

P. Antonín Čala O. P.

**O POVAZE
SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ**

PRAHA 1938

**Vytiskla Československá akciová tiskárna
Praha II., Karlova nám. 5**

O P O V A Z E
S V Á T O S T N Ý C H C H A R A K T E R Ů

P. Antonín Čala O. P.

O POVAZE SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ

PRAHA 1938

**Vytiskla Československá akciová tiskárna
Praha II., Karlovo nám. 5**

PŘEDMLUVA.

V posledních letech bylo o svátostných charakterech vydáno několik historických studií, které dobře ukazují různost a zároveň vývoj nauky o tomto předmětu.¹⁾ Ale s hlediska spekulativního nemáme dosud o této látce ani jednoho soustavného díla v žádném jazyku. Scholastici ovšem již ve svých komentářích mnoho napsali o charakterech s tohoto hlediska; avšak ani oni neuvažovali všechno, co náleží k podstatě charakterů. I v těch otázkách, které rozebírají velmi podrobně, zůstává mnoho nejasného a neprozkoumaného, jak je patrné z nesouhlasu scholastiků i moderních theologů nejen o případkových, nýbrž často i o podstatných složkách svátostných charakterů. Mimo to vznikají o charakterech nové obtíže, které často zůstávají nerozřešeny.²⁾ Zvláštní pozornosti zaslouží také názor kard. Billota S. J. o podstatě charakterů, jenž byl v poslední době vyložen velmi důmyslně a jež mnozí moderní theologové přijímají jako jediné možný.

Proto soudíme, že nebude neúčelné ani zbytečné soustavně uvažovati o povaze svátostných charakterů, a tak vyplniti jakousi mezeru v tomto oboru. Nevolíme si předem mínění té neb oné školy, nýbrž v první části zkoumáme všechna existující nebo možná mínění o tomto předmětu, srovnávajíc je s výměry církevních sněmů, a tak vyloučením nesprávných názorů dospějeme k tomu, že pouze názor tomistické školy se dokonale srovnává s oněmi výměry. Pročež v druhé části této práce budeme zkoumati povahu svátostných charakterů pouze podle tomistické školy.

Laskavému čtenáři pak náleží posouditi, jak jsme splnili vytčený úkol.

¹⁾ Srovn. F. BROMMER: Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inclusive, Paderborn, 1908. Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte. Tom. 8, fasc. 2.

O. LAAKE: Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung. München, 1903.

F. GILLMANN: Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren. Mainz, 1910.

PIERSE: The Origin of the Doctrine of the sacramental Character. Irish theol. Quart., 1911.

²⁾ Na př. v časopise »Gregorianum«, 1927, str. 76 a násl. A. Teixidor S. J. ukazuje, jaká je obtíž ve vztahu charakteru a milosti; po druhém pojednání doznává, že tu nevidí žádného řešení, a vyhází jiné, aby tuto otázku důkladně probádali.

OBSAH

PŘEDMLUVA	5
OBSAH	6
BIBLIOGRAFIE	8
ÚVOD	9

ČAST PRVNÍ.

VYMEZENÍ VYLOUČENÍM.

Hlava první.

Clánek 1. Svátostný charakter není pomyslné jsoucní	14
Clánek 2. Svátostný charakter nepřesahuje všeobecných tříd	16
Clánek 3. Svátostný charakter není tvarově třídový vztah	19
§ 1. Zda z řádně udělené svátosti křtu nebo biřmování nebo svěcení kněžstva může vzniknouti charakter, který by byl tvarově třídový vztah	19
§ 2. Zda by měl základ charakter, který by byl tvarově třídový vztah	21
§ 3. Zda by charakter mohl vyplniti to, k čemu je vtisknut do duše, kdyby byl tvarově třídový vztah a měl základ	24
§ 4. Jestliže svátostný charakter nemůže býti tvarově třídový vztah, proč se vždy nazývá znamením?	25
Clánek 4. Svátostný charakter není podstata ani velikost ani činnost ani trpnost ani čas ani místo ani poloha ani oděv	26
Clánek 5. Svátostný charakter nemůže býti zároveň ve všech druzích jakosti, ani ne ve čtvrtém ani ne ve třetím druhu jakosti	28
Clánek 6. Svátostný charakter není v prvním druhu jakosti	30
Clánek 7. Svátostný charakter není v druhém druhu jakosti jako mohoucnost mravní nebo úmyslová	38
Závěr první části	43

ČAST DRUHÁ.

VYMEZENÍ ČTYŘMI PŘÍČINAMI.

Odůvodnění postupu	44
------------------------------	----

Hlava první.

CÍLOVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Clánek 1. Prvotní cíl svátostných charakterů	45
§ 1. Bohopocta všeobecně	45
§ 2. Pocta, kterou vzdává Bohu Kristus	46
§ 3. Pocta, kterou vzdávají Bohu lidé	47
Clánek 2. Druhotný cíl svátostných charakterů	50
§ 1. Charakter vzhledem k milosti téže svátosti	50
§ 2. Charakter vzhledem k milosti jiných svátostí	62

Hlava druhá.

ÚČINNÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Clánek 1. Hlavní příčina svátostných charakterů	67
Clánek 2. Nástrojové příčiny svátostných charakterů	68
§ 1. Zda člověčenství Kristovo je opravdu fysický nástroj při vytváření svátostných charakterů	69
§ 2. Zda ten, kdo uděluje svátost, je fysickým nástrojem při vytváření svátostných charakterů	73
§ 3. Zda svátost jest fysickým nástrojem při vytváření svátostného charakteru	75
§ 4. Zda všechny svátosti působí svátostné charaktery nástrojově	76

Hlava třetí.

LATKOVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Clánek 1. Zda tělo člověka je bezprostřední podmět svátostných charakterů	79
Clánek 2. Zda bytnost lidské duše je bezprostřední podmět svátostných charakterů	81
Clánek 3. Která mohutnost duše je bezprostřední podmět svátostných charakterů	84
§ 1. Zda rozum a vůle zároveň jsou bezprostřední podmět svátostných charakterů	85
§ 2. Zda pouze vůle jest bezprostřední podmět svátostných charakterů	85
§ 3. Zda pouze rozum jest bezprostřední podmět svátostných charakterů	87
§ 4. Zda všechny svátostné charaktery jsou bezprostředně v rozumu jako v podmětu	89
§ 5. Zda svátostný charakter jest v rozumu jako v podmětu prostřednictvím víry či naopak	90

Hlava čtvrtá.

TVAROVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Otázka I. Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů	91
Clánek 1. Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů povšechně	91
§ 1. Svátostný charakter je mohutnost fysická	91
§ 2. Svátostný charakter je mohutnost nástrojová	93
Clánek 2. Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů jednotlivě	95
§ 1. Vnitřní tvarová příčina křestního charakteru	95
§ 2. Vnitřní tvarová příčina charakteru svěcení kněžstva	98
§ 3. Vnitřní tvarová příčina charakteru biřmování	110
Clánek 3. Srovnání charakterů mezi sebou	112
Otázka II. Vnější tvarová příčina svátostných charakterů	115
§ 1. Co je vnější tvarová příčina svátostných charakterů	115
§ 2. Jak mají svátostné charaktery účast v kněžství Kristově	117
Závěr	119

BIBLIOGRAFIE.

Kromě spisů sv. Tomáše a jeho hlavních výkladů jak ze školy tomistické, tak i z jiných škol, bylo použito těchto speciálních prací:

I. Knihy.

- BROMMER (Ferdinand): Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inclusive. — Paderborn 1908. Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte. Tom. VIII. Fasc. 2.
FARINE (Lucian M. J.): Der sakramentale Charakter. — Freiburg 1904. In »Strassburger theologische Studien«. Tom. VI. Fasc. 5.
GILLMANN (F.): Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren. — Mainz 1919.
LAAKE (O.): Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung. — München 1903.
LORINSER (Fr. C. M. F.): De characteres sacramentali commutatio. — Oppolii 1844.
SALTET (L.): Les réordinations. — Paris 1907.
TYMCZAK (Dr. A.): Quaestiones disputatae de Ordine. Premissiae 1936.

II. Články.

- ARGENLIEU OP (B. T. d'): Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramentel. — Revue Thomiste 1928. p. 271—275.
Tentýž: La doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel. — Tamtéž str. 295—311 a str. 479—496.
Tentýž: La doctrine de S. Thomas d'Aquin sur le caractère dans les »Sentences«. Tamtéž: 1929, str. 219—233.
Tentýž: La doctrine du caractère sacramentel dans la »Somme«. Tamtéž: str. 289—302.
COLLART (A.): Character sacramentalis. — Collationes Namurcenses. 1933. Tom. XXVII., str. 187—195.
DURST OSB (Bernardus): De characteribus sacramentalibus. — Xenia Thomistica. Romae 1924, sv. II., str. 541—581.
GILLMANN (F.): Der sakramentale Charakter bei den Glossatoren. — V časopise KATHOLIK 1910. I. 300—313. II. 215—218. 1912. I. 455 a násl. 1913. I. 74 a násl.
HAYNAL OP (P. A.): De reviviscentia sacramentorum fictione recedente. — ANGELICUM 1927, str. 58—80, 203—220, 382—405.
HOLTUM OSB (Gregor von): Vom sakramentalen Charakter. — THEOLOGIE UND GLAUBE 1926, str. 687—692.
JUGIE (M.): La réconfirmation des Apostats dans l'Eglise gréco-russe. — ECHOS D'ORIENT 1906, str. 65 a násl.
Tentýž: La doctrine du caractère sacramentel dans l'Eglise gréco-russe. — Tamtéž 1928, str. 17—23.
LUBECK (K.): Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche. — KATHOLIK 1915. II. 198 a násl., 281 a násl.
MARIN-SOLA OP: Proponitur nova solutio ad conciliandum causalitatem physicam sacramentorum cum eorum reviviscentia. — DIVUS THOMAS (Freiburg) 1925, str. 49—63.
PIERSE: The Origin of the Doctrine of the sacramental Character. — IRISH THEOL. QUART., 1911.
SCHERER (W.): Ein ehrwürdiger Zeugniss der Überlieferung über den sakramentalen Charakter. — V. KATH. SEELSORGER 1907, str. 18—23.

ÚVOD.

Charakter je slovo řecké a znamená totéž co české pečeť nebo znak, jenž býval ve starověku vpalován dobytku a otrokům, aby je jejich pán mohl poznati, nebo znak, jímž bývali někteří přičleněni k vojsku. Od tohoto tělesného charakteru bylo vzato jméno k označení duchovního znamení, jímž bývají lidé určeni k bohospoctě křesťanského náboženství. V následujícím pojednání budeme mluvit o charakteru v tomto posledním smyslu.

Abychom dosáhli shora vymezeného cíle, budeme postupovati takto:

I. Předpokládáme existenci svátostných charakterů, která po výměru tridentského sněmu jest článkem víry. Ani v Písmě svatém ani v tradici není existence charakterů obsažena výslovně. Jakýsi náznak snad je možno viděti ve slovech sv. Pavla k Efes. I, 13: »V něm i vy uvěřivše, byli jste poznamenáni zaslíbeným Duchem svatým«; nebo k Efes. 4, 30: »Nezarmucujte svatého Ducha Božího, kterým jste byli poznamenáni ke dni vykoupení.« Ježto však poznamenání člověka Duchem svatým se může bráti buď pokud jest určen ke slávě milosti nebo pokud jest určen k bohospoctě charakterem, tyto texty mnoho nedokazují.

Větší význam pro existenci charakterů má tradice. Podle církevní praxe, která zavládla již v prvním století, nikdy se neopakovala svátost křtu, biřmování a svěcení kněžstva, byla-li platně udělena. Církevní Otcové často mluví o duchovních znameních jmenovaných tří svátostí. Nepraví výslovně, že se toto znamení liší od Ducha svatého a od milosti; ale poněvadž je nazývají nezrušitelným a věděli, že milost i Duch svatý může býti ztracen smrtelným hříchem, můžeme z toho vyvoditi, že aspoň zavinitě činí rozdíl mezi oním znamením a milostí nebo Duchem svatým. Sv. Augustin, jehož pak následují četní theologové, první výslovně rozlišuje charakter od milosti.¹⁾ Ve středověku theologové ve třech jmenovaných svátostech všeobecně připouštěli existenci charakteru, rozlišného od milosti. Innocenc III. ve svém jednom listě už jasně před-

¹⁾ Srovn. POURRAT: La théologie sacramentaire. Ed. 4, Paris, 1910, str. 185—231.

kládá existenci charakteru.²⁾ Táž nauka jest obsažena i v dekretu pro Armény v době florenckého sněmu.³⁾

Konečně tridentský sněm slavnostně definoval: »Rekne-li někdo, že ve třech svátostech, totiž ve křtu, bířmování a svěcení kněžstva, se nevťiskuje v duši charakter, to jest jakési duchovní a nezrušitelné znamení, pročež se nemohou opěťovati, budiž vyloučen z církve.«⁴⁾

Poněvadž se této definice někdy zneužívá a poněvadž se na ni budeme často odvolávati v následujícím pojednání, je třeba věděti, co jí tridentský sněm vymezil, co je vlastně článkem víry a v čem je ponechána svoboda.

