim 4,14 se vztahují bezprostředně na biskupské svěcení. Udělování se děje vzkládáním rukou a modlitbou.

Námitka scholastických teologů, že biskupské svěcení nepropůjčuje žádnou zvláštní moc nad "Corpus Christi reale", tj. nad eucharistií, není zcela vhodná, protože biskupské svěcení dává moc udělit konsekrační pravomoc druhým.

Biskupové jsou nadřazeni kněžím. (De fide.)

Nadřazenost biskupů byla v křesťanském starověku popírána Aeriem ze Sebaste (4. stol.), ve středověku Marsiliem z Padovy (ES 944), viklefisty a husity (ES 1265), na počátku novověku protestantskými reformátory.

Koncil tridentský definoval proti reformátorům: Si quis dixerit, episcopos non esse presbyteris superiores, a.s. ES 1777. Přednost biskupů se vztahuje na moc jurisdikce a svěcení. Přednost moci svěcení pozůstává v tom, že jedině biskupové mají moc světit a biřmovat jakožto řádní udělovatelé. Protože pouze biskupové mají moc dále předávat kněžství, je jejich moc vyšší účastí na kněžství Ježíše Krista. ES 1777.

II. Vat. (Lum. g. 21): "Presbyteri quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant ..." Nemá zde jít ovšem o nějakou strohou nadřazenost nebo povýšenectví, neboť kněží tvoří společně s biskupem jediné presbyterium, v němž biskup zaujímá postavení otce (Lum. g. 28; dekrety: "Christus Dominus" 28, "Presbyterorum ordinis" 2).

Je otázka, zda nadřazenost biskupů nad kněžími je práva božského či církevního. Sv. Jeroným (Isidor Sevillský, Amalar z Met.) a středověcí kanonisté: "episkopoi" měli plnost kněžské moci. Na základě volby byl pověřen jeden z nich k řízení obce a k předávání kněžské moci.

Tomáš Aq. a jiní tuto teorii odmítají a tvrdí, že rozdíl mezi biskupy a kněžími má svůj původ v Kristově rozhodnutí.

§ 3. Vnější znamení svátosti svěcení kněžstva

1. Materia

a) **Materia jáhenského, kněžského a biskupského svěcení je jedině vzkládání rukou.** (De fide.)

Toto vzkládání rukou se má dít fyzickým dotekem hlavy svěcencovy. K platnému udělení svátosti však postačí i morální dotek vztažením rukou.

Papež Pius XII. prohlásil v Apoštolské konstituci "Sacramentum ordinis" (1947): Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem. Srv. ES 1697, 1765 n., 3315.

Písmo sv. (Sk 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6) a starokřesťanské podání znají pouze vzkládání rukou jako materiální prvek obřadu svěcení. Srv. Hyppolit Římský, Trad. Apost; Cyprián, Ep. 67,5; Kornelius, Ep ad Fabium (podle Eusebia, Hist. Eccl. VI 43, 9.17); Statuta Eccl. Ant. (ES 326-328). V řecké církvi je obvyklé pouze vzkládání rukou, předání předmětů zde chybí (instrumenta). Přesto byla platnost řeckých svěcení vždy uznávána Apoštolským Stolcem. Protože církev nemá moc nad podstatou svátostí (ES 1728) a nemůže proto měnit podstatnou materii a formu, musí být samotné vzkládání rukou pokládáno za materii svátosti svěcení kněžstva.

Při kněžském svěcení, podle uvedeného prohlášení Pia XII. nutno považovat první, mlčky provedené vzkládání rukou za materii svátosti, nikoliv pokračování tohoto vzkládání vztažením pravé ruky. Ani druhé vzkládání rukou na konci svěcení (podle dřívějších předpisů), které bylo provázeno slovy: Accipe Spiritum Sanctum, quorum remiseris peccata atd. nepatřilo k materii svátosti. V latinském obřadu se vyskytuje teprve od 13. stol; v řeckém se vůbec nevyskytuje. Apošt. konstituce Pavla VI.

"Pontificalis Romani recognitio" (18. 6. 1968): "... manuum impositio quae silentio fit ... ante precationem consecratoriam."

b) **Předání předmětů není nutné k platnosti jáhenského, kněžského a biskupského svěcení.** (Sententia fidei proxima.)

Většina scholastických teologů, zdůrazňující sounáležitost všech tehdejších sedmi stupňů svěcení, přesunula materii svátosti svěcení kněžstva na předání předmětů, znázorňujících službu jednotlivých stupňů svěcení, (traditio instrumentorum). Tento názor sv. Tomáše byl přejat i do "Decretum pro Armenis" unijního koncilu ve Florencii (1439): ES 1326: cuius (sc. ordinis) materia est id, per cuius traditionem confertur ordo. Že však koncil zřejmě nemínil materii podstatnou, vyplývá z té okolnosti, že u příležitosti sjednocení, provedeného tímto koncilem, nebylo Řekům uloženo, aby změnili svůj obřad kněžského svěcení, ani aby k němu připojili předání předmětů. Pius XII. prohlásil v Apoštolské konstituci "Sacramentum ordinis", že "předání předmětů alespoň pro budoucnost nebude nutné k platnosti jáhenského, kněžského a biskupského svěcení."

Předání předmětů při svátostných stupních svěcení lze historicky dokázat teprve od 10. stol. U nesvátostných stupňů svěcení se vyskytuje již ve starověku (Hyppolit, Statuta Eccl. ant.; ES 329).

2. Forma

Forma jáhenského, kněžského a biskupského svěcení spočívá ve slovech, která blíž určují smysl vzkládání rukou. (Sent. fidei proxima.)

Pius XII. prohlásil v apoštolské konstituci "Sacramentum ordinis": formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae determinantia, quibus univoce significantur effectus sacramentales, - scilicet potestas Ordinis et gratia Spiritus Sancti - quaeque ab Ecclesia qua talia accipiuntur et usurpantur.

Těmito slovy, ukazujícími na účinky svátosti (moc ze svěcení a milost), je tzv. konsekrační modlitba (precatio consecratoria). V konsekrační modlitbě jáhenského svěcení jsou tato slova podstatná a tudíž nutná k platnosti svěcení: "Emitte in eum ... roboretur." U kněžského svěcení jsou podstatná slova: "Da, quesumus, omnipotens Pater ... insinuent." U biskupského svěcení jsou podstatná tato slova: "Et nunc effunde super hunc Electum ... indeficientem nominis tui." Viz Apošt. konstituci Pontificatus Romani recognitio.

Imperativní formule, která při jáhenském a biskupském svěcení provází vzkládání rukou: Accipe Spiritum Sanctum (ad robur atd. při svěcení jáhenském) se objevují v latinském obřadu teprve ve středověku (13. - 14. stol.). Nepatří k formě a nevyžaduje se k platnosti svěcení.

Dodatek: Neplatnost anglikánských svěcení

Papež Lev XIII. prohlásil v apoštolském listu "Apostolicae curae" z 13. září 1896 anglikánská svěcení za neplatná. ES 3315-3319. Prohlášení neplatnosti vychází z toho, že v novém formuláři Eduarda VI., zavedeném r. 1549, za formu považovaná slova "Accipe Spiritum Sanctum", která provází vzkládání rukou, neoznačují jednoznačně ani stupeň svěcení ani moc, vyplývající z jednotlivých stupňů svěcení (defectus formae) - dodatečné doplnění formy: ad officium et opus presbyteri, případně "episcopi" přišlo příliš pozdě - dále se vychází z toho, že chybí úmysl udělit

podstatnou moc kněžství, totiž konání mešní oběti a odpuštění hříchů (defectus intentionis). Mimo to není jisté, zda svěcení anglikánského arcibiskupa Matouše Parkera (1559), od něhož závisí apoštolská posloupnost v anglikánské církvi, bylo vykonáno platně posvěceným nebo vůbec posvěceným světitelem.

§ 4. Účinky svátosti svěcení kněžstva

1. Milost svěcení

Svátost svěcení kněžstva dává příjemci milost posvěcující. (De fide.)
Srv. ES 1600, 1766, 1774.

Jakožto svátost živých působí svátost svěcení kněžstva per se rozmnožení posvěcující milosti. Milost svěcení má účel a zvláštní schopnost uschopnit příjemce k důstojnému vykonávání funkcí, vyplývajících ze svěcení a k správnému způsobu kněžského života. Decretum pro Armenis učí se sv. Tomášem: Effectus (sc. ordinis) augmentum gratiae, ut quis sit idoneus minister. Pius XII. učí v encyklice "Ad catholici sacerdotii" (1935): "Kněz obdrží svátostí kněžského svěcení ... také novou a zvláštní milost, kterou ... může vyhovět vysokým požadavkům převzatého úřadu důstojně a s nezlomnou odvahou a může splnit těžké úkoly z toho úřadu vyplývající." ES 375. Biblickým podkladem je 1 Tim 4,14 a 2 Tim 1,6.

S rozmnožením posvěcující milosti přijímá svěcenec též nárok na aktuální milosti, které jsou v budoucnu nutné k dosažení účelu svátosti. Suppl. 35,1.

2. Charakter svěcení

Svátost svěcení kněžstva vtiskuje příjemci charakter. (De fide.)

Koncil tridentský definoval: Si quis dixerit, per sacram ordinationem ... non imprimi characterem, a.s. ES 1774; srv. 1609. V charakteru je zakotvena neopakovatelnost svátosti a nemožnost návratu do laického stavu. Srv. Augustin, C. ep. Parmeniani II. 13,28; De bono coniugali 24,32.

Charakter svěcení uschopňuje nositele k aktivní účasti na křesťanském kultu a s ním také k aktivní účasti na Kristově kněžství. Jakožto signum configurativum připodobňuje nositele ke Kristu, věčnému veleknězi; jakožto signum distinctivum odlišuje posvěceného od laiků; jakožto signum dispositivum uschopňuje a opravňuje k vykonávání hierarchické moci příslušného svěcení; jakožto signum obligativum zavazuje k rozdílení Kristových dober spásy a k ctnostnému vedení života.

Protože svátost svěcení kněžstva se dělí na tři stupně, lze předpokládat, že v každém ze tří svátostných stupňů svěcení se vtiskuje zvláštní, od ostatních odlišný charakter. Jakožto aktivní účast na Kristově kněžství převyšuje charakter svěcení křestní charakter, který nutně předpokládá, a biřmovací charakter, který sice není nutný k platnosti, ale je přesto žádoucí.

3. Moc svěcení

Svátost svěcení kněžstva dává příjemci trvalou duchovní moc. (De fide.)
Srv. ES 1767 n.

Ve svátostném charakteru je zakořeněna duchovní moc, která se v jednotlivých stupních svěcení přenáší na svěcence. Soustřeďuje se především kolem eucharistie.

Jáhen přijímá moc bezprostředně přisluhovat biskupovi a knězi při konání eucharistické oběti a udělovat sv. přijímání. Kněz dostává hlavně moc konsekrační a absoluční (D 961), biskup moc světit. Podle II. Vat. (Lum. g. 28) mají všechny 3 stupně svěcení tyto společné úkoly (každý podle své míry): Hlásání evangelia, řízení Božího lidu, bohoslužba.

§ 5. Udělovatel

1. Řádný udělovatel

Řádným udělovatelem všech stupňů svěcení a služeb je jedině platně posvěcený biskup. (De fide.)

Koncil tridentský definoval: Si quis dixerit, episcopos non habere potestatem confirmandi et ordinandi, vel eam, quam habent, illis esse cum presbyteris communem, a.s. ES 1777, srv. 1326.

Podle Písma sv. vystupují apoštolové (Sk 6,6; 14,22; 2 Tim 1,6) nebo na biskupy posvěcení žáci apoštolů (1 Tim 5,22; Tit 1,5) jako udělovatelé svěcení.

Starokřesťanská tradice uznává pouze biskupy za udělovatele svěcení. Moc světit je výslovně uznávána za výsadní právo biskupa a knězi je upřena. Hyppolit Římský ve svém církevním ustanovení stanoví, aby kněz nesvětil žádného klerika (clerum non ordinat). Podle Apoštolských konstitucí je udělování svěcení vyhrazeno biskupovi. Kněz sice vzkládá ruce, avšak nikoliv ke svěcení (cheirothetei, ú cheirotonei) VIII 28,3; srv. III. 20,2).

Epiphanius odmítá blud Aeria ze Sebaste, že kněz je na stejném stupni jako biskup, s odůvodněním, že jedině biskup má moc světit (Haer. 75,4). Sv. Jeroným, ačkoliv jinak velmi vyvyšuje postavení kněze na úkor biskupů, přece ve svěcení spatřuje výsadní právo biskupů: "Co činí biskup s výjimkou udělování svěcení (excepta ordinatione), aby to také nečinil kněz?" (Ep. 146,1).

Každý platně posvěcený biskup, i heretický, schizmatický, simoniacký i exkomunikovaný, může platně udělit svátost svěcení kněžstva za předpokladu, že má potřebný úmysl a zachovává podstatný vnější obřad. (Sententia certa.) Srv. ES 1612, 1617.

Ve starověku a v raném středověku se vyskytovaly četné reordinace, tj. opakování svěcení, udělených heretickými, schizmatickými nebo svatokupeckými biskupy. Otcové a raně scholastičtí teologové neměli v této otázce jasno. Petr Lombardský vzhledem k autoritám Otců, vzájemně si odporujících, se neodvažuje rozhodnout (Sent. IV 25,1). Sv. Tomáš uznal platnost svěcení, udělených bludařskými a od církve odloučenými biskupy (Suppl. 38,2).

K dovolenosti svěcení se žádá, aby byla udělena příslušným biskupem (episcopus proprius) nebo jiným biskupem na základě svolení (dimissoriálky).

Udělovatel biskupského svěcení

K dovolenému udělování biskupského svěcení se vyžaduje, aby bylo vykonáno třemi biskupy. K platnému udělování postačí však jediný biskup, neboť jednotlivý biskup má plnou moc světit. Oba asistující biskupové jsou podle apoštolské konstituce "Episcopalis consecrationis" Pia XII. (1944) nejen svědky, nýbrž spoluvykonavateli svěcení (spolusvětitelé): et ipsi Consecratores effecti proindeque

Consecratores deinceps vocandi. K tomu je zapotřebí, aby měli úmysl udělit svěcení a společně s hlavním konsekrátorem vykonali celé svátostné znamení tak, že nejen spolu s ním vzkládají ruce, nýbrž též spolu pronášejí podstatná slova konsekrační modlitby.

Od nejstarších dob bývalo biskupské svěcení udělováno více biskupy. Podle předpisů nicejského koncilu (can. 4) má být vykonáno třemi, podle Apoštolských konstitucí (III, 20,1; VIII, 27,2) třemi nebo aspoň dvěma biskupy. V nutném případě však postačil jeden jediný biskup, jak dosvědčují Apoštolské konstituce (VIII, 27,3) a údajný list Řehoře Velikého (Ep. IX. 64,8), určený sv. Augustinovi z Canterbury (před r. 731).

2. Mimořádný udělovatel

a) **Mimořádným udělovatelem služeb a zásvětných ritů je kněz (vyšší řeholní představený).** (Sententia certa.)

Prostý kněz může být obecným právem nebo papežským indultem zmocněn, aby udělil služby a vykonal zásvětný obřad. Viz apošt. listy Pavla VI. (z 15. 8. 1972) Ad pascendum, Ministeria quaedam. Ve středověku a ještě v době potridentské byla výsada udělovat podjáhenské svěcení propůjčována opatům.

b) Ohledně svátostných stupňů diakonátu a presbyterátu zastává většina teologů názor se sv. Tomášem a Scotem, že tyto stupně nemůže prostý kněz platně udělovat ani s papežským zplnomocněním.