Pro správný výklad církevních sněmů platí tato všeobecná zásada, v níž jsou obsaženy a z níž jsou vyvozeny všechny ostatní: K článkům víry nenáleží všechno, co se projednává na církevních sněmech, nýbrž pouze to, co jest jistě obsaženo v definicích, a to jen v jistém smyslu, totiž ve smyslu víry.⁵⁾ Z této všeobecné zásady jsou vyvozeny vysvětlující důsledky: Smysl a rozsah nějakého výměru neobsahuje více, než obsahoval úmysl vymezujícího při vymezování. Pročež článek víry jest všechno to a pouze to, co bylo předmětem úmyslu vymezujícího při uzákonění výměru, a nic jiného.

Jaký jest úmysl tridentského sněmu v našem případě (sess. 7, can. 9), snáze poznáme z tohoto protilehlého bludu, který se tam odsuzuje: »V žádné svátosti se nevťiskuje charakter, nýbrž

²⁾ Srovn. DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum*. Ed. 18—20, Friburgi, 1932, n. 411.

³⁾ Srovn. tamtéž, n. 695.

⁴⁾ Trident. sněm, sess. 7, can. 9; Denz. n. 852: »Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet, confirmatione et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea iterari non possunt, A. S.« — Srovn. též dekret pro Armény (Denz. n. 695): »... Inter haec sacramenta tria sunt: baptisma, confirmatio et ordo, quae characterem, id est, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur.« Srovn. též trid. sněm, sess. 23, hl. 4 (Denz. n. 960) a can. 4 (Denz. n. 964): »Si quis dixerit, per sacram ordinationem... non imprimi characterem... A. S.« — Srovn. také tridentské vyznání víry (Denz. n. 996): »Profiteor... baptismum, confirmationem et ordinem sine sacrilegio reiterari non posse.« — Srovn. též Denz. n. 1470 a n. 2238.

⁵⁾ M. CANO: *De locis theologicis* I. XII., l. 5, c. 5, q. I. n. 27, ed. Romae, 1890, p. 293: »Dicimus non omnia, quae aut iuris aut Conciliorum volumina continent doctrinae christianae esse iudicia.«

je to čirý výmysl.«⁶⁾ Týž úmysl jest výslovně projeven i theology, přítomnými na sněmu tridentském při zkoumání uvedeného článku⁷⁾: jde o odsouzení těch, kteří hlásali, že charakter neexistuje. A tu si musíme dobře uvědomiti, co praví Billuart: »Co se na sněmech praví případkově, není článkem víry, nýbrž jen pokud se praví proti bludu, jež sněm zamýšlel odsouditi.«⁸⁾ Tridentský sněm v sess. 7., can. 9. zamýšlel odsouditi ty, kteří popírali existenci svátostných charakterů. Nikterak však nezamýšlel definovati povahu svátostných charakterů.⁹⁾

Z toho, co bylo dosud řečeno, následuje, že pouze tato část sess. 7, can. 9., by měla býti článkem víry: »Třemi svátostmi, totiž křtem, biřmováním a svěcením kněžstva se vtiskuje v duši charakter, pročež se nemohou opětovati.« Ostatní slova »to jest jakési duchovní a nezrušitelné znamení,« jsou jen výklad řeckého slova »charakter« a jsou vzata ze sněmu florenckého.¹⁰⁾ Jestliže však některý sněm užívá slov dřívějšího sněmu bez vysvětlení a bez výkladu, ona slova se musejí bráti ve smyslu dřívějšího sněmu. Avšak florencký sněm nepronáší ona slova v definici, nýbrž v praktickém poučení a rozhodnutí pro Armény. Ona slova: »to jest jakési duchovní a nezrušitelné znamení,« se na florenckém sněmu nepředkládají jako článek víry; a proto ani na sněmu tridentském. Z předešlého je tedy patrné, že pouze tato část zmíněné definice jest článek víry: »Řekne-li někdo, že ve třech svátostech, totiž ve křtu, biřmování a svěcení kněžstva, se nevrtiskuje v duši charakter, pročež se nemohou opětovati, budiž vyloučen z Církve.«

Ale i v tom, co se předkládá jako článek víry, se musejí rozlišovati slova a smysl slov, vymezený podle předešlých pravidel, poněvadž — jak dobře praví Bellarmin — »i ve věroučných rozhodnutích nepatří k více slova, nýbrž pouze smysl slov. Není totiž

⁶⁾ Srovn. ACTA CONC. TRID., Friburgi Brig., 1911, t. V, p. 836, n. 9.

⁷⁾ Tamtéž str. 858, 859, 699.

⁸⁾ BILLUART: Summa S. Thomae, tract. de angelis, dissert. 1.

⁹⁾ ANT. SOLISIUS prohlašuje: (Art.) 9: haereticus, et omnes theologi characterem confitentur. Sed discordant, quid sit et in quo sit, in quo etiam sunt gravissimi doctores. Ideo neutra pars est damnanda, sed articulus in se damnetur, quod non sit character.« (Acta Conc. Trid. t. 5, p. 858). — Srovn. též PALLAVICINI S. J.: Vera oecumenici Conc. Tridentini contra Lutherum, t. 2, l. 9, c. 5, n. 2. kde se prohlašuje, že tridentský sněm neměl úmyslu definovati povahu svátostných charakterů.

¹⁰⁾ Denz. n. 695.

blud, říci, že v kánonech sněmů jest nějaké slovo zbytečné anebo nesprávně volené, leč že by snad bylo dáno rozhodnutí o slově samém, jako na sněmu nicejském určili slovo, ὁμοούσιος¹¹⁾ a na sněmu efeském slovo θεοτόκος¹¹⁾ Důvod toho jest: má-li slovo, jehož bylo v definici použito, několik významů a není-li v definici vyložen jeho smysl, abychom se v tak důležité věci vyhnuli dvoj- smyslu, »musíme pozorovati«, praví Cano, »i jaká jest povaha věcí, o nichž se soudí, i jaká jest vlastnost a váha slov.«¹²⁾

Proto v definicích církevních sněmů se musejí vážit i jednotlivá slova a musí se zkoumat, v jakém smyslu mají býti brána. V našem případě více slov má několikerý smysl: na př. »v d u š e« může znamenati buď v podstatě duše anebo v mohutnostech duše; »z n a m e n í« se může bráti buď látkově pro věc, která jest znamení, nebo tvarově pro vztah; »n e z r u š í t e l n é« může znamenati buď nezrušitelné o sobě nebo nezrušitelné případkově. Smysl těchto slov, která se mohou bráti různě, není vysvětlen v definici tridentského sněmu. Proto se musí zkoumati povaha věci, o které jedná definice. A z povahy věci bude možno určití správný smysl oněch mnohoznačných slov.

V následujícím pojednání vymezíme povahu svátostných charakterů, a z ní pak správný smysl oněch slov.

II. Z á k l a d celé naší úvahy o svátostných charakterech je n a u k a c í r k v e katolické, podle níž křestní charakter se vyžaduje k platnému přijímání ostatních svátostí, a kněžský charakter se vyžaduje k platnému proměňování chleba a vína v tělo a krev Páně a k platnému udílení svátostí. Na tomto základě zamýšlíme rozvinouti celou následující práci, postupující ne chronologicky, nýbrž spíše logicky.