Tomuto názoru však odporují vážné historické potíže: Papež Bonifác IX. propůjčil ve shodě s učením četných středověkých teologů a kánonistů (např. Huguccio, + 1210) bulou "Sacrae religionis" z 1. února 1400 opatovi augustiánského kláštera St. Osytha v Essexu (diecéze londýnská) a jeho nástupcům výsadu, aby svým podřízeným udělovali jak nižší, tak také podjáhenské, jáhenské a kněžské svěcení. Tato výsada byla 6. února 1403 v důsledku protestu londýnského biskupa odvolána. Svěcení, udělená na základě této výsady, však nebyla prohlášena za neplatná. Papež Martin V. udělil bulou "Gerentes ad vos" ze 16. listopadu 1427 opatovi cisterciáckého kláštera Altzelle (diecéze míšeňská) výsadu, aby svým mnichům a poddaným po dobu pěti let uděloval všechna, i vyšší svěcení (podjáhenské, jáhenské a kněžské). Papež Innocenc VIII. udělil bulou "Exposcit tuae devotionis" z 9. dubna 1489 generálnímu opatovi a čtyřem předním opatům cisterciáckého řádu a jejich nástupcům výsadu, aby svým podřízeným udělovali podjáhenské a jáhenské svěcení. Cisterciáčtí opati ještě v 17. stol. nerušeně užívali této výsady.

Nechceme-li předpokládat, že dotyční papežové se stali obětmi mylného teologického názoru své doby (papežská neomylnost by tím nebyla dotčena, protože nešlo o doktrinální rozhodnutí učitelského úřadu), musíme předpokládat, že prostý kněz je mimořádným udělovatelem jáhenského a kněžského svěcení obdobně jako je mimořádným udělovatelem biřmování. Podle tohoto vysvětlení je potřebná moc ke svěcení obsažena již v kněžské moci jakožto potestas ligata. K jejímu platnému vykonávání je na základě pozitivního božského ustanovení nutné zvláštní papežské zmocnění.

§ 6. Příjemce svátosti svěcení kněžstva

Svátost svěcení kněžstva může platně přijmout pouze pokřtěný muž. (Sententia certa.)

Že jsou pouze muži schopni přijmout svátost svěcení kněžstva, vyplývá z pozitivního božského práva. Kristus povolal k apoštolátu pouze muže. Podle svědectví Písma sv. (srv. 1 Kor 14,34; 1 Tim 2,11 n.) a podle ustálené církevní praxe byla hierarchická moc předávána pouze mužům. Srv. Tertullián, De praescr. 41; De virg. vel. 9; Kongr. pro nauku víry (1977); Jan Pavel II.: Mulieris dignitatem (1988), Pastores dabo vobis (1922).

V starokřesťanské církvi tvořily tzv. diakonky zvláštní stav, který pomáhal duchovenstvu a podle Apoštolských konstitucí (VIII. 19 n.) a podle císařských zákonů (Justinián) byl dokonce počítán k duchovenstvu. Přijetí se dělo zvláštním obřadem, podle Apoštolských konstitucí (VIII. 19 n.) vzkládáním rukou a modlitbou. Kněžské funkce jim však nebyly svěřeny. Srv. Hyppolit, Trad. Apost.; Conc. Nic. 19.; Epiphanius, Haer. 79,3; Const. Apost. VIII. 28,6). Jejich hlavním úkolem byla pomoc při křtu a péče o chudé a nemocné.

Svěcení pokřtěného nezletilého je platné, avšak nedovolené. Dospělý musí mít úmysl přijmout svěcení. Vzhledem k tomu, že svěcením bere na sebe povinnosti, je pravděpodobně potřebný virtuální úmysl.

K dovolenému přijetí se vyžaduje přesné dodržení církví předepsaných podmínek. K hodnému přijetí je potřebný stav milosti.

VII.
SVÁTOST MANŽELSTVÍ
(Sacramentum matrimonii)

§ 1. Pojem, původ a svátostnost manželství

1. Pojem svátosti manželství

Křesťanské manželství je svátost, která na základě neodvolatelného vzájemného souhlasu spojuje muže a ženu k celoživotnímu společenství lásky, k plození a výchově potomstva a současně k těmto úkolům poskytuje potřebnou milost. (II. Vat., Gaudium et spes 48-50).

2. Božský původ manželství

Manželství není ustanoveno lidmi, nýbrž Bohem. (Sent. certa.)
ES 3700, II. Vat. Gaudium et spes 48.

Manželství, i pokud je přirozeným zřízením (officium naturae), je božského původu. Bůh stvořil lidi jako muže a ženu (Gn 1,27) a vložil do lidské přirozenosti pud plození. Žehná manželské dvojici a dává příkaz k plození: "Buďte plodni a množte se a naplňte zemi!" (Gn 1,28).

Božský původ manželství byl popírán gnosticko-manichejskými sektami ve starověku a středověku. Vycházejíce z dualistického učení, že hmota je sídlem zla, zavrhli manželství, kterým se rozmnožuje tělesná hmota, jako pramen zla. Pod vlivem platonského spiritualismu prohlásil Řehoř Nyssenský (De opif. hom. 17) pohlavní rozdílnost lidí a manželství za následek hříchu, který Bůh od věčnosti předvídal. Již sv. Tomáš však odmítl Řehořovu nauku (Summa theol. I 98,2). Také sv. Jeroným neprávem uvádí ve spojitost původ manželství s pádem do hříchu (Ep. 22,19).

3. Svátostnost manželství

a) Dogma

Manželství je pravou a vlastní svátostí, ustanovenou Kristem. (De fide.)

Kristus opět přivedl Bohem nařízené a požehnané manželství k původnímu ideálu nezrušitelného monogamického manželství (Mt 19,3 n.) a pozdvihl je k důstojnosti svátosti. Koncil trid. definoval proti reformátorům, kteří popírali svátostnost manželství a považovali manželství za "vnější světskou záležitost" (Luther): Si guis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre, a.s. ES 1801; srv. 718, 794, 860, 1327. Pius X. zavrhl popírání božského ustanovení svátosti manželství se strany modernistů. ES 3451. Srv. Syllabus Pia IX. (1864) a manželské encykliky Arcanum Lva XIII. (1880) a "Casti cunubii" Pia XI. (1930). ES 2965 n., 3142-3146, 3700 n. II. Vat. (Gaud. et spes 48).

b) Svědectví Písma sv.

Sv. Pavel vyzdvihuje náboženský charakter manželství tím, že požaduje, aby bylo uzavřeno "v Pánu" (1 Kor 7,39) a hlásá s odvoláním se na Pána jeho nerozlučitelnost (1 Kor 7,10). Vysokou důstojnost a svatost křesťanského manželství považuje Pavel za odůvodněnou tím, že je obrazem Kristova spojení s jeho církví. Ef 5,32: "Toto tajemství je veliké, to však já pravím se zřetelem ke Kristu a k církvi." Protože Kristovo spojení s církví je zdrojem hojných milostí pro člena církve, nemůže být manželství, má-li být dokonalým obrazem Kristova spojení s církví, prázdným symbolem, jako tomu bylo v předkřesťanské době, nýbrž musí být účinným znamením milosti (Trid., ES 1799). Schopnosti udělovat milost mohlo však manželství dosáhnout pouze na základě Kristova ustanovení.

c) Svědectví tradice

Otcové od počátku považovali manželství za náboženskou záležitost. Sv. Ignác z Ant. (+ kol. 107) vyžaduje spolupůsobení církve při uzavírání manželství: "Sluší se pro ženicha a nevěstu, aby vešli v manželské spojení se schválením biskupa, aby bylo manželství podle Pána a nikoliv podle žádostivosti" (Pol. 5,2). Také Tertullián dosvědčuje, že manželství bylo uzavíráno před církví: "Jak mám být schopen vylíčit štěstí manželství, které uzavírá církev, potvrzuje přinesení oběti, zpečeťuje požehnání, ohlašují andělé a nebeský Otec uznává?" (Ad uxorem II 9.)

Sv. Augustin hájí důstojnost a svatost křesťanského manželství proti manichejcům, kteří zavrhovali manželství jako pramen zla (De mor. Eccl. cat. et de mor. Manich. 389), proti Ioviniánovi, který vytýkal církvi podceňování manželství (De bono coniugali 401) a proti pelagiánům, kteří hlásali, že dědičný hřích je neslučitelný s důstojností manželství (De nuptiis et concup. 419/420). Pozdější teologie převzala

Augustinovo učení o třech manželských dobrech: proles (potomstvo), fides (manželská věrnost), sacramentum (znamení nezrušitelného spojení Krista s církví podle Ef 5,32). O účinnosti milosti v manželství se Augustin ještě výslovně nezmiňuje.

V Ježíšově účasti na svatbě v Káni vidí Otcové uznání a posvěcení křesťanského manželství, podobně jako v Ježíšově křtu v Jordánu vidí posvěcení vody k udělení svátosti křtu. Srv. Augustinus, De bono coniug. 3,3; Jan Dam. De fide orthod. IV 24.

K teologickému upřesnění svátostné povahy manželství došlo teprve ve scholastice. Odloučené východní církve považují manželství rovněž za svátost.

§ 2. Účel a vlastnosti manželství

1. Účel

Účelem svátosti manželství je vytvoření společenství lásky k plození a výchově dětí a ke vzájemné pomoci. (Sententia certa.) Gaudium et spes, 48-50.

Vycházejíce z úsilí hodnotit manželství více než personální společenství, uvedli novější teologové proti tradiční nauce o účelu manželství, jejímž hlavním zástupcem je sv. Tomáš, vzájemné doplnění a osobní zdokonalení manželů neboli vzájemnou lásku a jednotu manželů jakožto primární účel. Sv. Officium se r. 1944 na dotaz vyslovilo pro nauku sv. Tomáše, podle níž je primárním účelem manželství zplození a výchova potomstva, přičemž sekundární účely manželství (společenství v lásce a sexu) jsou podstatně podřízeny primárnímu účelu (ES 3838). II. vat. koncil nestaví však jednotlivé účely manželství nad sebe, ale klade je vedle sebe.

Generační účel je vyjádřen v Gn 1,28: "Buďte plodni a množte se a naplňte zemi!" Společenství v lásce i sexu naznačuje Gn 2,18: "Zjednám mu pomoc, která by byla jeho protějškem" a v 1 Kor 7,2: "Ale pro uvarování smilstva ať má každý svou manželku a každá svého muže!"

2. Vlastnosti

Podstatnými vlastnostmi manželství jsou jedinost (monogamie) a nerozlučitelnost. (Sententia certa.) Gaudium et spes 47.

a) Jedinost

Koncil tridentský prohlásil proti Lutherovi, který s odvoláním na Starý zákon uznal dvojí manželství landkraběte Filipa Hessenského, že křesťanům je božským zákonem zakázáno mít současně více manželek. ES 1802. Tento kánon se obrací proti polygamii (mnohoženství), která je obvyklou formou simultánní polygamie. Polyandrie (mnohomužství) je zakázána již přirozeným právem, protože zabraňuje prvotnímu účelu manželství nebo jej aspoň velmi ohrožuje. Srv. ES 1797 n., 3706 n., Summa contra gent. III. 124.

Bůh stanovil v ráji monogamní manželství (Gn 1,28; 2,24). Lidstvo však již brzy od původního ideálu odpadlo (Gn 4,19). Také ve Starém zákoně panovala nadále polygamie (patriarchové, Saul, David). Byla uznána i zákonem (Dt 21,15 n.), v čemž teologie vidí jakousi božskou dispens. Kristus obnovil manželství v jeho původní čistotě. S odvoláním na Gn 2,24 prohlašuje: "Nejsou tedy již dva, nýbrž jedno tělo.

Proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!" (Mt 19,6). Uzavření nového manželství po propuštění ženy prohlašuje za cizoložství (Mt 19,9). Podle učení sv. Pavla má manželství přísně monogamický charakter. Srv. Řím 7,3; 1 Kor 7,2.10 n; Ef 5,32 n.

Křesťanští apologeté vyzdvihují při líčení mravně čistého života křesťanů výslovně zachovávání monogamie. Theophilus z Ant. poznamenává: U nich (tj. křesťanů) je moudré sebeovládání, cvičí se v sebezáporu, zachovává se monogamie, uchovává se čistota" (Ad Autol. III 15). Srv. Minutius Felix, Oct. 31,5.

Spekulativně lze odůvodnit monogamní manželství tím, že jedině ono umožňuje splnit všechny účely manželství a jen ono je také obrazem spojení Krista s církví. Suppl. 65,1; Summa c. Gent. IV 78.

b) Nerozlučitelnost

ba) Vnitřní nerozlučitelnost

Koncil trid. prohlásil, že manželský svazek nemůže být rozloučen kvůli bludařství, potížím při manželském soužití nebo kvůli zlovolnému odloučení jednoho z manželů (ES 1805) a že církev se nemýlí, když učila a učí, že podle evangelií a apoštolů nemůže být manželský svazek rozloučen ani kvůli cizoložství jednoho z manželů (ES 1807). Oba kánony se bezprostředně obracejí proti reformátorům a druhý kánon napadá také řeckou pravoslavnou církev, která v případě cizoložství na základě Mt 5,32 a Mt 19,9 a nauky řeckých Otců, dovoluje rozloučení manželství. Učitelská rozhodnutí trid. koncilu mají na zřeteli pouze křesťanské svátostné manželství (taktéž i II. Vat.: Gaudium et spes 49). Iure divino je však každé manželství (i manželství nepokřtěného - matrimonium legitimum), vnitřně, tj. vůlí jedné nebo obou smluvních stran nerozlučitelné. Srv. ES 3710 n.

Ježíš odpověděl na otázku farizejů, zda je muži dovoleno z jakéhokoliv důvodu propustit ženu, poukazem na Gn 2,24: "Proto, co Bůh spojil, člověk nerozlučuj!" (Mt 19,6). Na námitku, že Mojžíš "přikázal" dát propustný list a tím propustit ženu (Dt 24,1), odpovídá Ježíš: "Pro tvrdost vašeho srdce dovolil vám Mojžíš propouštět vaše manželky, ale z počátku tak nebylo" (Mt 19,8). Ježíš obnovil původní Bohem stanovený řád, proto prohlásil: "Kdokoliv propustí svou manželku - vyjma cizoložství - a vezme si jinou, cizoloží; a kdo si vezme propuštěnou, cizoloží" (Mt 19,9).

V tzv. "klauzuli o cizoložství" (mé epi porneía), která se vyskytuje v poněkud pozměněné formě v Mt 5,32 (parektos logú porneías), avšak v paralelních místech Mk 10,11 a Lk 16,18 chybí, nelze ze souvislosti zjistit výjimku ze zákona nerozlučitelnosti, neboť Ježíšův úmysl směřuje k tomu, aby obnovil původní řád, který neznal rozlučitelnost manželství, a proti laxnímu zákonu Mojžíšovu postavil uvedenou antitezí (srv. Mt 5,31 n.) svůj nový příkaz. Nechceme-li porušit antitezi a vytvořit tak rozpor mezi Matoušem na jedné straně a mezi Markem a Lukášem (rovněž 1 Kor 7,10 n.) na straně druhé, pak je nutno chápat klauzuli buď v obvyklém smyslu, podle něhož dovoluje sice výjimečně propuštění ženy, nikoliv však následující opětný sňatek, tedy pouze rozvod "od stolu a lože", nebo v zahrnujícím smyslu, podle něhož nelze propustit ženu ani z důvodu uvedeného v Dt 24,1 erwath dabar = něco nestydatého. U druhého výkladu nutno tedy překládat takto: "Kdo propustí svou ženu - ani v případě cizoložství (nemá ji propouštěti) - a ožení se s jinou, dopouští se cizoložství." Proti prvnímu, od dob sv. Jeronýma tradičnímu výkladu mluví potíž, že Židům byla neznáma pouze vnější rozluka při dalším trvání manželského svazku. Proti druhému výkladu (K. Staab) se uvádějí filologické

námitky. Jiný možný výklad (J. Bonsirven) chápe slovo "cizoložství" ve speciálním významu illegitimního (incestuosního) svazku (srv. 1 Kor 5,1), který jedině by ospravedlňoval a vyžadoval propuštění ženy.

Sv. Pavel hlásá manželům jakožto příkaz Páně, že se žena nesmí odloučit a že muž nesmí propustit ženu. Odloučí-li se jedna strana od druhé, nesmí uzavřít znovu manželství (1 Kor 7,10 n.). Žena, která se za života svého manžela spojí s jiným mužem, je cizoložnice (Řím 7,2; 1 Kor 7,39).

Otcové prvních století zastávají téměř výlučně názor, že v případě cizoložství je dovoleno propuštění vinné strany, avšak další sňatek je zapovězen. Srv. Pastor Hermae, Mand. IV 1,6; Justin, Apol. I 15; Klement Alex., Strom. II 23,145,3; Origenes, In Math. XIV 24. Jednotliví Otcové jako Basilius (Ep. 188, can. 9), Epiphanius (Haer. 59,4), Ambrosiaster (ad 1 Kor 7,11) dovolují muži vzhledem k Mt 5,32 a 19,9 jakož i pod vlivem státního zákonodárství v případě cizoložství ženy zrušení manželství a uzavření nového sňatku. Rozhodným obhájcem nerozlučitelnosti manželství i v případě cizoložství je sv. Augustin.

Vnitřní důvody, které vyžadují nerozlučitelnost manželství, jsou: zajištění tělesné a mravní výchovy potomstva, ochrana manželské věrnosti, napodobení nerozlučitelného spojení Krista s církví, ohled na blaho rodiny a společnosti.

bb) Vnější rozlučitelnost v určitých případech

Zatímco dokonané křesťanské manželství (matrimonium ratum et consummatum), které je dokonalým obrazem nerozlučitelného spojení Krista s církví, je i navenek nerozlučitelné, což znamená, že tento svazek nemůže být rozloučen žádnou lidskou autoritou (Gaud. et spes 48), rozlučuje se nedokonané manželství křesťanské (matrimonium ratum non consummatum) podle nauky i praxe církve trvající celá staletí slavnými řeholními sliby jednoho z manželů s dispensí Apoštolského stolce, udělenou z vážného důvodu. ES 1806.

Papež Alexandr III. (1159-1181) s odvoláním na příklad některých svatých dovolil, aby před dokonáním manželství jeden manžel i proti vůli druhého vstoupil do řeholního stavu a druhý aby znovu uzavřel sňatek, protože se ještě nestali "jedním tělem" (ES 754); právě tak Innocenc III. (ES 786) a pozdější zákonodárství. Scholastická teologie chápe vstup do kláštera jako duchovní smrt, kterou se odumírá světu.

Na základě Pavlovské výsady (1 Kor 7,12 n.) může být manželství uzavřené mezi nepokřtěnými (byť i dokonané) rozloučeno, dá-li se jedna strana pokřtít, avšak druhá se zdráhá dále pokojně v manželství žít. V církevní tradici zastává nejprve Ambrosiaster názor o rozlučitelnosti manželského svazku na základě tzv. "privilegia víry": Contumelia enim Creatoris solvit ius matrimonii circa eum, qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus (1 Kor 7,15). Proti tomu sv. Augustin chápe privilegium Paulinum jen jako rozchod manželských partnerů bez možnosti dalšího sňatku. Církevní věda (Gratián, Petrus Lombardus) a zákonodárství (Klement III., Innocenc III.) se přiklánějí však k pseudo-ambrosiánskému názoru. (Srv. ES 768 n.)

§ 3. Vnější znamení svátosti

1. Totožnost svátosti manželství s manželskou smlouvou

Každá platná manželská smlouva mezi křesťany je sama sebou svátostí. (Sententia certa.)

Protože Kristus povýšil dosavadní přirozené manželství, které podstatně pozůstávalo v manželské smlouvě, k účinnému znamení milosti, splývá svátost manželství věcně s manželskou smlouvou. V důsledku toho je každá platná manželská smlouva mezi křesťany pozitivního božského ustanovení současně svátostí. Podle Decretum pro Armenis je vzájemné dobrovolné prohlášení snoubenců (nikoliv kněžské požehnání) účinnou příčinou svátosti manželství (ES 1327). Podobně i trid. koncil (ES 1813; srov. ES 643,766).

Papežové Pius IX., Lev XIII. a Pius XI. výslovně prohlásili, že u křesťanského manželství nemůže být oddělována svátost manželství od manželské smlouvy a že tedy každé pravé manželství mezi křesťany je samo o sobě a tím samým svátostí: omne inter Christianos iustum coniugium in se et per se esse sacramentum (Lev XIII.; ES 3146). Srv. ES 2991 n., 2966, 2973, 3713.

2. Manželská smlouva je svátostné znamení

Z věcné totožnosti svátosti manželství s manželskou smlouvou vyplývá, že vnější znamení svátosti manželství spočívá výhradně v manželské smlouvě, tj. v oboustranném vyjádření vůle snoubenců slovy nebo znamením. Pokud tato slova (nebo znamení) označují odevzdání (traditio) práva na manželské spolužití (ius incorpus) jsou materií, (acceptatio) tohoto práva je možno považovat za formu svátosti.

Kněžské požehnání nepatří k podstatě svátosti; je to svátostina, která přistupuje k svátostné manželské smlouvě.

3. Nesprávné názory

Neslučitelné s uvedenými církevními prohlášeními jsou všechny pokusy oddělit manželskou smlouvu od svátosti manželství:

a) Melchior Cano O. P. (+ 1560) viděl materii svátosti manželství v manželské smlouvě a formu v požehnání kněze. Podobně Estius, Sylvius, Toletus, Tournely a jiní.

b) Gabriel Vaquez S. J. (+ 1604) viděl sice celé vnější znamení svátosti manželství v manželské smlouvě, svátostnost této smlouvy je však podle něho závislá od úmyslu snoubenců přijmout manželství jako svátost. Právě tak Billuart, Gonet aj.

c) Četní galikánští a josefinští teologové (Anton de Dominis, +1624, Jean Launoy, + 1678) ztotožnili v zájmu občanského manželského práva svátost manželství s požehnáním kněze a považovali manželskou smlouvu za pouhý předpoklad svátosti manželství.

V řecké pravoslavné teologii převládá od 19. stol. názor, který od sebe odděluje manželskou smlouvu a svátost manželství. Většina teologů považuje oboustranný souhlas snoubenců za materii, a modlitbu a požehnání kněze za formu svátosti, a tudíž kněze za udělovatele svátosti. Někteří novější ruští teologové vidí celé svátostné znamení v náboženském obřadu konaném knězem.

§ 4. Účinky svátosti manželství

1. Manželský svazek

Ze svátostné manželské smlouvy vzniká manželský svazek, který zavazuje oba manžely doživotně k nedílnému životnímu společenství. (De fide, ES 1797.)

Sv. Augustin srovnává manželský svazek (quiddam coniugale), "který nemůže odstranit ani odloučení manželů, ani svazek s někým druhým" s neztratitelným křestním charakterem (De nupt. et concup. I 10,11). Manželství však není jako křest neopakovatelné absolutně, nýbrž pouze relativně, tj. po dobu života druhého manžela. Po smrti jednoho z manželů je druhému dovoleno uzavřít druhé, případně další manželství, jak církev vždy zastávala v souhlase s učením apoštola Pavla (Řím 7,2 n.; 1 Kor 7,8 n.; 39 n.; 1 Tim 5,14 n.) proti bludným názorům montanistů a novatiánů a proti rigoristickým proudům v řecké církvi (Athenagoras, Suppl. 33: Druhé manželství je "slušné cizoložství"; Basilius, Ep. 188, can. 4). Koncil florentský prohlásil v Decretum pro Iacobitis, že nejen druhé, nýbrž i třetí, čtvrté a další manželství jsou dovolena (Cavallera 1355). Srv. ES 794, 837, 860.

2. Manželská milost

Svátost manželství dává těm, kdo uzavírají manželský sňatek, posvěcující milost. (De fide.)

Koncil trid. prohlásil: "Si quis dixerit, matrimonium ... neque gratiam conferre, a.s. ES 1801, srv. ES 1799. Jakožto svátost živých působí svátost manželství per se rozmnožení posvěcující milosti. Milost udělená svátostí manželství je zvláštním způsobem zaměřena na účel této svátosti: Posvěcuje manžele a dává jim nadpřirozenou sílu k plnění jejich stavovských povinností. S posvěcující milostí se tím propůjčuje i nárok na aktuální milost, kterou budou "tak často dostávat, kolik jí budou potřebovat k plnění stavovských povinností" (Pius XI.). ES 2713.

V rané scholastice a na počátku vrcholné scholastiky zastávali četní teologové (např. Abelardův žák Hermann, Petr Lombard., Petrus Cantor) a kanonisté (např. Glossa ordinaria ke Gratiánovu dekretu, Bernard z Pavie, Jindřich ze Segusie) následkem nedostatečných znalostí svátostné povahy manželství nesprávný názor, že svátost manželství je sice prostředkem spásy proti zlu, avšak nedává žádnou milost. Sv. Tomáš důsledně aplikuje na manželství pojem svátosti a učí, že manželství právě tak jako ostatní svátosti Nového zákona je nejen pouhým symbolem, nýbrž také příčinou milosti. Srv. Summa c. Gent. IV 78; Suppl. 42,3. II. Vat. Gaud. et spes 49.

§ 5. Udělovatel a příjemce svátosti manželství

1. **Ti, kdo uzavírají manželskou smlouvu, udělují si vzájemně svátost manželství.** (Sententia certa.)

Protože podstata svátosti manželství spočívá výhradně v manželské smlouvě, jsou oba kontrahenti jak udělovateli, tak také příjemci svátosti. Jeden ji uděluje druhému tím, že přijímá jeho souhlas.

Kněz (jáhen), který jako zástupce církve potvrzuje manželský souhlas a žehná manželství, je pouze svědkem uzavření sňatku a vykonavatelem obřadů k němu náležejících. Církevní právo stanoví ve výjimečných případech uzavření platného manželství bez kněžské asistence.

2. K platnému udělení a přijetí svátosti manželství se vyžaduje:

a) aby oba kontrahenti byli pokřtěni;
b) aspoň virtuální úmysl činit to, co činí církev;
c) nejsou zde rušící manželské překážky (impedimenta dirimenta);
d) zachování formy, která je církví předepsána (před farářem a dvěma svědky), pokud církevní právo nestanoví výjimku.

Sporné jsou otázky, zda manželství pokřtěného s nepokřtěným je pro pokřtěného svátostným manželstvím a zda původně přirozené manželství dvou nepokřtěných při přijetí křtu se povyšuje na svátostné manželství. První otázku nutno zodpovědět kladně, protože pokřtěný partner je schopen přijmout svátost a nepokřtěný je schopen svátost udělit. Zdá se, že proti druhé otázce mluví skutečnost, že svátost manželství je totožná s uzavřením manželské smlouvy. Na druhé straně se však zdá být příliš tvrdý předpoklad, že manželé, kteří se stali křesťany, by pak museli celý život postrádat milosti této svátosti.

3. Dovolené a hodné udělení a přijetí

K dovolenému udělení a přijetí se vyžaduje, aby zde nebyly žádné manželské překážky zabraňující (impedimenta prohibentia).

K hodnému přijetí se vyžaduje stav milosti. Nehodně přijatá svátost podle pravděpodobného názoru četných teologů znovuožívá.

§ 6. Pravomoc církve nad manželstvím

Církev má vlastní a výhradní právo v manželských záležitostech pokřtěných, pokud jde o svátosti, stanovit zákony a právní předpisy. (Sententia certa.)

Koncil trid. definoval proti reformátorům, že církev má právo rozšiřovat překážky pokrevenství a švagrovství uvedené v Lev. 18,6 n. a stanovit jiné další rušící překážky manželství, dispensovat od překážek, pokud nejsou přirozeného práva nebo pozitivního práva božského; ES 1803 n., 1809. Církev má právo vlastního soudnictví v manželských záležitostech (ES 1812). Papež Pius VI. zavrhl jako věroučně chybné tvrzení synody Pistojské (1786), že církev nemůže mocí vlastního práva (iure proprio), nýbrž pouze mocí práva, uděleného státem, stanovit rušící překážky manželství a od nich dispensovat. ES 2659. Srv. Syllabus Pia IX., Prop. 68-70 (ES 2968-2978). Ke 12. kánonu trident. koncilu (ES 1812) dal Pius VI. autentické prohlášení, že všechny manželské záležitosti pokřtěných podléhají výhradně církevnímu soudnictví, protože křesťanské manželství je jednou ze sedmi svátostí Nového zákona a jeho správa náleží výhradně církvi. ES 2598; Srv. 2974.

Počátky vlastního církevního zákonodárství v manželských záležitostech se objevují u apoštola Pavla (1 Kor 7). Od 4. stol. stanovily církevní synody rozlučující manželské překážky, např. synoda Elvírská (kol. 306; can. 15: rozdílnost náboženského vyznání), novocesarejská (mezi 314-325; can. 2: švagrovství) a synoda trulská (692; can. 53: duchovní příbuzenství). Křesťanští císařové si činili nárok na právo zákonodárné, brali však aspoň poněkud ohled na církevní pojetí. V raném středověku se zvolna prosazovala výhradní kompetence církve v manželském zákonodárství a soudnictví v boji proti nekřesťanskému pojetí. Ukončení tohoto vývoje znamenal Gratiánův dekret (kol. 1140).

O B S A H

Třetí část: Eucharistie jako oběť ... 3
První kapitola: Skutečnost mešní oběti ... 3
§ 19. Obětní charakter eucharistie podle učení církve ... 3
1. Učení církve ... 3
2. Rozdíl mezi svátostí a obětí ... 3
§ 20. Obětní charakter eucharistie podle svědectví Písma sv. ... 3
1. Svědectví Starého zákona ... 3
2. Svědectví Nového zákona ... 4
§ 21. Obětní charakter eucharistie podle svědectví tradice ... 5
1. Přednicejská doba ... 5
2. Ponicejská doba ... 6
Druhá kapitola: Podstata mešní oběti ... 7
§ 22. Vztah mešní oběti k oběti kříže ... 7
1. Relativní charakter mešní oběti ... 7
2. Podstatná totožnost mešní oběti a oběti na kříži ... 7
§ 23. Fyzická podstata mešní oběti ... 8
§ 24. Metafyzická podstata mešní oběti ... 9
1. Pravděpodobné řešení ... 9
2. Teorie mešní oběti ... 9
3. Shrnutí ... 10
Třetí kapitola: Účinky a účinnost mešní oběti ... 10
§ 25. Účinky mešní oběti ... 10
1. Oběť chvály a díků ... 11
2. Smírná a prosebná oběť ... 11
§ 26. Účinnost mešní oběti ... 11
1. Účinnost mešní oběti všeobecně ... 11
2. Účinnost smírné a prosebné oběti ... 12
§ 27. Hodnota mešní oběti ... 12
§ 28. Užitky mešní oběti ... 13
IV. Svátost pokání ... 14
Pojem pokání ... 14
1. Svátost pokání ... 14
2. Ctnost pokání ... 14
A) Existence církevní moci odpouštět hříchy ... 14
Svědectví Písma sv. ... 15
1. Příslib "moci klíčů" a moci "svazovat a rozvazovat" ... 15
2. Udělení moci odpouštět hříchy ... 16
Svědectví tradice ... 16
1. Svědectví prvních dvou století ... 16
2. Svědectví 3. a 4. století ... 17
B) Vlastnosti církevní moci odpouštět hříchy ... 18
1. Moc skutečně rozhřešovací ... 18
2. Moc všeobecná ... 19
3. Moc soudcovská ... 20
C) Církevní moc odpouštění hříchů jako svátost ... 20
Fyzická podstata této svátosti ... 21