III. Na počátku své úvahy máme pouze tento zcela pevný bod: Svátostný charakter se vtiskuje třemi svátostmi. Tedy svátostný charakter jest něco. Z toho »něčeho« se vynasnažíme vymeziti povahu svátostných charakterů dvojím způsobem:

1. V y l o u č e n í m toho, co odporuje víře. (Část I.)
2. z k o u m á n í m čtyř příčin charakterů, z nichž se nejlépe pozná povaha každé věci. (Část II.)

¹¹⁾ BELLARMINUS: De controversiis christianae fidei; tract. de Conciliis et Eccl., ed. Napoli 1857, T. 2, p. 13 sq.

¹²⁾ M. CANO: De locis theol., ed. cit. p. 292.

Postupujeme od snadnějšího k nesnadnějšímu; snáze se totiž vyloučí nesprávnosti, jichž jest mnoho a jež jsou zřejmé, nesnadno však se najde pravda, která jest jediná mezi mnoha názory a často bývá skryta.

ČAST PRVNÍ.

VYMEZENÍ VYLUČOVÁNÍM.

Hlava první.

K vymezení povahy svátostných charakterů vycházíme z jejich existence, která jest článek víry. Nejprve budeme zkoumati, zda svátostný charakter jest něco věčného (aliquid reale) nebo jest pouhé jsoucno pomyslné (ens rationis). Není-li však charakter jsoucno pomyslné, musíme zkoumati, zda může býti umístěn ve všeobecných třídách¹⁾ či nikoli. A nepřesahuje-li všeobecných tříd, bude třeba projíti třídu za třídou, aby se vymezilo, do kterých se charakter nedá zařaditi.

Článek 1.

Svátostný charakter není pomyslné jsoucno.

Víme-li z víry, že tři svátosti, jsou-li platně uděleny, vždy vtiskují svátostné charaktery, a že křestní charakter se vyžaduje k platnému přijímání ostatních svátostí a kněžský charakter k platnému proměňování a udílení svátostí, snadno dokážeme, že charakter není pouhé jsoucno pomyslné.

1. Často se totiž přihází, že svátosti, vtiskující charakter, ač jsou platně uděleny, nepůsobí milosti, protože člověk, který je přijímá, není uzpůsoben k jejich přijetí.²⁾ V takovém případě bezprostředním účinkem věčného svátostného úkonu jest pouze charakter. Ale bezprostřední účinek věčného úkonu nemůže býti pomyslné jsoucno, protože pomyslné jsoucno nemá předmětného bytí leč v rozumu, ani nevzniká o sobě, nýbrž pouze vyplývá ze jsoucna o sobě. Avšak svátostný charakter bývá často bezprostřední

¹⁾ Všeobecnými třídami nazýváme praedicamenta.

²⁾ Srovn. trident. sněm, sess. 7, can. 6, Denz. n. 849.

účinek věcného svátostného úkonu. Tedy svátostný charakter nemůže být pomyslné jsoucnem.³⁾

2. Mimoto svátostný charakter je původ některých věcných účinků. Bez kněžského charakteru nemůže žádný člověk proměňovati chléb a víno v tělo a krev Páně, ani odpouštět jiným hříchy. Avšak člověk, který má kněžský charakter, to může konati věcně a platně. Podobně člověk bez křestního charakteru vůbec nemůže přijímati jiných svátostí. Ale pokřtěný člověk může věcně a platně přijímati ostatní svátosti. Z toho je tedy patrné, že svátostný charakter jest původ některých věcných účinků. Ale pomyslné jsoucnem nemůže mít vliv na nějaký věcný účinek, protože má předmětné bytí pouze v rozumu, který je poznává, a nic neklade do věci. Tedy svátostný charakter nemůže být pomyslné jsoucnem.⁴⁾

3. Opačné mínění hájil Durandus. Hlavní jeho důvod je tento: Svátostný charakter jest určení člověka k bohopoctě. Ale určení se provádí nějakým vnějším jmenováním, jež neklade do určeného nic věcného. Tedy svátostný charakter jest pouhé vnější určení.⁵⁾

Na to odpovídáme: Bůh to mohl zaříditi tak, že by stačilo pouhé vnější určení, jež má jakýsi pomyslný vztah. Ale, jak je patrné ze zjevení, zařídil to jinak, a to velmi vhodně. Lidé totiž nemohou vždy vytvořiti to, co svými úkony naznačují; proto se omezují pouze na vnější určení. Avšak Bůh jedná dokonaleji, proto se neomezuje na vnějšek, nýbrž proniká všechno a skutečně dává, co chce. Lidská láska neklade do milovaného přítele žádného skutečného tvaru; ale Boží láska klade do milovaného člověka tvar

³⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Cursus theologicus*, tr. 22, de Sacram., disp. 5, dub. 2, n. 13.

Srovn. též GONET: *Clypeus theologiae thomisticae*, tr. de Sacram., disp. 4, a. 3, n. 27.

⁴⁾ Srovn. tamtéž.

⁵⁾ Srovn. DURANDUS: In IV Sent., d. 4, q. 1, n. 11: >Dicendum est ergo secundum opinionem aliorum, qui dicunt quod... character non est aliqua natura absoluta, sed sola relatio rationis, per quam ex institutione vel pactione divina deputatur aliquis ad sacras actiones. Quod declaratur sic: sicut nummus sortitur rationem pretii, et merellus rationem signi e humana institutione, sic res naturales sortiuntur rationem sacramenti, et homo rationem ministri ex divina institutione; sed nummus efficitur pretium et merellus signum per solam relationem rationis humanae sic instituentis; ergo res sacramentales sortiuntur rationem sacramenti, et homo, rationem ministri per solam relationem rationis divinae sic instituentis. Cum igitur character sit id quo homo efficitur minister sacramentorum, vel susceptivus eorum, patet quod character non est nisi relatio rationis ex ordinatione vel pactione divina.<

milosti. Důvod toho udává sv. Tomáš: »Naše vůle není příčina dobroty věci, nýbrž jest jí hýbána jako předmětem; naše láska, již chceme někomu dobro, není příčina jeho dobroty; nýbrž naopak jeho dobrota, buď opravdová nebo zdánlivá, vyvolává lásku, již mu chceme i zachování dobra, které má, i přidání (dobra), kterého nemá; a abychom k tomu pracovali. Ale láska Boží vlévá a tvoří dobrotu ve věcech.«⁶⁾ Proto jako neplatí: králova přízeň neklade do králových přátel nic věčného, vnitřního; tedy ani Boží přízeň neklade nic věčného a vnitřního do Božích přátel; tak neplatí: královský charakter neklade do králových služebníků nic věčného a vnitřního; tedy ani charakter Boží neklade do služebníků Božích nic věčného a vnitřního.⁷⁾

Z toho je zřejmo, že mínění Durandovo nemá vůbec základu, a po definici tridentského sněmu jest nejen pošetilé, nýbrž i zřejmě mylné a nesprávné.⁸⁾

Článek 2.