Vnější znamení svátosti pokání ... 22
I. Lítost ... 22
Lítost všeobecně ... 22
1. Pojem a nutnost ... 22
2. Vlastnosti ... 22
3. Rozdělení ... 22
Dokonalá lítost ... 23
1. Podstata dokonalé lítosti ... 23
2. Mimosvátostné ospravedlnění dokonalou lítostí ... 23
Nedokonalá lítost ... 24
1. Podstata nedokonalé lítosti ... 24
2. Mravní a nadpřirozený charakter nedokonalé lítosti ... 24
3. Nedokonalá lítost a svátost pokání ... 25
4. Kontritionismus a attritionismus ... 25
II. Vyznání hříchů ... 26
Božské ustanovení a nutnost zpovědi ke spáse ... 26
1. Pojem a dogma ... 26
2. Svědectví Písma svatého ... 26
3. Preskripční důkaz ... 26
4. Svědectví tradice ... 27
Předmět zpovědi ... 27
1. Těžké hříchy ... 27
2. Lehké hříchy ... 27
3. Hříchy již odpuštěné ... 28
III. Dostiučinění ... 28
Pojem a podstata svátostného dostiučinění ... 28
1. Pojem ... 28
2. Dogmatický podklad nauky o dostiučinění ... 28
3. Bližší určení svátostného dostiučinění ... 29
4. Dodatek: Mimosvátostné dostiučinění ... 29
IV. Rozhřešení ... 30
Kněžské rozhřešení jako forma svátosti pokání ... 30
1. Podstata svátostné formy ... 30
2. Smysl absoluce ... 30
3. Slovní forma absoluce ... 30
Účinky svátosti pokání ... 31
1. Smíření s Bohem ... 31
2. Duševní klid ... 31
3. Opětné ožití zásluh ... 31
4. Dodatek: Ožívají znovu i hříchy? ... 31
Nutnost svátosti pokání ... 32
Udělovatel a příjemce svátosti pokání ... 32
Dodatek: Nauka o odpustcích ... 34
1. Pojem odpustků ... 34
2. Odpustková moc církve ... 34
3. Zdroj odpustků ... 35
4. Nositel odpustkové moci ... 35
5. Rozdělení odpustků ... 36
6. Podmínky pro udělování a získání odpustků ... 36
V. Svátost pomazání nemocných ... 37
§ 1. Pojem a svátostnost pomazání nemocných ... 37
1. Pojem ... 37

2. Svátostnost ... 37
Svědectví Písma sv. ... 38
Svědectví tradice ... 38
§ 2. Vnější znamení pomazání nemocných ... 39
1. Materie ... 39
2. Forma ... 39
§ 3. Účinky pomazání nemocných ... 40
1. Udělení milosti ... 40
2. Odpuštění hříchů ... 40
3. Uzdravení těla ... 40
§ 4. Nutnost pomazání nemocných ... 41
§ 5. Udělovatel pomazání nemocných ... 41
§ 6. Příjemce pomazání nemocných ... 41
VI. Svátost svěcení kněžstva ... 42
§ 1. Pojem a svátostnost svěcení kněžstva ... 42
1. Pojem ... 42
2. Svátostnost svěcení kněžstva ... 42
§ 2. Jednotlivé stupně svěcení ... 43
1. Jáhenské svěcení ... 44
2. Kněžské svěcení ... 44
3. Biskupské svěcení ... 44
§ 3. Vnější znamení svátosti svěcení kněžstva ... 45
1. Materia ... 45
2. Forma ... 46
§ 4. Účinky svátosti svěcení kněžstva ... 47
1. Milost svěcení ... 47
2. Charakter svěcení ... 47
3. Moc svěcení ... 47
§ 5. Udělovatel ... 48
1. Řádný udělovatel ... 48
2. Mimořádný udělovatel ... 49
§ 6. Příjemce svátosti svěcení kněžstva ... 50
VII. Svátost manželství ... 50
§ 1. Pojem, původ a svátostnost manželství ... 50
1. Pojem svátosti manželství ... 50
2. Božský původ manželství ... 50
3. Svátostnost manželství ... 51
§ 2. Účel a vlastnosti manželství ... 52
1. Účel ... 52
2. Vlastnosti ... 52
§ 3. Vnější znamení svátosti ... 55
1. Totožnost svátosti manželství s manželskou smlouvou ... 55
2. Manželská smlouva je svátostné znamení ... 55
3. Nesprávné názory ... 55
§ 4. Účinky svátosti manželství ... 56
1. Manželský svazek ... 56
2. Manželská milost ... 56
§ 5. Udělovatel a příjemce svátosti manželství ... 56
§ 6. Pravomoc církve nad manželstvím ... 57

DOGMATIKA VI./II. díl

DE SACRAMENTIS (O svátostech)

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
jako svou 169. publikaci.

Druhé opravené vydání.

Olomouc 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VI. díl

DE SACRAMENTIS

O svátostech

II.

OLOMOUC 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VII. díl

ESCHATOLOGIE

1994

Matice cyrilometodějská s.r.o. Olomouc

NAUKA O POSLEDNÍCH VĚCECH ČILI DOKONČENÍ - ESCHATOLOGIE

První kapitola
ESCHATOLOGIE JEDNOTLIVCŮ

§ 1. Smrt

1. Původ smrti

Smrt je v přítomném řádu spásy trestem za dědičný hřích. (De fide.)

Koncil tridentský učí v dekretu o dědičném hříchu, že Adam přestoupením božského příkazu si přivodil smrt, kterou mu předem Bůh hrozil, a že přenesl smrt na celé lidské pokolení. D 788 n. Srv. D 101, 175.

Ačkoliv člověk vzhledem k svému složení z rozličných částí přírody je smrtelný, podle svědectví zjevení byl v ráji vybaven nadpřirozeným darem nesmrtelnosti. Za trest za přestupek božského zkušebního příkazu byla mu uložena smrt, kterou mu Bůh předtím hrozil: "... neboť dne, kterého bys z něho (stromu) jedl, bys musil umřít" (Gn 2,17). 3,19: "V potu své tváře budeš jíst svůj chléb, dokud se nevrátíš do země, neboť jsi prach a do prachu se zase vrátíš."

Sv. Pavel s určitostí učí, že smrt je následkem Adamova hříchu. Řím 5,12: "Proto, jako skrze jednoho člověka přišel hřích na tento svět a skrze hřích smrt, a tak na všechny lidi přišla smrt, poněvadž všichni zhřešili ..." Srv. Řím 5,15; 8,10; 1 Kor 15,21 n.

Sv. Augustin hájil jasnou nauku zjevení proti pelagiánům, kteří popírali dary původního stavu (lidstva) a proto odvozovali smrt výlučně z přirozené podstaty člověka.

Pro spravedlivého ztrácí smrt trestný charakter a stává se pouhým následkem hříchu (poenalitas). Pro Krista a Marii nebyla smrt vzhledem k jejich osvobození od dědičného hříchu ani trestem za hřích ani následkem hříchu. S ohledem na zvláštnost lidské přirozenosti byla však smrt pro ně přirozená. Srv. Summa theologica 2 II 164,1; III 14,2.

2. Všeobecnost smrti

Všichni lidé stižení dědičným hříchem jsou podrobeni zákonu smrti. (De fide.) D 789.

Sv. Pavel odůvodňuje z všeobecnosti dědičného hříchu všeobecnost smrtelného údělu (Řím 5,12). Srv. Žid 9,27: " ... je určeno lidem jednou zemřít ... "

Na základě zvláštní výsady mohou však být jednotlivci uchráněni před smrtí. Písmo sv. píše o Henochovi, že byl vzat (do nebe) před smrtí (Žid 11,5; srv. Gn 5,24; Sir 44,16) a o Eliášovi, že vystoupil v ohnivém vichru na nebesa (2 Král 2,11; 1 Mak

2,58). Četní Otcové a teologové od dob Tertulliánových (De anima 50) předpokládají s ohledem na Zj 11,3 n., že před koncem světa znovu přijdou, vydají svědectví Kristu a zemřou. Tento výklad je však nejistý. Novější exegese rozumí pod "dvěma svědky" Mojžíše a Eliáše nebo muže, kteří jsou jim rovni.

Sv. Pavel učí, že při druhém příchodu Kristově žijící spravedliví "neusnou" (nezemřou), nýbrž ihned budou přeměněni. 1 Kor 15,51: "Všichni nezemřeme, ale všichni budeme přeměněni." (Způsob čtení Vulgáty je sekundární.) Srv. 1 Sol 4,15 n. Exegeticky neudržitelný je výklad sv. Tomáše (Summa theologica 1 II 81,3 ad 1), že apoštol nechtěl vůbec popírat smrt, nýbrž delší smrtelný spánek.

3. Význam smrti

Smrtí přestává doba zásluhy a nezásluhy a možnost obrácení. (Sententia certa.)

V rozporu s učením církve je Origenova nauka o apokatastasi, podle níž zavržení andělé a lidé se obrátí a konečně dospějí k Bohu, rovněž tak i nauky o stěhování duší (metempsychosa, reinkarnace), rozšířené ve starověku (Pythagoras, Plato, gnostikové, manichejci) i v přítomné době (teosofové), podle nichž duše po opuštění dosavadního těla vejde do jiného těla, až je očištěna a dospěje blaženosti.

Synoda cařihradská r. 543 zavrhla nauku o apokatastasi (D 211). Na 1. koncilu vatikánském byla navržena definice učení o nemožnosti ospravedlnění po smrti (Coll. Lac. VII 567).

Je zásadním učením Písma svatého, že odplata na onom světě se řídí podle zásluh nebo nezásluh pozemského života. Podle Mt 25,34 n. bude rozsudek soudce světa závislý na konání nebo opomenutí dobrých skutků na zemi. Bohatý rozmařilec a chudý Lazar jsou na onom světě odděleni nepřeklenutelnou propastí (Lk 16,26). Doba pozemského života je "den", doba práce, doba po smrti je "noc", kdy nikdo nemůže pracovat (Jan 9,4). Sv. Pavel učí: "Každý dostane odplatu za to, co zaživa dobrého nebo zlého vykonal" (2 Kor 5,10). Napomíná tedy ke konání dobra "dokud máme čas" (Gal 6,10). Srv. Zj 2,10.

Otcové, až na několik Origenových přívrženců (Řehoř Nyský, Didymus) učí, že doba pokání a obrácení je omezena na pozemský život. Cyprián hlásá: "Zemře-li kdo, není již možnost pokání a dostiučinění je bez účinku. Zde na zemi se život buď získává, nebo ztrácí" (Ad Demetrianum 25). Srv. Ps. Klemens, 2 Kor 8,2 n.; Aphraates, Demonstr. 20,12; Hieronymus, In Ep. ad Gal, III 6,10; Fulgentius, De fide ad Petrum 3,36.

Omezení možnosti zásluhy na dobu pozemského života spočívá na svobodném Božím ustanovení. Je však přiměřené, že čas rozhoduje o věčném osudu člověka, neboť tělo a duše jsou navzájem spojeny, proto také věčná odplata se bude na ně vztahovat.

Pro člověka z toho plyne požadavek, aby dobu pozemského života využil k získání věčného života.

§ 2. Zvláštní soud

Bezprostředně po úmrtí se koná zvláštní soud, při němž se božským rozsudkem rozhoduje o osudu zemřelých. (Sententia fidei proxima.)

V rozporu s katolickým učením je od mnoha starších Otců (Papiáš, Justin, Ireneus, Tertullián aj.) zastávaný chiliasmus (millenarismus), který s odvoláním na Zj 20,1 n. a na starozákonní proroctví o budoucí Mesiášově říši hlásá tisíciletou vládu Krista a spravedlivých na zemi před všeobecným zmrtvýchvstáním, dále od mnoha starých a nových sekt zastávaný názor, že duše po svém oddělení od těl až do svého spojení s těly se nacházejí v bezvědomém nebo polovědomém stavu, tzv. duševním spánku (hypnopsychité) nebo formálně umírají (duševní smrt) a spolu s těly jsou pak vzkříšeny (thnetopsychité). Srv. D 1913 (Rosmini).

Učení o zvláštním soudu není definováno, je však předpokladem dogmatu, že odloučené duše ihned po smrti vejdou do nebe nebo do pekla. Unijní koncily v Lyonu a ve Florencii prohlásily, že duše spravedlivých, prosté hříchu, jsou okamžitě přijaty do nebe a duše těch, kteří umírají v těžkém nebo pouze dědičném hříchu, sestoupí do pekla. D 464, 693. Papež Benedikt XII. rozhodl dogmatickou konstitucí "Benedictus Deus" (1336), že zcela čisté duše spravedlivých okamžitě po smrti, případně po očištění, vejdou do nebe již před vzkříšením těla a všeobecným soudem, že jsou účastny bezprostředního patření na Boha a že jsou vpravdě blažené, zatímco duše těžkých hříšníků okamžitě vejdou do pekla a jsou podrobeny pekelným mukám. D 530 n. Rozhodnutí míří proti nauce, zastoupené papežem Janem XXII., jakožto soukromé mínění, že zcela čisté duše jsou sice ihned přijaty do nebe, ale před vzkříšením nejsou ještě účastny patření na Boha, nýbrž patření na oslavené člověčenství Kristovo. Srv. D 457, 493a, 570a, 696. Římský katechismus (I 8,3) učí výslovně o zvláštním soudu.

Písmo sv. dosvědčuje nepřímo zvláštní soud tím, že odloučené duše hned po smrti přijaly odměnu nebo trest. Srv. Sir 1,13; 11,28 n. Chudý Lazar byl hned po smrti přijat do lůna Abrahamova (limbus Patrum) a bohatý marnotratník byl okamžitě předán peklu k potrestání (Lk 16,22 n.) Umírající Vykupitel pravil ke kajícímu lotru: "Ještě dnes budeš se mnou v ráji" (Lk 23,43), Jidáš odešel "kam patřil" (Sk 1,25). Pro sv. Pavla je smrt branou k blaženosti ve společenství s Kristem. Fil 1,23: "... toužím odejít odtud a být s Kristem." "U Pána" je jeho pravá vlast (2 Kor 5,8). Smrtí přestává stav víry a začíná stav nazírání (patření na Boha - 2 Kor 5,7; 1 Kor 13,12).

Názory Otců o osudu zesnulých byly zpočátku ještě nejasné. Existence zvláštního soudu je však obsažena ve všeobecném přesvědčení, že dobří obdrží po smrti odměnu a zlí trest. Ohledně charakteru stavu odměny a trestu panuje nejistota. Četní starší Otcové (Justin, Ireneus, Tertullian, Hilarius, Ambrož) předpokládají stav očekávání mezi smrtí a zmrtvýchvstáním, přičemž sice spravedliví přijmou odměnu a hříšníci trest, ale ještě ne konečnou blaženost nebeskou, případně věčné zavržení v pekle. Tertullian činí výjimku u mučedníků, jimž přiznává okamžité přijetí do "ráje" tj. do nebeské blaženosti (De anima 55, De carnis resurr. 43), Cyprian nechává všechny spravedlivé vejít do nebeského království a dospět ke Kristu (De mortalitate 26). Augustin pochybuje, zda duše spravedlivých před vzkříšením požívají právě tak jako andělé úplné blaženosti, která spočívá v patření na Boha (Retr. I 14,2).

Víru ve zvláštní soud dosvědčují Jan Zlatoústý (In Math. hom. 14,4), Jeroným (In Joel 2,11), Augustin (De anima et eius origine II 4,8), Caesarius z Arles (Sermo 5,5).

Řecká pravoslavná církev ustrnula ve svém učení o osudu zesnulých na nevyjasněném stanovisku starších Otců. Předpokládá zvláštní stav mezi smrtí a zmrtvýchvstáním, kterýžto stav však je nestejný u spravedlivých a hříšníků a předchází mu zvláštní soud. Srv. Confessio orthodoxa Petra Mogily (P. I, q. 61).

§ 3. Nebe

1. Podstatná blaženost nebe

Duše spravedlivých, které v okamžiku smrti jsou prosty všech hříchů a trestů za hříchy, vcházejí do nebe. (De fide.)

Nebe je místem a stavem dokonale nadpřirozené blaženosti, která má svůj základ v bezprostředním patření na Boha a s tím spojené lásce k Bohu.

Staré orientální symbolum a symbolum apostolicum v novějším vydání (5. stol.) obsahuje vyznání: "Věřím v život věčný" (D 6 a 9). Papež Benedikt XII. vyhlásil v dogmatické konstituci "Benedictus Deus" (1336), že zcela čisté duše vejdou do nebe, hledí bezprostředně tváří v tvář na božskou přirozenost tím, že se jim božská přirozenost podává bezprostředně, nezahaleně, jasně a otevřeně a že na základě tohoto nazírání a tohoto požitku jsou vpravdě šťastné a mají věčný život a věčnou slávu. D 530. Srv. D 40, 86, 693, 686.

Eschatologie starších knih Starého zákona je ještě neúplná. Podle ní sestupují odloučené duše do podsvětí (šeol), kde vedou ponurý, neradostný život. Osud zbožných je však lepší než osud bezbožníků. Z toho se vyvinulo pojetí odplaty Boží na onom světě, které v pozdějších knihách jasně vystupuje do popředí. Žalmista doufá, že Bůh vysvobodí jeho duši z podsvětí a že bude jeho podílem na věky (Ž 48,16; 72,26). Daniel dosvědčuje tělesné vzkříšení k věčnému životu, případně k potupě a k věčnému zavržení (12,2). Mučedníci doby makabejské čerpají útěchu a sílu z naděje ve věčný život (2 Mak 6,26; 7, 29.36). Kniha moudrosti líčí štěstí a pokoj duší spravedlivých, které spočívají v Boží ruce a věčně u něho (Boha) žijí (3,1-9; 5,16 n.). Ježíš připodobňuje nebeskou blaženost k svatební hostině (Mt 25,10; srv. Mt 22,1 n.; Lk 14,15 n.) a označuje ji jako život nebo věčný život. Srv. Mt 18,8 n.; 19,89; 25,46; Jan 3,15 n.; 4,14; 5,24; 6,35-39; 10,28; 12,25; 17,2. Podmínkou k dosažení věčného života je poznání Boha a Krista: "To pak je život věčný, aby poznali tebe, jediného pravého Boha a Toho, kterého jsi poslal, Ježíše Krista" (Jan 17,3). Těm, kteří jsou čistého srdce, slibuje patření na Boha: "Blahoslavení čistého srdce, neboť oni budou vidět Boha" (Mt 5,8).

Sv. Pavel vyzdvihuje tajemný charakter budoucí blaženosti: "Co oko nevidělo, ani ucho neslyšelo, ani lidskou mysl nenapadlo, to Bůh připravil těm, kdož ho milují" (1 Kor 2,9; srv. 2 Kor 12,4). Spravedliví přijmou v odměnu věčný život (Řím 2,7, 6,22 n.) a slávu nepoměrně větší než utrpení tohoto světa (Řím 8,18). Na místo nedokonalého pozemského poznání Boha nastoupí bezprostřední patření na Boha (1 Kor 13,12; 2 Kor 5,7).

Základní myšlenkou Janovy teologie je, že skrze víru v Ježíše, Mesiáše a Syna Božího lze dospět k věčnému životu. Srv. Jan 3,16.36; 20,31; 1 Jan 5,13. Věčný život pozůstává v bezprostředním patření na Boha. 1 Jan 3,2: "Víme, že budeme mu podobní, až to bude zjevno, neboť budeme ho vidět tak, jak jest." Zjevení líčí štěstí

blažených ve společenství s Bohem a Beránkem (tj. oslaveným Kristem). Jsou prosti všech fyzických bolestí. Srv. Zj 7,9-17; 21, 3-7.

Sv. Augustin vidí podstatu nebeské blaženosti v bezprostředním patření na Boha. Srv. De civitate Dei XXII 29 n. Scholastika zdůrazňuje absolutní nadpřirozenost (patření na Boha) a vyžaduje k tomu zvláštní světlo poznání, srv. lumen gloriae (srv. Ž 35,10; Zj 22,5), tj. habituální nadpřirozené vybavení rozumu, které jej uschopňuje k aktu patření na Boha. Srv. Summa theologica I 12,4 a 5; D 475.

Akty, které způsobují nebeskou blaženost jsou: poznání (visio), láska (amor, caritas) a radost (gaudium, fruitio).

Základním aktem je podle tomistické nauky poznání, podle skotistů láska.

2. Akcidentální nebeská blaženost

K podstatné nebeské blaženosti, která vzniká z bezprostředního patření na Boha, přistupuje akcidentální blaženost, která vychází z přirozeného poznání a milování stvořených věcí. (Sententia communis.)

Akcidentální blaženosti dosáhnou blažení ze společenství s Kristem (podle jeho člověčenství), Matkou Boží, anděly a svatými, ze shledání se s příbuznými, přáteli z doby jejich pozemského života a z poznání Božího díla. Také spojení duše s oslaveným tělem při vzkříšení znamená akcidentální rozmnožení nebeské slávy.

Podle učení scholastiků přijímají tři třídy blažených k podstatné blaženosti (aurea, corona) ještě zvláštní odměnu za vítězství, kterého dosáhli, tzv. aureolu: panny za vítězství nad tělem podle Zj 14,4, mučedníci za vítězství nad světem podle Mt 5,11 n., církevní učitelé za vítězství nad ďáblem, otcem lži podle Dn 12,3 a Mt 5,19. Podle sv. Tomáše pozůstává podstata aureoly v radosti nad dokonaným dílem v boji proti nepřátelům spásy (Suppl. 96,1). Srv. Zj 4,4; 14,4; Ex 25,25.

3. Vlastnosti nebe

a) <u>Věčnost</u>

Nebeská blaženost trvá věčně. (De fide.)

Papež Benedikt XII. prohlásil: "Toto nazírání a tento požitek (božské přirozenosti) trvá bez přerušení nebo zmenšení nazírání a požitku a bude trvat až ke konečnému soudu a po celou věčnost" (D 530).

V rozporu s učením církve je učení Origenovo o mravní proměně blažených. V něm je zahrnuta možnost zmenšení nebo ztráty blaženosti.

Ježíš srovnává odměnu za dobré skutky s poklady v nebesích, které jsou neztratitelné (Mt 6,20; Lk 12,33). Kdo si udělá přátele z nespravedlivého mamonu, bude přijat do "věčných příbytků" (Lk 16,9). Spravedliví vejdou do "věčného života" (Mt 25,46; srv. Mt 19,29; Řím 2,7; Jan 3,15 n.). Sv. Pavel mluví o věčné blaženosti jako o "nepomíjejícím věnci" (1 Kor 9,25), sv. Petr ji nazývá "nevadnoucí korunou slávy" (1 Petr 5,4).

Sv. Augustin odůvodňuje věčné trvání nebe z pojmu dokonalé blaženosti: "Jak může být řeč o pravé blaženosti, chybí-li důvěra v její věčné trvání?" (De civitate Dei XII 13,1; srv. X 30; XI 13).

Vůle blažených je vroucím spojením s Bohem v lásce tak utvrzena v dobrém, že odloučení od Boha hříchem je morálně nemožné.

b) Nerovnost

Stupeň nebeské blaženosti je u jednotlivých blažených rozdílný podle stupně jejich zásluh. (De fide.)

Decretum pro Graecis unijního koncilu florentského (1439) prohlašuje: Duše dokonale spravedlivých "hledí jasně na trojjediného a jednoho Boha, jak je, avšak úměrně rozdílnosti zásluh, jeden dokonaleji než druhý." D 693. Koncil tridentský definoval, že ospravedlněný si dobrými skutky zaslouží rozmnožení nebeské slávy, D 842.

V rozporu s učením církve je pod stoickým vlivem stojící nauka Jovinianova o rovnosti všech ctností a nauka Lutherova o vnějším započítávání Kristovy spravedlnosti. Z obou nauk vyplývá rovnost blaženosti.

Ježíš ujišťuje: "On (Syn člověka) odplatí každému podle jeho skutků" (Mt 16,27). Sv. Pavel učí: "Každý dostane odplatu sobě příslušnou podle své námahy" (1 Kor 3,8). "Kdo skoupě rozsévá, skoupě bude také žnouti; kdo však bohatě rozsévá, bohatě bude žnouti" (2 Kor 9,6). Srv. 1 Kor 15,41 n.

Otcové se rádi odvolávají na Ježíšovo slovo o mnoha příbytcích v domě Otcově (Jan 14,2). Tertullian poznamenává: "K čemu je u Otce mnoho příbytků, ne-li k vůli rozdílnosti zásluh?" (Scorp. 6). Augustin vidí v denáru, který obdrželi všichni dělníci na vinici přes různou délku pracovní doby (Mt 20,1-16) náznak věčného života, který pro všechny bez rozdílu trvá věčně, v mnoha příbytcích v domě Otce (Jan 14,2) spatřuje různé stupně odměny věčného života. Na námitku, že nerovnost vzbuzuje závist, odpovídá: "Nebude žádná závist kvůli nestejné slávě, protože ve všech bude vládnout jednota lásky" (In Ioan. tr. 67,2). Srv. Hieronymus, Adv. Iovin. II 18-34, Summa theologica I 12,6.

§ 4. Peklo

1. Skutečnost pekla

Duše těch, kteří umírají ve stavu osobního těžkého hříchu, jdou do pekla. (De fide.)

Peklo je místem a stavem věčného utrpení, v němž se nacházejí od Boha zavržení.

Skutečnost pekla byla popírána různými sektami, které předpokládají úplné zničení bezbožných po smrti nebo po soudu světa a všemi odpůrci osobní nesmrtelnosti (materialismu).

Symbolum Quicumque vyznává: "Ti však, kteří činili zlé, vejdou do věčného ohně." D 40. Benedikt XII. prohlašuje v dogmatické konstituci "Benedictus Deus": "Podle všeobecného Božího ustanovení sestupují duše těch, kteří umírají v osobním těžkém hříchu ihned po smrti do pekla, kde jsou trápeny pekelnými mukami." D 531. Srv. D 429, 464, 693, 835, 840.

Starý zákon obsahuje teprve v pozdějších knihách jasné zprávy o stavu trestu bezbožných. Podle Dan 12,2 povstanou "k potupě a věčné ošklivosti". Podle Jdt 16,20 n. vykoná Pán Všemohoucí pomstu na nepřátelích Izraele a navštíví je v den soudu. "Sešle oheň a červy na jejich těla, že budou hořet a cítit bolest na věky." Srv. Iz 66,24.

Podle Mdr 4,19 budou bezbožní "věčně k posměchu mrtvým"; "budou v bolestech a jejich památka zanikne". Srv. 3,10; 6,5 n.

Ježíš hrozí hříšníkům pekelným trestem. Nazývá jej gehenna (původně údolí Hinnom; Mt 5,29 n.; 10,28; 23,15.33; Mk 9,43.45.47), pekelný oheň (Mt 5,22; 18,9), peklo, kde červ neumírá a oheň nezhasíná (Mk 9,46 n.), věčný oheň (Mt 25,41), neuhasitelný oheň (Mt 3,12; Mk 9,42), ohnivá pec (Mt 13,42.50; 24,51), věčné trápení (Mt 25,46). Bude tam temnota (Mt 8,12; 22,13; 25,30), pláč a skřípění zubů (Mt 13,42.50; 24,51; Lk 13,28). Sv. Pavel dosvědčuje: "Ti (kteří Boha neznají a evangelium neposlouchají), budou potrestáni záhubou věčnou, odloučeni budou od tváře Páně a od slávy jeho moci" (2 Sol 1,9) Srv. Řím 2,6-9; Žid 10,26-31. Podle Zj 21,8 obdrží bezbožní "svůj díl v jezeře hořícím ohněm a sírou"; tam "budou trápeni ve dne v noci na věky věků" (20,10). Srv. 2 Petr 2,6; Jud 7.

Otcové svorně dosvědčují skutečnost pekla. Podle Ignáce z Antiochie ten, "který víru v Boha, pro niž byl Ježíš Kristus ukřižován, kazí špatným učením, vejde do věčného ohně, rovněž tak ten, kdo toto učení poslouchá" (Eph 16,2). Justin odůvodňuje pekelný trest z myšlenky božské spravedlnosti, která nesmí nechat ty, kdož přestupují zákon bez trestu (Apol II 9). Srv. Apol I 8,4; 21,6; 28,1; Martyrium Polycarpi 2,3; 11,2; Ireneus, Adv. haer. IV 28,2.

2. Podstata pekelného trestu

Scholastika rozlišuje dvojí moment pekelného trestu: poena damni (trest ztráty) a poena sensus (trest smyslů). První odpovídá odvrácení se od Boha, tkvícímu v těžkém hříchu, a druhý odpovídá přilnutí ke stvořeným věcem.

Poena damni, která tvoří vlastní podstatu pekelného trestu, pozůstává z vyloučení z oblažujícího patření na Boha. Srv. Mt 25,41: "Pryč ode mne, zlořečení!" Mt 25,12. "Neznám vás." 1 Kor 6,9: "Či nevíte, že nespravedliví nedostanou království Boží?" Lk 13,27; 14,24; Zj 22,15. Augustinus, Enchir 112.

Poena sensus pozůstává z trestu utrpení, který je způsoben z vnějšku smyslovým prostředkem (též pozitivní pekelný trest). Písmo sv. mluví často o pekelném ohni, jemuž propadnou zavržení, označuje peklo jako místo, kde bude pláč a skřípění zubů - obraz bolesti a zoufalství.

Pekelný oheň je chápán některými Otci, jako Origenes a Řehoř Nysský, a pozdějšími teology, jako Ambrosius Catharinus, J. A. Möhler a H. Klee, v přeneseném smyslu jako obraz čistě duchovní bolesti, zvláště výčitek svědomí. Ze strany učitelského úřadu církve nebyl tento názor vyvrácen. Většina Otců, scholastikové a mnozí novější teologové předpokládají fyzický oheň. Působení fyzického ohně na čistě duchovní bytosti vysvětluje sv. Tomáš podle vzoru svatého Augustina a Řehoře Velikého jako spojení duchů s hmotným ohněm, který je nástrojem trestající božské spravedlnosti. Duchové jsou tím podřízení hmotě a je jim bráněno ve volném pohybu. Suppl. 70,3. Srv. H. Lange, Schol. 6/1931/89 n.

3. Vlastnosti pekla

a) Věčnost

Pekelný trest trvá věčně. (De fide.)

Kapitola Firmiter 4. koncilu lateránského (1215) prohlašuje: "Tito (zavržení) přijmou s ďáblem věčně trvající trest." D 429. Srv. D 40, 835, 840. Synoda cařihradská (543) zavrhla Origenovu nauku o apokatastasi. D 211.

Zatímco Origenes zcela popíral věčnost pekelného trestu, omezil ji H. Schell (+1906) na ty, kteří "s pozdviženou rukou", tj. s úmyslem nenávisti k Bohu umírají a na onom světě se tohoto úmyslu drží. Písmo sv. často vyzdvihuje věčné trvání trestu tím, že mluví o "věčné ošklivosti" (Dn 12,2; srv. Mdr 4,19), o "věčném ohni" (Jdt 16,21; Mt 18,8; 25,41; Jud 7), o "věčném trápení" (Mt 25,46), o "věčné zkáze" (2 Sol 1,9). Že slovo "věčný" nelze chápat ve smyslu dlouhého, avšak omezeného trvání, dokazují paralelní výrazy jako "neuhasitelný oheň" (Mt 3,12; Mk 9,42) nebo "gehenna, kde červ neumírá a oheň nezhasíná" (Mk 9,46 n.) podobně jako protikladné výrazy "věčné trápení - věčný život" v Mt 25,46. Podle Zj 14,11 (19,3) "jejich (zavržených) trápení bude jako dým vystupovat na věky věků", tj. bez konce. Srv. Zj 20,10. Ve Sk 3,21 ohlášená "obnova všech věcí" se nevztahuje na osud zavržených, nýbrž na obnovení světa při Kristově příchodu.