Svátostný charakter nepřesahuje všeobecných tříd.¹⁾

Když jsme vymezili, že svátostný charakter není pomyslné jsoucno, je patrné, že jest věčné jsoucno (*ens reale*). Musíme tedy dále zkoumati, zda může býti umístěn ve všeobecných třídách nebo zda je přesahuje.

Všeobecné třídy jsou nejvyšší rody jsoucna, v nichž jsou obsažena všechna věčná a konečná jsoucna. První podmínka, aby něco mohlo býti umístěno ve všeobecných třídách, jest, aby to bylo jsoucno v e c n é (*reale*). Avšak svátostný charakter jest věčné jsoucno, jak bylo dokázáno shora. Tedy tato první podmínka

⁶⁾ S. THOMAS: *Summa theol.*, p. I, q. 20, a. 2. — Sr. též I, II, q. 110, a. 1.

⁷⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 2, n. 14.

⁸⁾ Už před tridentským sněmem byla tato domněnka nazývána nepravděpodobnou, pošetilou, ba i bludařskou. Toto poslední pojmenování jest však přemrštěné; neboť ani po tridentském sněmu se nemůže ona domněnka nazvati bludařskou, ježto tvarově nepopírá nějakého článku víry ani mu neodporuje přímo. Ale právem se může nazývati mylnou, protože ve svých důsledcích odporuje výměru tridentského sněmu. (Srovn. Salmanticenses I. c., n. 15.)

¹⁾ Všeobecnými třídami nazýváme *praedicamenta*.

jest při svátostném charakteru splněna. — Druhá podmínka jest, aby ono jsoucno bylo k o n e ě n é. Důvodem toho jest: Všechna jsoucna jsou ve všeobecných třídách seřaděna podle rodů a druhových odlišností. Rod má ráz mohoucnosti, druhová odlišnost má ráz uskutečnění. Proto jsou ve všeobecných třídách umístěna pouze taková jsoucna, která se skládají z mohoucnosti a uskutečnění. Ze všeobecných tříd je tedy vyloučeno, co je nekonečné, nikoli nekonečností v některém oboru (protože taková nekonečnost nevylučuje všchnu mohoucnost), nýbrž co je nekonečné, jednoduše a v každém oboru jsoucna, což vylučuje všchnu mohoucnost.²⁾ A to je pouze nejdokonalejší jsoucno — Bůh. Jinými slovy: Ve všeobecných třídách jsou umístěna jen taková všeobecná jsoucna, která se skládají z mohoucnosti a uskutečnění. Avšak pouze Bůh se neskládá z mohoucnosti a uskutečnění, neboť jest čirý kon. Tedy pouze Bůh není obsažen ve všeobecných třídách, nýbrž všechny je přesahuje.³⁾ Ale všechno jiné kromě Boha, poněvadž je stvořené a omezené, složené z mohoucnosti a uskutečnění, jest obsaženo ve všeobecných třídách. Tedy i charakter, který jest působen třemi svátostmi, jest obsažen ve všeobecných třídách. Dříve než byl v duši vtisknut některou ze jmenovaných svátostí, neexistoval. Tedy charakter není Bůh, a proto nepřesahuje všeobecných tříd.

Proto bylo Církvi odsouzeno učení, které šířil R o s m i n i, hlásaje, že svátostný charakter jest věčné S l o v o, druhá osoba nejsvětější Trojice.⁴⁾ Podobně z téhož důvodu musí býti zavrženo mínění, s nimž nedávno vystoupil M. J. L u c. F a r i n e, podle něhož svátostný charakter je sám D u c h s v a t ý, pokud má styk s duší v jejich mohutnostech a připodobňuje ji Kristu.⁵⁾

²⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus Philosophiae Thomisticae*, tom. I, pars II. q. 14, a. 1, ed. Parisiis 1886, p. 503.

³⁾ Srovn. S. THOMAS, *Summa theol.*, p. I, q. 3, a. 5.

⁴⁾ Srovn. Denz. n. 1918: Věta 28. mezi 40 odsouzenými 14. pros. 1887: »In christiana doctrina Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum, qui cum fide suscipiunt baptismum Christi. — Verbum, id est character, in anima impressum, in doctrina christiana, est Esse reale (infinitum) per se manifestum, quod deinde novimus secundam personam SS. Trinitatis.«

⁵⁾ Srovn. M. J. LUCIAN FARINE: *Der sakramentale Charakter*. Freiburg, 1904: Str. 6: »Ein vom Wesen Gottes reell verschiedenes, erschaffenes oder irgendwie unter Beteiligung sekundärer Ursachen hervorgebrachtes Sein, welches einfachhin (simpliciter) übernatürlich wäre, ist nicht möglich. Also existiert es nicht.«

Někdo by mohl namítnouti: Jestliže svátostný charakter nemůže býti Bůh, přece by mohl býti nějaké nadpřirozené jsoucnost, jakýsi podíl v Bohu, jako milost jest podíl v božské přirozenosti.⁶⁾ Jako milost tak i charakter by měl podíl v Boží nekonečnosti, a proto by přesahoval všechny všeobecné třídy jako sám Bůh.

Na to odpovíme se sv. Tomášem:⁷⁾ Ačkoli milost jest tvarový podíl v Bohu, přece milost není sám Bůh bytostí; a proto můžeme milost zařaditi do všeobecných tříd. Jako neodporuje, aby něco bytostně (entitative) bylo v jedné třídě a podílně (participative) v jiné (na př. pojem a obraz kamene podílně jsou kámen, ale bytostně jsou případky), tak neodporuje, aby milost podílně byla něco božského, bytostně však něco stvořeného, co je zařaditelné do všeobecných tříd.⁸⁾ Totéž platí také o charakteru. Ani nevadí to, že milost jest něco nadpřirozeného nejen co do způsobu, nýbrž co do podstaty, to jest bytostně. Neboť milost se nazývá něčím bytostně nadpřirozeným ne proto, že bytostně není něco stvořeného, nýbrž proto, že sama v sobě a bytostně jest podíl v Bohu a převyšuje všechno přirozené netoliko ve způsobu vzniku, nýbrž i v tom, co jest sama v sobě. — Proto bere-li se milost p o d í l n ě, pak se vztahuje pouze k Bohu a přesahuje vše-

Str. 15: »Selbst wenn eine irgendwie hervorgebrachte ihrem Wesen nach einfachhin übernatürliche metaphysisch - qualitative (qualifizierende) Form möglich wäre, so könnte dieselbe immerhin nicht Formursache des sakramentalen Charakters sein.«