Otcové před Origenem dokazují svorně věčné trvání pekelného trestu. Srv. Ignatius, Eph. 16,2; Justin Apol. I 28,1; Martyrium Polycarpi 2,3; 11,2; Ireneus Adv. haer. IV 28,2; Tertullian, De poenit. 12. Origenovo popírání vycházelo z platonického názoru, že úkolem všech trestů je náprava chybujících. Origena následovali Řehoř Nysský, Didymus Alexandrijský a Evagrius Ponticus. Sv. Augustin obhajuje nekonečné trvání pekelného trestu proti origenistům a proti "milosrdným"(Ambrosius), kteří s ohledem na božské milosrdenství učili o obnově křesťanů zesnulých ve smrtelném hříchu. Srv. De Civ. Dei XXI 23; Ad Orosium 6,7; Enchir. 112.

Na základě nauky o zjevení lze předpokládat, že vůle zavržených je zatvrzelá ve zlém a tudíž nepřístupná pro pravou lítost. Důvod zatvrzelosti spočívá též v tom, že Bůh odřekne zavrženým každou další milost. Srv. Summa theologica 1 II 85,2 ad 3; Suppl. 98, 2.5.6.

b) Nerovnost

Míra trestu jednotlivých zavržených je rozdílná podle stupně jejich viny. (Sententia communis.)

Unijní koncily v Lyonu a Florencii prohlásily, že duše zavržených jsou trestány nestejnými tresty (poenis tamen disparibus puniendas). D 464, 693. Tím nemá být pravděpodobně vyjádřen pouze druhový rozdíl trestu za pouhý dědičný hřích (poena damni) a za osobní hříchy (poena damni et poena sensus), nýbrž také rozdíl stupně trestu za osobní hříchy.

Ježíš hrozí obyvatelům Korozainu a Bethsaidy pro jejich nekajícnost přísnějším trestem než obyvatelům Tyru a Sidonu (Mt 11,22). Nad zákoníky bude vykonán zvláště přísný soud. Lk 20,47.

Sv. Augustin učí: "V trápení bude jedněm zavrženým snesitelněji než druhým" (Enchir 111). Je požadavkem spravedlnosti, aby výše trestu odpovídala tíži viny.

§ 5. Očistec

1. Skutečnost očistce

a) Dogma

Duše spravedlivých, které v okamžiku smrti jsou ještě zatíženy lehkými hříchy nebo časnými tresty za hříchy, jdou do očistce. (De fide.)

Očistec (purgatorium) je místem a stavem dočasného očišťujícího trestu.

Skutečnost očistce byla popírána kathary, valdenskými, reformátory a částí rozkolných Řeků. Lutherova nauka, srv. šmalkaldské články Pars II Art. 2 § 12-15; Kalvínova - nauka, Instit. III 5,6-10; Confessio orthodoxa Petra Mogily P. Iq. 64-66 (v přepracování Meletia Syriga) a Dositheovo Confessio, Decr. 18.

Unijní koncily v Lyonu a Florencii vyhlásily proti rozkolným Řekům, jejichž odpor byl zaměřen hlavně proti zvláštnímu místu očištění a smírnému charakteru utrpení: "Duše těch, kteří s pravou lítostí a v Boží lásce umírají, dokud neučinili zadost pokání za své chyby a přestupky, jsou po smrti očištěny očistcovými tresty." D 464, 693. Srv. D 456, 570. Koncil tridentský ustanovil skutečnost očistce a užitečnost přímluv (suffragia) za duše v očistci proti reformátorům, kteří učení o očistci prohlásili za odporující Písmu (srv. D 777) a zavrhli je též ze stanoviska své nauky o ospravedlnění: purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis ... iuvari. D 983. Srv. D 840, 998. II Vat., LG 49.

b) Důkaz z Písma sv.

Písmo sv. učí nepřímo o existenci očistce tím, že připouští možnost očištění na onom světě.

Podle 2 Mak 12,42-46 se Židé modlili za své padlé, u nichž byly nalezeny obětní dary, určené bůžkům (pohanským) za odpuštění jejich hříchů, potom poslali 2000 drachem stříbra do Jeruzaléma, aby byla za ně přinesena smírná oběť. Byli tedy přesvědčeni, že mrtví mohou být osvobozeni od svých hříchů modlitbou a obětí. Svatopisec schvaluje toto počínání: "Také měl na zřeteli (Juda Makabejský), že ti, kteří zbožně zemřeli, mají výbornou odměnu složenou. Proto svatá a spasitelná myšlenka je za mrtvé se modliti, aby hříchů zproštěni byli."

Mt 12,32: "A kdokoliv řekne slovo proti Synu člověka, bude mu odpuštěno, kdo však je řekne proti Duchu svatému, tomu nebude odpuštěno ani v tomto věku, ani v budoucím." Tento výrok Páně ponechává možnost odpuštění hříchů nejen na tomto světě, nýbrž i na onom světě. Řehoř Veliký k tomu poznamenává: "V této větě se dává na srozuměnou, že mnohé hříchy mohou být odpuštěny na tomto, mnohé však na onom světě." (Dial. IV 39). Srv. Augustinus, De civ. Dei XXI 24,2. D 456.

Sv. Pavel uvádí v 1 Kor 3,10-15 (1 Kor 3,15: "Když však někomu jeho dílo shoří, utrpí sice škodu, ale sám se zachrání, ovšem tak, jako kdyby vyběhl z ohně") vzhledem k misijní činnosti v korintské křesťanské obci toto: Dílo učitele křesťanské víry, vybudované na základě položeném apoštolem (tj. v Kristu) bude v soudný den zkoušeno ohněm. Obstojí-li v této zkoušce, přijme odměnu, neobstojí-li, utrpí škodu, tj. přijde o odměnu. Ten však, jehož dílo neobstojí ve zkoušce ohněm, tj. ten, který konal špatnou práci, "bude spasen, ale ne jinak než ohněm," tj. dosáhne věčného života, ukáže-li ve zkoušce, že je věčného života hoden. Většina katolických

vykladatelů rozumí pod zkouškou ohněm dočasný očišťující trest, spočívající pravděpodobně v těžkém soužení, které špatný stavitel utrpí v den konečného soudu. Z toho se soudí, že každý, kdo umírá s lehkým hříchem nebo časnými tresty za hříchy, musí se po smrti podrobit dočasnému očistnému trestu. Latinští Otcové vykládají oheň až příliš doslovně jako fyzický očistný oheň, který je určen k vyhlazení neusmířených lehkých hříchů po smrti. Srv. Augustinus, Enarr. in Ps. 37,3; Caesarius z Arles, Sermo 179; Řehoř Veliký, Dial IV 39.

Mt 5,26: "Vpravdě pravím tobě, nevyšel bys tam odtud (ze žaláře), dokud bys nezaplatil poslední halíř," hrozí formou podobenství spravedlivým trestem božského soudce tomu, kdo nesplnil příkaz křesťanské bratrské lásky. Dalším výkladem se došlo k tomu, že v časově omezeném trestu vězení je vyjádřen časově omezený trest na onom světě. Již Tertullian rozuměl pod žalářem podsvětí, pod posledním halířem pak "nepatrné přestupky, které je nutno usmířit před příchodem tisícileté říše" (De anima 58). Srv. Cyprian, Ep. 55, 20.

c) Důkaz z tradice

Těžiště důkazu existence očistce spočívá ve svědectví Otců. Zvláště latinští Otcové užívají často uvedených textů Písma jako důkaz pro dočasný očistný trest a odpuštění hříchů na onom světě. Cyprián učí, že kajícníci, kteří umírají smíření, musí ještě zbytek potřebného dostiučinění odbýt na onom světě, zatímco mučednictví představuje plné dostiučinění: "Něco jiného je být za své hříchy trápen a očišťován ohněm, než všechny své hříchy najednou usmířit utrpením (mučednictvím)" Ep. 55,20. Augustin rozlišuje časné tresty, které je nutno odpykat v tomto životě a takové, které nutno odpykat po smrti: "Časné tresty utrpí jedni v tomto životě, jiní teprve po smrti, jiní opět v životě i po smrti, avšak vždy před posledním a nejpřísnějším soudem" (De civ. Dei XXI 13). Mluví častěji o nápravném nebo očistném ohni (ignis emendatorius, ignis purgatorius; srv. Enarr. in Ps. 37,3: Enchir. 69). Podle jeho učení přímluvy jsou k dobru těm, kteří se v Kristu znovu narodili, avšak nežili tak dobře, aby nepotřebovali pomoc po smrti, ani tak špatně, že by jim taková pomoc neprospěla. Tito zesnulí tvoří střední skupinu mezi blaženými a zavrženými (Enchir. 110; De civ. Dei XXI 24,2). Starokřesťanské náhrobní nápisy žádají pro mrtvé pokoj a občerstvení.

Spekulativně lze odůvodnit existenci očistce z Boží svatosti a spravedlnosti. Svatost vyžaduje, aby pouze zcela čisté duše byly přijaty do nebe (Zj 21,27), spravedlnost vyžaduje, aby dosud se vyskytující tresty za hříchy byly odpykány, zakazuje však, aby duše spojené s Bohem v lásce, byly svrženy do pekla. Lze proto předpokládat střední stav, který má za účel konečné očištění a má tedy omezené trvání. Srv. sv. Tomáš, Sent. IV, 21, q.1 a.1 qc.1; Summa contra Gentiles IV, 91.

2. Podstata očistcového trestu

U očistcového trestu se rozlišuje podobně jako u trestu pekelného poena damni a poena sensus.

Poena damni pozůstává v dočasném vyloučení z oblažujícího patření na Boha. Na základě předchozího zvláštního soudu je však spojen s jistotou konečné blaženosti (D 778). Duše v očistci se cítí jako děti a přátelé Boží a touží po těsném spojení s Bohem. Pociťují tím bolestněji dočasné odloučení.

K poena damni přistupuje podle všeobecného učení teologů poena sensus. Jako vnější prostředek předpokládají latinští Otcové, scholastikové a mnozí novodobí teologové s ohledem na 1 Kor 3,15 fyzický oheň. Biblické odůvodnění je však nedostatečné. Úřední koncilní prohlášení mluví s ohledem na odloučené Řeky, kteří odmítají očistný oheň, pouze o očistných trestech (poenae purgatoriae), nikoli však o očistném ohni. D 464, 693. Srv. sv. Tomáš, Sent. IV d.21 q.1 a.1 qc.3.

3. Předmět očišťování

Odpuštění dosud neodpuštěných hříchů se děje podle učení sv. Tomáše (De malo 7,11) již v tomto životě aktem lítosti, způsobeným milostí. Tento akt lítosti, který je vzbuzen ihned po příchodu do očistce, nepůsobí však zrušení nebo zmenšení trestu za hříchy, protože na onom světě není žádná možnost zásluhy.

Časné tresty za hříchy se odpykávají v očistci tzv. "dostiutrpením" (satispassio), tj. ochotným snášením smírného utrpení, Bohem určeného.

4. Trvání očistce

Očistec netrvá přes všeobecný soud. (Sententia communis.)

Podle rozsudku soudce světa (Mt 25,34.41) jsou pouze dva stavy: nebe a peklo. Sv. Augustin praví: "S očistcovými tresty lze počítat pouze před posledním a nejhroznějším soudem" (De civ. Dei XXI 16; srv. XXI 13).

Pro jednotlivé duše trvá očistec tak dlouho, až budou prosty veškeré viny a trestu. Ihned po skončení očištění jsou přijaty do nebeské blaženosti. D 530, 693.

Druhá kapitola

ESCHATOLOGIE VE ŠKERÉHO LIDSTVA

§ 6. Příchod Kristův

1. Skutečnost příchodu

Na konci světa přijde Kristus k soudu. (De fide.)

Symbolum Apostolicum vyznává: "Odtud přijde soudit živé i mrtvé." Podobně i ostatní vyznání víry. Vyznání nicejsko-cařihradské připojuje k tomu: "ve slávě". Srv. D 40, 54, 287, 429.

Ježíš opětně jasně předpovídal svůj příchod (parusii) na konci světa. Mt 16,27 (Mk 8,38; Lk 9,26): "Syn člověka zajisté přijde v slávě svého Otce se svými anděly a tehdy odplatí každému podle jeho skutků." (Mt 24,30; Mk 13,26; Lk 21,27): "Tu se ukáže na nebi znamení Syna člověka, i rozkvílí se tehdy všichni národové na zemi a uzří Syna člověka přicházeti v oblacích s velikou mocí a slávou." Znamením Syna člověka je podle výkladu Otců kříž. Příchod na nebeských oblacích (srv. Dn 7,13) značí jeho božskou moc a slávu. Srv. Mt 25,31; 26,64; Lk 17,24.26 ("den Syna člověka"); Jan 6,39 n. ("soudný den"); Sk 1,11.

Většina apoštolských listů obsahuje příležitostné odkazy na příchod Páně a s ním spojené zjevení jeho slávy a odplatu při soudu. Sv. Pavel píše křesťanské obci v Soluni, která považovala parusii za blízkou a byla ve starostech o osud těch, kteří předtím zesnuli. "Toto totiž pravím vám na základě slova Páně: My, kteří zůstaneme na živu až do příchodu Ježíšova, nepředstihneme ty, kdož zesnuli. Neboť Pán sám, až bude dán rozkaz a až zazní hlas archandělův a trouba Boží, sestoupí z nebe a v Kristu zemřelí vstanou nejdříve. Potom my, kteří zůstaneme na živu, budeme spolu s nimi uchváceni v oblacích do vzduchu vstříc Kristu; a tak vždycky budeme s Pánem" (1 Sol 4,15-17). Protože apoštol bezprostředně potom učí o nejistotě doby příchodu (5,1-2), staví se tím zřejmě na stanovisko svých čtenářů. Srv. D 2181. Účelem druhého příchodu je vzkříšení mrtvých a spravedlivá odplata (2 Sol 1,8). Věřící mají být proto při příchodu Páně shledáni "bez úhony" (1 Kor 1,9; 1 Sol 3,15; 5,23). Srv. 2 Petr 1,16; Jan 2,28; Jak 5,7 n.; Jud 14.

Svědectví tradice je jednomyslné. Didache 16,8: "Potom uzří svět přicházet Pána na nebeských oblacích." Srv. 10,6.

2. Znamení příchodu

a) <u>Zvěstování evangelia na celém světě</u>

Ježíš ujišťuje: "A bude hlásáno toto evangelium o království (Božím) po celém světě na svědectví všem národům. Tehdy teprve přijde konec." (Mt 24,14; srv. Mk 13,10). Tato věta však nepraví, že konec nastoupí ihned, až bude evangelium zvěstováno po celém světě.

b) Obrácení Židů

Sv. Pavel odkrývá v Řím 11, 25-32 "tajemství": Až množství, tj. Bohem určený počet pohanů vejde do Božího království, obrátí se "celý Izrael" a bude zachráněn. Tím je myšlena morální všeobecnost.

Často je uváděno obrácení židovského národa v příčinné souvislosti s příchodem Eliášovým, avšak bez dostatečného odůvodnění. Prorok Malachiáš zvěstuje: "Hle, já pošlu Eliáše proroka, než přijde den Jahvův, velký a strašlivý, aby obrátil srdce otců k synům a srdce synů k jejich otcům, abych nemusel postihnout zemi kletbou než přijdu." (4,5 n.; Mal 3,23 n.). Židé chápali toto místo tak, že Eliáš přijde tělesně (srv. Sir 48,10), avšak tento příchod přeložili na počátek mesiánské doby a v Eliášovi viděli Mesiášova předchůdce (Jan 1,21; Mt 16,14). Ježíš potvrzuje Eliášův příchod, vztahuje jej však na příchod Jana Křtitele, o němž zvěstoval anděl, že půjde před ním (Bohem) v duchu a moci Eliášově (Lk 1,17): "... on (Jan) je Eliáš, který (podle proroctví) má přijít" (Mt 11,14). "Pravím vám: Eliáš již přišel, ale nepoznali ho, nýbrž učinili mu, co se jim zlíbilo" (Mt 17,12; Mk 9,13). Ježíš nemluví o budoucím příchodu Eliášově před posledním soudem výslovně, pravděpodobně také nikoliv u Mt 17,11 ("Eliáš sice přijde a napraví všechno"), kde je pouze tlumočeno Malachiášovo proroctví. Ježíš je spatřuje již vyplněné v příchodu Janově. Mt 17,12.

c) Odpad od víry

Ježíš předpovídá pro dobu před koncem světa vystoupení falešných proroků, kteří mnohé svedou (Mt 24,4 n.: "Mnozí totiž přijdou pod mým jménem a budou říkat: Já jsem Mesiáš, a mnohé svedou.") Sv. Pavel ujišťuje, že před příchodem Páně musí přijít odpad od křesťanské víry. 2 Sol 2,3 ("Napřed totiž musí nastat odpadání a objevit se člověk veskrz naskrz hříšný, propadlý záhubě...").

d) Antikristovo vystoupení

Odpad od víry je v příčinné souvislosti s vystoupením Antikrista. 2 Sol 2,3-4: "Nejdříve totiž musí přijít odpadnutí a objevit se člověk hříchu, syn záhuby, protivník, jenž se bude povyšovat nade všechno, co se jmenuje Bůh anebo čemu se vzdává božská pocta, dokonce se posadí v chrámě Božím a bude si počínati, jako by byl Bohem." Vystoupí v moci satanově, bude působit zdánlivé zázraky, aby lidi svedl k odpadu od pravdy a k nespravedlnosti a aby je uvrhl do záhuby. Pán Ježíš jej při svém příchodu "zahubí dechem svých úst", tj. silou z něho vycházející. Názvu Antikrist používá nejprve sv. Jan (1 Jan 2,18.22; 4,3; 2 Jan 7); označuje však i bludné učitele, kteří mluví v duchu Antikristově tímto názvem. Podle sv. Pavla a Jana se jeví Antikrist jako určitá lidská osobnost, která je nástrojem satanovým. Didache mluví o vystoupení "svůdce světa" (16,4).

Nutno odmítnout časově historický výklad (např. Nero), právě tak jako nábožensko-historické vysvětlení, které hledá původ myšlenky o Antikristovi v babylonských a perských mýtech. Nejstarší monografii o Antikristovi napsal Hippolyt Římský.

e) Těžké soužení

Ježíš předpovídá svým učedníkům války, hlad, zemětřesení a těžká pronásledování: "Tehdy vás vydají na mučení a budou vás zabíjet a budete pro jméno mé v nenávisti u všech národů" (Mt 24,9). Mohutné přírodní katastrofy budou předcházet příchod Páně (Mt 24,29; srv. Iz 13,10; 34,4).

3. Doba příchodu

Doba příchodu Ježíšova je lidem neznáma. (Sententia certa.)

Ježíš neurčil dobu parusie. Na konci řeči o parusii prohlásil: "O tom dni však nebo o té hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani Syn, toliko Otec" (Mk 13,32; v paralelním textu Mt 24,36 se praví: "O tom dni však a o té hodině neví nikdo, ani nebeští andělé, toliko Otec sám"). Krátce před nanebevstoupením pravil Ježíš svým učedníkům: "Vám nepřísluší znáti doby nebo časy, které Otec ustanovil mocí sobě vlastní" (Sk 1,7).

Že Ježíš nepočítal s brzkým příchodem, dokazují četné výroky v řeči o parusii (Mt 24,14.21.31; Lk 21,24; srv. Lk 17,22; Mt 12,41), podobenství o příchodu, která objasňují dlouhou nepřítomnost Páně (srv. Mt 24,46; 25,5; 25,19: "Po dlouhé době přišel pán oněch služebníků a účtoval s nimi") a podobenství o pozvolném růstu pozemské říše Boží (Mt 13,24-33). Na mnoha místech nutno rozumět Ježíšovu příchodu v nevlastním smyslu o zjevení jeho moci, ať jde o potrestání jeho nepřátel (Mt 10,23; zničení Jeruzaléma), nebo o rozšíření Božího království na zemi (Mt 16,28; Mk 9,1; Lk 9,27), nebo o odměně věrných v nebeské blaženosti (Jan 14,3.18.28; 21,22). Slova Mt 24,34: "Vpravdě pravím vám: "Nepomine toto pokolení, dokud se toto všechno nestane" se vztahují na znamení parusie. Podle jiného výkladu platí výraz "toto pokolení" nikoliv o Ježíšových vrstevnících, nýbrž o pokolení Židů, tj. o židovském národu (srv. Mt 11,16; Mk 8,12).

Také apoštolové učí, že doba parusie je nám neznámá. Sv. Pavel píše Soluňanům: "O časech a chvílích (příchodu) nepotřebujete, bratři, abychom vám psali. Vždyť sami dobře víte, že den Páně přijde jako zloděj v noci" (1 Sol 5,1-2). V 2 Sol 2,1 n. varuje apoštol před přehnaným očekáváním parusie poukazem na znamení, která musí předtím nastoupit (2 Sol 2,1-3). Sv. Petr vykládá podklad parusie Boží trpělivostí, která chce hříšníkovi dát příležitost k pokání. U Boha je tisíc let jako jeden den. Den Páně přijde jako zloděj (2 Petr 3,8-10). Srv. Zj 3,3; 15,15.

Přes nejistotu doby parusie počítali první křesťané silně s pravděpodobností jejího brzkého příchodu. Srv. Fil 4,5; Žid 10,37; Jak 5,8; 1 Petr 4,7; 1 Jan 2,18. Důkazem toužebného očekávání parusie je aramejská prosba Maran atha = Náš Pane, přijď! (1 Kor 16,22; Did. 10,6) Srv. Zj 22,20: "Přijď, Pane Ježíši!"

§ 7. Vzkříšení mrtvých

1. Skutečnost vzkříšení

Všichni mrtví vstanou v soudný den se svými těly. (De fide.)

Apoštolské vyznání víry vyznává: "Věřím ... v těla vzkříšení." Symbolum Quicumque zdůrazňuje všeobecnost vzkříšení: "Při jeho (Kristově) příchodu musí všichni lidé se svými těly vstáti" (D 40).

Odpůrci víry ve vzkříšení byli ve starověku saduceové (Mt 22,23; Sk 23,8), pohané (Sk 17,32), někteří křesťané v apoštolských dobách (1 Kor 15; 2 Tim 2,17 n.), gnostikové a manichejci, ve středověku kathaři, v novověku různé formy materialismu a racionalismu.

Ve Starém zákoně lze zjistit pozvolný vývoj víry ve vzkříšení. Proroci Ozeáš a Ezechiel užívají obrazu tělesného vzkříšení, aby vyjádřili osvobození Izraele

z poroby hříchu (Oz 6,2; 13,14; Ez 37,1-14). Izaiáš vyjadřuje víru v individuální vzkříšení zbožných z Izraele (26,19). Daniel předpovídá i vzkříšení bezbožných, avšak má na zřeteli pouze izraelský národ: "Mnozí z těch, kteří spí v prašné zemi, procitnou, jedni k věčnému životu, druzí k potupě a věčné ošklivosti" (12,2). Druhá kniha makabejská učí o všeobecném vzkříšení (7,9.11.14.23.29; 12,43 n.; 14,46).

Job 19,25-27 je pouze v pojetí Vulgáty svědectvím vzkříšení. Podle původního textu vyjadřuje Job očekávání, že Bůh vystoupí jako jeho obhájce, pokud ještě žije na zemi, aby prokázal jeho nevinu.

Ježíš odmítá saducejské popírání vzkříšení jako blud: "Mýlíte se, poněvadž neznáte Písma ani moc Boží. Neboť při vzkříšení se nebudou ani ženit, ani vdávat, nýbrž budou jako andělé v nebi" (Mt 22,29 n.). Neučí pouze o vzkříšení spravedlivých (Lk 14,14), nýbrž též o vzkříšení bezbožných, neboť ti budou i s těly uvrženi do pekla (Mt 5,2 n.; 18,8 n.). Neboť přichází hodina, kdy všichni v hrobech uslyší jeho hlas a půjdou ti, kdož dobré činili, na vzkříšení k životu; ti, kdož zlé skutky páchali, na vzkříšení k soudu" (Jan 5,30). Těm, kteří v něj věří a jedí jeho tělo a pijí jeho krev, slibuje Ježíš vzkříšení v soudný den (Jan 6,39 n. 44,55). Praví o sobě: "Já jsem vzkříšení a život" (Jan 11,25).

Apoštolové zvěstovali v souvislosti s Kristovým učením všeobecné vzkříšení z mrtvých. Srv. Sk 4,1 násl. 17,18.32; 24,15.21; 26,23. Sv. Pavel se obrací proti příslušníkům křesťanské obce v Korintě, kteří popírali vzkříšení a z Kristova vzkříšení vyvozuje vzkříšení křesťanů. 1 Kor 15,20: "Avšak Kristus vstal z mrtvých jako prvotina těch, kdož zesnuli. Poněvadž totiž skrze člověka přišla smrt, přichází též skrze člověka vzkříšení z mrtvých. Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu budou všichni oživeni. Každý však až přijde na řadu: jako prvotina Kristus, potom ti, kdož patří ke Kristu při jeho příchodu. Potom bude konec, až odevzdá království Bohu Otci, až zničí veškeré panství a veškeru moc i sílu." Smrt bude Kristem zničena jako poslední nepřítel. V Kristově vítězství nad smrtí je zahrnuta všeobecnost vzkříšení. Srv. Řím 3,11; 2 Kor 4,14; Fil 3,21; 1 Sol 4,14.16; Žid 6,1 n.; Zj 20,12 n.

Otcové prvních staletí byli nuceni odporem z židovské, pohanské a gnostické strany k velmi podrobnému pojednání o dogmatu vzkříšení. Klement Římský je odůvodňuje příklady z přírody, z vyprávění o bájném ptáku Fénixovi a z míst Starého zákona (1 Kor 15,20-26). Zvláštní pojednání k obhajobě křesťanské víry ve vzkříšení napsali Justin, Athenagoras Athenský, Tertullian, Origenes, Methodius, Řehoř Nysský. Také většina prvních křesťanských apologetů se zabývala učením o vzkříšení. Srv. Augustinus, De civ. Dei XXII 4 n.; Enchir. 84-93.

Přirozený rozum nemůže podat žádný pádný důkaz pro skutečnost vzkříšení, protože je nadpřirozené a může být způsobeno pouze zázračným zásahem Božím. Může však být dokázána přiměřenost téhož (vzkříšení):

a) z přirozené jednoty duše a těla, na jejímž základě je tělo podřízeno duši,
b) z myšlenky spravedlivé odplaty, která očekává, že tělo, jakožto nástroj duše obdrží podíl na odměně, případně trestu.

Vírou osvícený rozum odůvodňuje přiměřenost vzkříšení:

a) z dokonalosti Kristova vykoupení,
b) ze stejnoměrnosti údů mystického těla s hlavou (tj. Kristem),

c) z posvěcení lidského těla prostředky milosti, zvláště eucharistií (Srv. Ireneus, Adv. haer. IV 18,5). Suppl. 75,1-3; Summa contra Gentiles IV 79.

2. Totožnost vzkříšeného těla

Mrtví vstanou s (numericky) týmž tělem, jaké měli na zemi. (De fide.)

a) Kapitola Firmiter 4. lateránského koncilu (1215) prohlašuje: "Vstanou všichni se svými vlastními těly, která teď mají." D 429. Srv. D 16,40, 287, 347, 427, 464, 531.

Origenes popíral materiální totožnost vzkříšeného těla s pozemským tělem.

Písmo sv. dosvědčuje totožnost slovem "vzkříšení" nebo "probuzení", neboť to je dáno teprve tehdy, když totéž tělo, které umře a rozpadne se, znovu ožije. Výslovně je to vyjádřeno v 2 Mak 7,11: "Od něho (Boha) doufám, že opět obdržím jazyk a ruce." 1 Kor 15,53: "Musí zajisté toto porušitelné (tělo) obléci neporušitelnost a toto smrtelné (tělo) obléci nesmrtelnost."

Otcové v době Origenově učili shodně, že "toto tělo vstane a bude souzeno" (Ps. Klemens, 2 Kor 9,1-5). Justin dosvědčuje: "Očekáváme, že znovu obdržíme naše mrtvá a pohřbená těla tím, že tvrdíme, že u Boha není nic nemožného" (Apol. I 18). Otci uváděné důvody přiměřenosti pro skutečnost vzkříšení předpokládají totožnost vzkříšeného těla. Proti Origenovi ji obhajoval Methodius, Řehoř Nysský, Epiphanius (Haer. 64) a Jeronym (Adv. Ioannem Hierosolymitanum).

b) Totožnost nelze chápat tak, že všechny látky, které v určité době náležely pozemskému tělu, budou se také vyskytovat ve vzkříšeném těle. Tak jako pozemské tělo přes stálou výměnu látkovou zůstává vždy totéž, postačí k zaručení totožnosti, je-li ve vzkříšeném těle obsažena poměrně malá část látek pozemského těla. Skutečnost, že tytéž části látek mohou náležet postupně různým tělům, neskytá potíže křesťanské víře ve vzkříšení. Srv. Summa contra Gentiles IV 81.

Podle Duranda de S. Porciano (+ 1334) a Jana Neapolského (+ po 1336) je pro totožnost vzkříšeného těla totožnost duše sama o sobě dostačující. Vycházejíce z aristotelsko-scholastické nauky o těle, podle níž materia prima, která je čistou potencí, substanciální formou obsahuje aktualitu a individualitu, a tím se stává určitým tělem, učí, že duchová duše jakožto jediná forma bytí lidského těla vytváří každou libovolnou materii k svému tělu. Nehledě k tomu, že předpoklad, že lidská duše je jedinou formou těla, je nejistý - skotistická škola předpokládá zvláštní, od duše rozdílnou formam corporeitatis - vede tento výklad k povážlivému závěru, že kosti mrtvých by mohly být ještě na zemi, zatímco vzkříšené tělo by bylo již v nebi. V novější teologii zastával Durandův názor L. Billot, zatímco převážná většina teologů souhlasí s Otci o totožnosti materie.

Podle všeobecného učení vstane tělo v úplné neporušenosti, prosté znetvořenin, zmrzačení a chorob. Sv. Tomáš učí: "Člověk vstane v největší přirozené dokonalosti", proto také ve stavu zralého věku (Suppl. 81,1). K úplnosti vzkříšeného těla náleží také orgány vegetativní a senzitivní, včetně rozdílu pohlaví (proti názoru origenistů; D 207). Vegetativní funkce však nebudou vykonávány. Mt 22,30: "Budou jako andělé v nebi."

3. Vlastnosti vzkříšeného těla

a) **Těla spravedlivých budou podle vzoru vzkříšeného těla Kristova přeměněna a oslavena.** (Sententia certa.)

Sv. Pavel učí: "Ten (Ježíš Kristus) promění mocí, jíž si může všechno podrobit, pomíjející naše tělo, aby bylo podobné jeho oslavenému tělu" (Fil 3,21). "Tak bude i při vzkříšení z mrtvých. Rozsévá se (tělo) v porušitelnosti, vstane v neporušitelnosti, rozsévá se v necti, vstane ve slávě, rozsévá se v slabosti, vstane v síle, rozsévá se tělo živočišné, vstane tělo duchovní" (1 Kor 15,42-44). Srv. 1 Kor 15,53.