Str. 36: »Da nun Christus nicht durch eine erschaffene, endliche, beschränkte Form, sondern, und zwar formell, durch die Besiegelung mit dem Heiligen Geiste zu dem durch Melchisedech vorgebildeten Priestertume der übernatürlichen Gnade bezeichnet und charakterisiert ward, so müssen auch wir — die Glieder seines Leibes — durch eben dasselbe Siegel, d. i. durch den Heiligen Geist als Formursache (Quasiform), zur Anteilnahme (participatio) an eben demselben Priestertume bezeichnet und charakterisiert werden.«

Str. 37: »Weil wir aber dasselbe Siegel wie Christus tragen, d. i. den Heiligen Geist, der uns als Charakterform (Quasiform) aufgeprägt ist, deshalb gibt derselbe auch über uns Zeugnis, dass wir Kinder Gottes... seien.«

Str. 41: »Was nun die Heilige Schrift und die Tradition betrifft, so ist denselben einerseits die Lehre von einer erschaffenen accidental Charakterform vollständig unbekannt, andererseits wird von denselben der Heilige Geist als Siegel und Charakter bezeichnet.«

⁶⁾ Zda svátostný charakter jest něco přirozeného či nadpřirozeného, o tom pojednáme níže na příslušném místě. Nyní máme jen dokázati, že charakter nepřesahuje všeobecných tříd, i kdyby byl něco nadpřirozeného.

⁷⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.*, I—II, q. 110, a. 2, ad 2.

⁸⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, ad q. 63, a. 2, n. 55, ed. cit. t. IX, p. 335.

chny všeobecné třídy. Bere-li se však bytostně, pak jest něco stvořeného a obmezeného, a proto zařaditelného do všeobecných tříd, ne ovšem do třídy podstaty, nýbrž do třídy případku. Neboť odporuje, aby byla nadpřirozená stvořená podstata, nikoli však případek, poněvadž kdyby byla podstata tvarově a jednoznačně podíl v Bohu, byla by Bůh sám.⁹⁾

Pročež uzavíráme: Jakékoli nadpřirozené jsoucno, — a proto i charakter, je-li nadpřirozené jsoucno, — uvažováno podílně, přesahuje všechny všeobecné třídy; avšak bytostně, to jest ve způsobu bytí, je-li stvořené, náleží do všeobecných tříd.¹⁰⁾

Třebaže Aristoteles neznal nadpřirozená jsoucna, přece znal způsob bytí jsoucna, a proto jeho všeobecné třídy platí i pro přirozená i pro nadpřirozená stvořená jsoucna. Všeobecné třídy jsou totiž různá vymezení jsoucna podle jeho různého způsobu bytí. Proto cokoli náleží do všeobecných tříd, náleží do nich podle způsobu bytí, který má, nikoli podle podílu, jež má.

Článek 3.

Svátostný charakter není tvarově třídový vztah.¹⁾

Jestliže svátostný charakter ve způsobu bytí nepřesahuje všeobecných tříd, — jak jsme dokázali v předcházejícím článku — musíme zkoumati dále, zda charakter jest jsoucno vztažné či na-prosté. A o tom je třeba uvážiti tři věci:

1. Zda z řádně udělené svátosti křtu nebo biřmování nebo svěcení kněžstva může vzniknouti charakter, který by byl tvarově třídový vztah.²⁾ A kdyby takový charakter mohl vzniknouti:

2. Zda by měl základ. — A kdyby měl základ:

3. Zda by mohl splniti všechno to, k čemu jest do duše vtisknut.

§ 1. Zda z řádně udělené svátosti křtu nebo biřmování nebo svěcení kněžstva může vznik-

⁹⁾ Tamtéž n. 58.

¹⁰⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* I—II, q. 100, a. 2, ad 2.

¹⁾ Třídový vztah = *relatio praedicamentalis*, t. j. vztah, patřící do všeobecné třídy vztahu.

²⁾ O přesažných vztazích, které jsou ve svátostném charakteru, v tomto článku nejednáme, protože tyto vztahy nepatří do všeobecné třídy vztahu.

nouti charakter, který by byl tvarově třídivý vztah.

Z výměru tridentského sněmu jest jisto, že tři svátosti, křest, biřmování, a svěcení kněžstva, vtiskují v duši charakter, kdykoli jsou platně uděleny.³⁾ Tentýž sněm tridentský vymezil, že svátosti Nového zákona udělují milost všem, kteří nekladou překážek.⁴⁾

Jsou-li tedy tři zmíněné svátosti udíleny člověku neuzpůsobenému, nepůsobí v něm milosti, nýbrž pouze charakter. Z toho je tedy patrné, že charakter nevzniká případkově, nýbrž o sobě a bezprostředně. Ke vztahu však není pohybu o sobě. Neboť aby vznikl nový vztah, nemusí se znovu měniti podmět, nýbrž stačí, změni-li se cíl. »Není pohybu v těch, která jsou k něčemu,« praví Aristoteles, »neboť když se změni jedno, o druhém se může říci, že se nezměnilo.«⁵⁾ Protože vztah není v cíli, nýbrž v podmětu, je patrné, že vznikne-li v podmětu nový vztah beze změny podmětu, k takovému vztahu není pohybu o sobě, nýbrž pouze případkově. Sv. Tomáš to dokazuje takto: »V kterémkoli rodě jest pohyb o sobě, nic z onoho rodu není v něčem bez jeho změny; jako nová barva není na něčem barevném bez jeho změny. Ale přihází se, že bývá znovu pravdivé, že něco se říká vztažně k jinému, když jiné bylo změněno, samo však nebylo změněno: Tedy pohyb není o sobě ve vztahu, nýbrž pouze případkově, pokud totiž za nějakou změnou následuje vztah; jako za změnou velikosti následuje rovnost nebo nerovnost, a ze změny jakosti následuje podobnost a nepodobnost.«⁶⁾

Z předešlé úvahy máme tento důkaz: Ke vztahu není o sobě pohybu. Ale k charakteru jest pohyb o sobě. Tedy charakter nemůže býti tvarově vztah.

Duns Scotus rozlišuje vztahy přicházející z vnitřku, a jiné, přicházející z vnějšku.⁷⁾ Připouští, že ke vztahům, přicházejícím z vnitřku, není o sobě pohybu, ale popírá pohyb o sobě ke vztahům, přicházejícím z vnějšku. Kdyby tedy charakter byl vztah, přicházející z vnějšku, mohl by k němu býti pohyb o sobě. Vztahem, přicházejícím z vnitřku, Scotus nazývá takový vztah, který

³⁾ Trident. sněm, sess. 7, can. 9, Denz. n. 852.

⁴⁾ Tamtéž, 6, Denz., n. 849.

⁵⁾ ARISTOTELES: V. Phys., cap. 2.

⁶⁾ S. THOMAS: Comment. in Libr. Arist. Physicorum, I. V, cap. 2, lect. 3.

⁷⁾ DUNS SCOTUS: Oxon. IV, d. 6, q. 10, n. 4.

nutně vyplývá ze základu, když je dán cíl; jako stejné, podobné. Vztahem, přicházejícím z vnějšku, nazývá takový vztah, který ze základu a cíle nevyplývá nutně, jako vztah činného a trpného, nebo vztah pravého a levého. Na př. stoupne-li si člověk ke sloupu, neplyne nutně vztah pravého a levého, neboť sloup se nemusí nazývati ani pravým ani levým. Podobně vztah mezi ohněm a ohřivanou vodou není nutný, protože se mezi ně může položit překážka, která zcela přeruší vztah činného a trpného.

Toto rozlišení Scotovo je neodůvodněné. Kajetán je nazývá sněním,^{*)} a filosofové je všeobecně zavrhuji. Pochází z toho, že Scotus neuvažuje základ jako základ a cíl jako cíl, nýbrž vzdáleně; na př. vztah činného a trpného není mezi ohněm a vodou, nýbrž mezi ohněm ohřívajícím a vodou ohřivanou. Avšak bere-li se základ a cíl zcela blízce, není skutečného vztahu, který by nevznikl, když jest dán základ a cíl,^{*)} neboť vztah tvarově vzatý není nic jiného než »míti se k jinému.«¹⁰⁾ Vztah tedy nutně vyplývá ze základu, je-li dán cíl. Proto ke vztahu není o sobě pohybu. K charakteru však jest pohyb o sobě. Tedy charakter nemůže býti tvarově třídový vztah.

§ 2. Z d a b y m ě l z á k l a d c h a r a k t e r, k t e r ý b y b y l t v a r o v ě t ř í d o v ý v z t a h.

Předpokládejme teď onu nemožnost, že charakter je tvarově třídový vztah, a zkoumejme dále, zda by takový charakter měl základ. Filosofové se shodují v tom, že každý vztah musí mít svůj nejbližší základ. Kdyby však svátostný charakter byl tvarově třídový vztah, na čem se bude zakládat?

1. Základ svátostného charakteru jistě nemůže býti tělo, ani duše, ani duševní mohutnosti, protože nevznikají při přijímání svátostí vtiskujících charakter; neboť svátost může přijímati jen hmotový člověk. A kdyby — což je ovšem nemožno — základ charakteru bylo tělo nebo duše nebo duševní schopnosti, pak by každý člověk měl svátostný charakter už od počátku svého bytí zcela přirozeně a nezávisle na svátostech. Takový důsledek je však blud; neboť jest článek víry, že charakter je vtiskován některými svátostmi pouze těm, kteří je přijímají. — V tomto smyslu podává

*) Srovn. CAJETANUS: Comment. in S. Th., p. III, q 63, a. 2, n. 8.

*) Srovn. tamtéž.

10) ARISTOTELES: Categ. c. V, n. 2.

důkaz sv. Tomáš: »Vztah, jež má pojem znamení, musí míti v něčem základ. Avšak vztah toho znamení, jež jest charakter, nemůže míti základ bezprostředně v podstatě duše, protože by pak příslušel každé duši přirozeně. A proto je třeba stanoviti něco v duši, v čem by měl základ takový vztah. Pročež nebude třeba, aby byl v rodu vztahu, jak někteří tvrdili.«¹¹⁾ A Kajetán ve svém Výkladu to vysvětluje ještě podrobněji: »Vztah totiž vzatý tvarově, protože to, čím jest, jest k jinému, je-li věcný, vzniká se základem, ne jedno-duše v uskutečnění, nýbrž tak, že z pouhého položení cíle se stává uskutečněním: podobně totiž vzniká s bílým tak, že položí-li se spolu-bílé, ihned povstává podobnost v prvním bílém; a tak o jiných. A tím, kdyby vztah charakteru měl základ bezprostředně v duši, vznikal by zároveň s duší, takže kdyby se položil její cíl, ihned by v duši povstal vztah charakteru. A kdyby tak vznikal spolu s duší, je zcela zřejmo, že by přirozeně příslušel každé duši.«¹²⁾

2. Skotisté, chtějice se vyhnout tomuto důsledku, za základ charakteru neoznačují duši, nýbrž svátostný úkon. V takovém pojetí charakter už nepřísluší přirozeně každé duši, nýbrž pouze těm lidem, kteří přijali úkon svátosti, vtiskující charakter, a to netoliko jednoduše, nýbrž svátostně. A kdyby někdo namítal, že svátostný úkon pomíjí a proto nemůže býti trvale základ charakteru, odpovídají: Ačkoli svátostný úkon pomíjí, přece zůstává silově (virtualiter), a proto může býti trvale základ charakteru.

Taková odpověď nestačí. Neboť v čem svátostný úkon zůstává silově, jako příčina zůstává silově ve svém účinku? Nesmíme zapomenout, že účinek, který má býti základ vztahu charakteru, musí býti věcný, protože onen vztah charakteru musí býti také věcný; charakter totiž nemůže býti pouhý pomyslný vztah, jak už bylo dokázáno. Avšak onen čínek nemůže býti ani tělo ani

¹¹⁾ S. THOMAS: *Summa theol.*, p. III, q. 63, a. 2, ad 3.

¹²⁾ CAJETANUS: *Comment. in S. Th.*, p. III, q. 63, a. 2, n. 8: »Relatio enim formaliter sumpta, quia hoc ipsum quod est, est ad aliud, si realis est, nascitur cum fundamento, non simpliciter in actu, sed sic quod ex sola appositione termini fit actu: similiter enim nascitur cum albo sic quod, posito co-albo, statim similitudo in primo albo consurgit; et sic de aliis. Ac per hoc, si relatio characteris immediate fundaretur in anima, nasceretur simul cum anima, sic quod, posito illius termino, statim in anima consurgeret relatio characteris. Et si sic connasceretur cum anima, clare patet quod naturaliter conveniret omni animae.«

duše ani duševní mohutnosti, jak už bylo řečeno; nic přirozeného ani nadpřirozeného, — kromě samého charakteru, — nemůže být označeno jako věčný účinek svátostí křtu, biřmování a svěcení kněžstva, přijatých s překážkou. Pročež ačkoli svátostný úkon může být základ nějakého pomyslného vztahu, přece nemůže být základ věčného vztahu, jaký se nyní vyžaduje pro svátostný charakter.