V souvislosti s apoštolským učením rozlišuje scholastika tyto čtyři vlastnosti čili dary (dotes) vzkříšeného těla spravedlivých:

a) Neschopnost utrpení (impassibilitas), tj. nepřístupnost vůči fyzickému zlu všeho druhu, jako utrpení, nemoci, smrti. Lze ji blíže určit jako nemožnost utrpení a smrti (non posse pati mori). Zj 21,4: "Setře (Bůh) každou slzu z jejich očí a nebude již smrti ani zármutku, ani nářku, ani bolesti, neboť co dříve bylo, přestalo." Srv. Zj 7,16; Lk 20,36: "Vždyť ani zemříti nebudou moci." Vnitřní důvod neschopnosti utrpení spočívá v dokonalém podřízení těla duši. Suppl. 82,3.

b) Jemnost (subtilitas), tj. duchovost, která však nesmí být chápána jako proměnění těla v duchovou bytost nebo jako zředění materie ve vzdušné tělo (srv. Lk 24,39). Vzorem zduchovnění je vzkříšené tělo Kristovo, které vystoupilo z hrobu a prošlo zavřenými dveřmi (Jan 20,19.26). Vnitřní důvod zduchovnění spočívá v dokonalém ovládání těla oslavenou duší, pokud je podstatnou formou těla. Suppl. 83,1.

c) Pohyblivost (agilitas), tj. schopnost těla uposlechnout ducha při svých pohybech s největší lehkostí a rychlostí. Je v protikladu k těžkopádnosti pozemského těla, která je podmíněna zákonem gravitace. Je znázorněna ve vzkříšeném těle Kristově, který se náhle objevil uprostřed svých apoštolů a právě tak rychle zase zmizel (Jan 20,19.26; Lk 24,31). Vnitřní důvod pohyblivosti spočívá v dokonalém ovládání těla oslavenou duší, pokud pohybuje tělem. Suppl. 84,1.

d) Jasnost (claritas), tj. oproštění ode všeho nevzhledného a naplnění krásou a leskem. Ježíš ujišťuje: "Tehdy se budou skvíti spravedliví v království Otce svého jako slunce" (Mt 13,43). Srv. Dn 12,3. Vzorem proměnění je Ježíšovo proměnění na hoře Tábor (Mt 17,2) a po zmrtvýchvstání (srv. Sk 9,3). Vnitřní důvod proměnění spočívá v proudění slávy oslavené duše na tělo. Stupeň proměnění těla bude podle 1 Kor 15,41 n. různý a bude odpovídat stupni jasnosti duše; poslední se však řídí podle míry zásluh. Suppl. 85,1.

b) **Těla bezbožných vstanou v nepomíjejícnosti a nesmrtelnosti, avšak nebudou oslavena.** (Sententia certa.)

Nepomíjejícnost a nesmrtelnost jsou nezbytnými podmínkami pro věčný trest těla v pekle (Mt 18,8 n.). Nepomíjejícnost srv. 1 Kor 13,52 n. vylučuje výměnu látkovou a s ní související funkce, nikoli však schopnost utrpení. Suppl. 86,1-3.

§ 8. Všeobecný soud

1. Skutečnost všeobecného soudu

Kristus bude po svém příchodu soudit všechny lidi. (De fide.)

Téměř všechna vyznání víry spolu s apoštolským vyznáním vyznávají, že Kristus přijde na konci světa "soudit živé i mrtvé", tj. ty, kteří při jeho příchodu budou ještě na živu, a zemřelé, kteří budou opět probuzeni (podle jiného výkladu: spravedlivé a hříšníky).

Toto dogma bylo popíráno odpůrci osobní nesmrtelnosti a vzkříšení.

Učení Starého zákona o nastávajícím soudu ukazuje pozvolný vývoj. Teprve kniha Moudrosti učí určitě o všeobecném soudu nad spravedlivými a nespravedlivými na konci světa (4,20-5,24).

Proroci zvěstují často soud Boží, který označují jako "den Jahvův." Bůh bude toho dne konat soud nad pohanskými národy a osvobodí národ izraelský z rukou jeho nepřátel. Srv. Joel 3,1 n. Avšak nikoliv pouze pohané, nýbrž také bezbožní v Izraeli budou souzeni a potrestáni. Srv. Am 5,18-20. Bezbožní a spravedliví budou od sebe odděleni. Srv. Ž 1,5; Přísl 2,21 n.; Iz 66,15 n.

Ježíš používá často poukazu na "den soudu" nebo "soud" jako motivu zvěstování svého učení. Srv. Mt 7,22 n.; 11,22.24; 12,36 n.; 41 n. Bude sám konat soud jako "Syn člověka" (Mesiáš). "Syn člověka zajisté přijde v slávě svého Otce se svými anděly a tehdy odplatí každému podle jeho skutků" (Mt 16,27). "Neboť Otec nesoudí nikoho, nýbrž veškerén soud odevzdal Synu, aby všichni ctili Syna, jako ctí Otce ... I moc konati soud mu dal, poněvadž je Syn člověka" (Jan 5,22.27).

Apoštolové zvěstovali Kristovo učení. Sv. Petr dosvědčuje, že Ježíš Kristus je ten, "... kterého Bůh ustanovil soudcem živých i mrtvých" (Sk 10,42; srv. 1 Petr 4,5; 2 Tim 4,1). Sv. Pavel zvěstuje ve své řeči na areopagu (Sk 17,31) a ve svých listech, že Bůh bude okrsek zemský soudit skrze Ježíše Krista ve spravedlnosti. Srv. Řím 2,5-16; 2 Kor 5,10. Protože Kristus vykonává soudcovský úřad, označuje den soudu jako "den Ježíše Krista" (Fil 1,6; 1 Kor 1,8; 5,5). Z učení o nastávajícím soudu vyvozuje apoštol praktické důsledky pro křesťanský život tím, že své posluchače varuje motivem soudu, aby nesoudili své bližní (Řím 14,10-12; 1 Kor 4,5), a napomíná je, aby trpělivě vytrvali v utrpení a pronásledování (2 Sol 1,5-10). Sv. Jan líčí postup soudu jako skládání účtů v Zj 20,10-15. Otvírání knih, v nichž jsou poznamenány skutky každého jednotlivce, je obrazným výrazem pro duchovní postup. Srv. Augustinus, De civ. Dei XX 14.

Otcové dosvědčují svorně jasné učení Písma. Podle Polykarpa je "ten, který popírá vzkříšení a soud, prvorozencem satanovým" (Phil 7,1). Barnabášův list (7,2) a 2. list Klementův (1,1) označují Krista jako soudce živých a mrtvých. Srv. Justin, Apol. I,8; Ireneus, Adv. haer. I 10,1. Podobně pojednává o konečném soudu vzhledem ke svědectví Písma svatého sv. Augustin, De civ. Dei XX.

2. Výkon všeobecného soudu

Obrazné líčení soudu světa podává Ježíš ve velké řeči o soudu Mt 25,31-46: "Všechny národy," tj. všichni lidé se shromáždí před soudnou stolici Krista, Syna člověka. Dobří a zlí budou vzájemně definitivně odděleni. Po soudu následuje

okamžitě odplata: "I půjdou tito (zlí) do věčného trápení, spravedliví pak do života věčného."

Ve zdánlivém protikladu k mnohým místům Písma, která jasně dokazují, že Kristus, Syn člověka vykoná soudcovský úřad z příkazu a moci Boží, je to Bůh, který skrze Krista soudí svět, jak dokazuje sv. Pavel: "... Bůh skrze Ježíše Krista bude soudit skryté činy lidské" (Řím 2,16). Srv. Jan 5,30; Sk 17,31.

Andělé spolupůsobí jako Kristovi služebníci a poslové (Mt 13,41 n. 49 n.; 24,31). Bezprostřední spolupůsobení při soudu přísluší apoštolům podle Mt 19,28 ("Vy budete seděti na dvanácti trůnech a souditi dvanáct pokolení izraelských") a všem spravedlivým podle 1 Kor 6,2 ("Anebo nevíte, že svatí budou soudit svět?") Následkem těsného spojení s Kristem vysloví spolu s ním rozsudek nad bezbožnými tím, že Kristův rozsudek přijmou za vlastní. Předmětem soudu jsou všechny skutky lidí (Mt 16,27; 12,36: "každé prázdné slovo"), také všechno skryté a úmysly srdce (Řím 2,16; 1 Kor 4,5). Doba a místo soudu jsou nám neznámé (Mk 13,32). Jakožto místo soudu uváděné údolí Josafat (Joel 3,2.12), které Eusebius a Jeronym ztotožňují s údolím Kidron, nutno chápat symbolicky ("Jahve soudí"). Soud nad světem slouží k oslavě Boha a Bohočlověka Ježíše Krista (2 Sol 1,10) tím, že zjevuje moudrost Boží při správě světa, jeho dobrotu a shovívavost vůči hříšníkům a především jeho odplácející spravedlnost. Oslava Bohočlověka dosáhne svého vrcholu při výkonu úřadu soudce světa.

Zatímco při zvláštním soudu bude člověk souzen jako jednotlivec, při všeobecném soudu bude souzen jako člen lidské společnosti před celým lidstvem. Odměna a trest budou rozšířeny na vzkříšené tělo. Srv. Suppl. 88,1.

§ 9. Konec světa

1. Zánik světa

Přítomný svět zanikne v soudný den. (Sententia certa.)

V rozporu s učením církve jsou starokřesťanské sekty (gnostikové, manichejci, origenisté), které hlásaly úplné zničení tělesného světa, a filozofické systémy starověku (stoikové), které učily, že svět ve věčném koloběhu sice zanikne, ale právě tak povstane, jako byl předtím.

V souhlasu s učením Starého zákona (Ž 101,27, Iz 34,4; 51,6) zvěstuje Ježíš zánik přítomného světa. Řečí starozákonní apokalyptiky (srv. Iz 34,4) předpovídá velké kosmické proměny (Mt 24,9): "A hned po útrapách těch dnů se slunce zatmí a měsíc nevydá své světlo; hvězdy budou padati s nebe a nebeská tělesa se budou pohybovat." (Mt 24,35): "Nebesa a země pominou, ale slova má nepominou." (Mt 28,20): "A hle, já jsem s vámi po všechny dny až do skonání světa."

Sv. Pavel dosvědčuje: "... tvářnost tohoto světa pomíjí" (1 Kor 7,31; srv. 15,24). Sv. Petr předpovídá zánik světa ohněm: "Den Páně však přijde jako zloděj a tehdy nebesa s velikým hukotem pominou, základy se žárem rozpustí a země i se vším, co je na ní, shoří" (2 Petr 3,10). Sv. Jan ve svém vidění hledí na zánik světa: "Před ním zmizela země i nebe a nenalezlo se pro ně místo" (Zj 20,11).

V starokřesťanském podání se často dosvědčuje víra v zánik přítomného světa. Pisatel Barnabášova listu prohlašuje, že Syn Boží po soudu s bezbožníky "promění

slunce, měsíc a hvězdy" (15,5). Tertullián mluví o světovém požáru, který "pohltí zestárlý svět a všechny jeho vymoženosti" (De spect. 30). Sv. Augustin zdůrazňuje, že nynější svět zcela nezanikne, nýbrž bude změněn: "Podoba pomine, nikoliv však přirozenost" (De civ. Dei XX 14).

O tom, jak svět zanikne, nelze říci nic určitého ani z hlediska přírodních věd, ani z hlediska zjevení. Představa o zániku světa ohněm (2 Petr 3,7.10.12), která se také často vyskytuje i mimo biblické zjevení, je pouze běžnou názornou formou, do níž je oděna zjevená pravda o skutečnosti zániku světa.

2. Obnovení světa

Přítomný svět bude v soudný den nově uspořádán. (Sententia certa.)

Prorok Izaiáš zvěstuje nové nebe a novou zemi: "Hle, já stvořím nové nebe a novou zemi" (65,17; srv. 66,22). V obrazu pozemského štěstí líčí plnost požehnání nového světa (65,17-25). Ježíš mluví o "znovuzrození" tj. o novém uspořádání světa: "Vy, kteří jste mě následovali, budete při znovzrození, až Syn člověka zasedne na svém slavném trůně, seděti na dvanácti trůnech a soudit dvanáct pokolení izraelských" (Mt 19,28).

Sv. Pavel učí, že celé stvoření bylo znovu zasaženo kletbou hříchu a čeká na vykoupení a že právě tak jako (jednotlivý) člověk bude osvobozeno z otroctví minulosti a přesazeno do svobody a slávy dítek Božích (Řím 8,18-25). Sv. Petr ohlašuje současně se zánikem světa "nové nebe a novou zemi, kde přebývá spravedlnost" (2 Petr 3,13). Na obnovení světa se také vztahují slova o "obnově všech věcí" (Sk 3,21). Sv. Jan podává obrazný popis nového nebe a nové země, jejímž středem bude nebeský Jeruzalém, který sestoupí z nebe, a stánek Boží s lidmi. Bůh, sedící na trůnu, praví: "Hle, učiním všechno nové" (Zj 21,1-8).

Sv. Augustin učí, že vlastnosti budoucího světa budou právě tak přizpůsobeny nesmrtelnému životu oslaveného lidského těla, jako jsou vlastnosti tohoto pomíjejícího světa přizpůsobeny životu smrtelného těla (De civ. Dei XX 16).

Sv. Tomáš odůvodňuje obnovení světa s jeho určením sloužit lidem. Protože proměněný člověk již nepotřebuje služeb, které mu přítomný svět poskytuje zachováním tělesného života s podporováním poznání Boha, je přiměřené, aby s proměněním lidského těla také ostatní tělesa dosáhla proměnění, které odpovídá stavu proměnění lidského těla. Proměněné oči blažených mají patřit na slávu Boží v jejích účincích v proměněném (hmotném) světě, v Kristově těle, v tělech blažených a také v ostatních hmotných věcech. Suppl. 91,1; srv. 74,1. Rozsah a způsob obnovení světa nelze na základě zjevení blíže určit. Suppl. 91,3.

Dokončení a obnovení světa znamená závěr Kristova díla. Protože všichni nepřátelé Božího království budou přemoženi, předá vládu Bohu Otci (1 Kor 15,24), aniž tím odloží svou moc a královskou důstojnost, zakotvenou v hypostatické unii. Koncem světa počíná dokonalá Boží vláda, která je konečným cílem celého stvoření a posledním smyslem dějin lidstva.

O B S A H

První kapitola: ESCHATOLOGIE JEDNOTLIVCŮ 3

§ 1. Smrt 3
1. Původ smrti 3
2. Všeobecnost smrti 3
3. Význam smrti 4

§ 2. Zvláštní soud 5

§ 3. Nebe 6
1. Podstatná blaženost nebe 6
2. Akcidentální nebeská blaženost 7
3. Vlastnosti nebe 7

§ 4. Peklo 8
1. Skutečnost pekla 8
2. Podstata pekelného trestu 9
3. Vlastnosti pekla 10

§ 5. Očistec 11
1. Skutečnost očistce 11
2. Podstata očistcového trestu 12
3. Předmět očišťování 13
4. Trvání očistce 13

Druhá kapitola: ESCHATOLOGIE VE ŠKERÉHO LIDSTVA 14

§ 6. Příchod Kristův 14
1. Skutečnost příchodu 14
2. Znamení příchodu 14
3. Doba příchodu 16

§ 7. Vzkříšení mrtvých 16
1. Skutečnost vzkříšení 16
2. Totožnost vzkříšeného těla 18
3. Vlastnosti vzkříšeného těla 19

§ 8. Všeobecný soud 20
1. Skutečnost všeobecného soudu 20
2. Výkon všeobecného soudu 20

§ 9. Konec světa 21
1. Zánik světa 21
2. Obnovení světa 22

DOGMATIKA VII. díl
ESCHATOLOGIE

zpracováno podle L. Otta

Sazba a grafická úprava: Barbora Miltová

Pro potřebu teologických fakult
vydala a vytiskla Matice cyrilometodějská s.r.o.
jako svou 170. publikaci.

Druhé opravené vydání.

Olomouc 1994

Dogmatika

(zpracováno podle L. Otta)

VII. díl

ESCHATOLOGIE

OLOMOUC 1994