3. Základ svátostného charakteru nemůže být nějaký nadpřirozený případek, jako na př. milost. Neboť někdy se přijímá svátost bez milosti, není-li přijímající podmět uzpůsoben, a přece svátost vtiskuje charakter. Proto, je-li charakter oddělitelný od milosti, jeho bezprostřední základ nemůže být milost. A podobně je tomu i s jinými nadpřirozenými zběhlostmi a úkony.¹³⁾

4. Nenacházíme-li v člověku nic naprostého ani přirozeného ani nadpřirozeného, co by mohlo být bezprostřední základ charakteru, který by byl tvarově třídový vztah, snad se najde něco vztažného, co by mohlo být základ svátostného charakteru. A vskutku Scotus se snaží dokázati tuto možnost. Předně uvádí slova Euklidova: »Poměrovost jest podobnost dvou poměrů;«¹⁴⁾ a pak pokračuje: »A tak na poměru, který je tvarově vztah, nebo na jeho jednotě se zakládá vztah podobnosti. A nevadí, že podobnost jest jednota ve velikosti, z 5. Metafys., protože ačkoli c o se přivlastňuje podstatě, a s t e j n é velikosti, a p o d o b n é jakosti, přece v každém rodu, bereme-li věc onoho rodu velmi přesně, jest c o a j a k é, chápeme-li tvar v pojmu tvaru, a také s i l o v á velikost; a tak v každém rodu jest totéž p o d o b n é a s t e j n é.«¹⁵⁾

¹³⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol. disp.* 25, a. 2, n. 30: »Non sufficit autem gratia aut fides vel quilibet alius habitus aut actus supernaturalis, quia isti debiles sunt et amissibiles, non autem character.«

¹⁴⁾ EUCLIDES: *V. Elem.*: »Proportionalitas est similitudo duarum proportionum.«

¹⁵⁾ Srovn. DUNS SCOTUS: *Oxon.* IV, d. 6, q. 10, n. 5: »Adeoque super proportionem, quae dicit formaliter relationem, vel super unitatem ejus fundatur respectus similitudinis. Neque obstat quod similitudo est unitas in quantitate ex V. Metaph., quia etsi quid appropriatur substantiae, et aequale quantitati, et simile qualitati, tamen in omni genere accipiendo rem illius generis praecisissime, invenitur quid et quale, intelligendo formam in ratione formae, et etiam quantitas virtualis; adeoque in omni genere est idem simile et aequale.«

K důkazu vzatému z Euklida odpovídáme: Jakýkoli vztah mezi dvěma poměry nebo vztahy není věčný vztah, nýbrž pouze pomyslný vztah; jinak bychom postupovali do nekonečna. Sv. Tomáš to dokazuje na mnoha různých místech. V Theologické Summě, část I., ot. 42, čl. 1., k 4 praví: »Totéž se k sobě samému nevztahuje nějakým věčným vztahem. Ani též jeden vztah se nevztahuje k jinému nějakým jiným vztahem. Když totiž řekneme, že otcovství je protilehlé synovství, protilehlost není prostřední vztah mezi otcovstvím a synovstvím; protože obojím způsobem by se vztah množil do nekonečna.«¹⁶⁾ A Capreolus praví: »Žádný vztah, zvláště z rodu k něčemu, nemůže býti založen hlavně a předně na čirém vztahu nebo na čirém ohledu, neni-li původně a nejprve založen na něčem naprostém. Proto každý vztah, založený číře a předně na vztahu, jest vztah pomyslný, a ne věčný vztah.«¹⁷⁾

Z toho, co jsme řekli, vyvozujeme tento závěr: Kdyby bezprostřední základ svátostného charakteru byl vztah, třeba i věčný vztah, charakter by byl pouze pomyslný vztah. Ale svátostný charakter nemůže býti pouze jsoucno pomyslné, jak je patrné z čl. 1. Tedy svátostný charakter nemůže býti tvarově třídivý vztah.

§ 3. Zda by charakter mohl vyplnit to, k čemu jest vtisknut do duše, kdyby byl tvarově třídivý vztah a měl základ.

Předpokládejme onu nemožnost, že charakter je tvarově třídivý vztah a má svůj základ, a zkoumejme, zda takový charakter může vyplnit to, k čemu jest vtisknut do duše.

Jest článek víry, že křestní charakter se vyžaduje k platnému přijímání ostatních svátostí, a kněžský charakter k platnému proměňování chleba a vína v tělo a krev Kristovu a k platnému udílení svátostí. Bez křestního charakteru žádná svátost není přijatá platně, bez kněžského charakteru nemožno proměnit chléb a víno v tělo a krev Kristovu. Z toho je tedy zcela patrné, že svátostný charakter se vyžaduje k vykonávání věčných účinků.

¹⁶⁾ Srovn. S. THOMAS: De Veritate, q. 1, a. 5, ad 16; item IV Sent. d. 26, q. 2, a. 1; item De Potentia, q. 7, a. 11.

¹⁷⁾ CAPREOLUS: Defensiones, in IV, d. 4, q. 1, a. 3: »Nulla relatio, potissime de genere ad aliquid, potest fundari principaliter et praecise super puram relationem aut purum respectum, nici radicaliter et primarie fundetur super aliquod absolutum. Ideo omnis relatio, fundata pure et praecise in relatione, est respectus rationis et non respectus realis.«

Jest však třídivý vztah schopen vykonati takové účinky? Všimněme si trochu povahy třídivého vztahu, abychom viděli, čeho je takový vztah schopen. — Všechny případy mají něco společného a něco vlastního. Všem případům je společné: býti na podmětu. Vlastní však je všem případům kromě vztahů, že dávají svému podmětu nějakou dokonalost: Velikost měří podstatu, jakost ji uzpůsobuje atd. . . . Avšak vztah ze svého vlastního pojmu, t. j. vztah ne jako případek, nýbrž tvarově jako vztah, neklade nic do svého podmětu, nýbrž jest čirý poměr k cíli.¹⁸⁾

Proto uzavíráme: Poněvadž vztah jest pouhý poměr k cíli, nemůže býti původem jednání nebo trpění. Avšak svátostný charakter je původ jednání nebo trpění. Tedy svátostný charakter nemůže býti tvarově třídivý vztah.¹⁹⁾

§ 4. Jestliže svátostný charakter nemůže býti tvarově třídivý vztah, proč se vždy nazývá znamením?

Přes zmíněné důkazy Scotus učil, že svátostný charakter je třídivý vztah.²⁰⁾ Hlavní jeho důvod možno shrnouti takto: Znamení jako znamení je tvarově třídivý vztah a patří do třídy vztahu. Ale ať se charakter vymezuje jakkoli, vždy se klade do výměru slovo »znamení« jako rod.²¹⁾ Tedy svátostný charakter tvarově jest vztah a patří do třídy vztahu.

Po sněmu tridentském někteří skotisté ještě více zdůrazňují, že charakter je tvarově třídivý vztah, protože ve výměru uvedeného sněmu se charakter nazývá »jakýmsi znamením«.²²⁾

Jak máme pohlížet na tento důvod, je patrno už z úvodu, kde bylo vysvětleno, jak se mají vykládati výměry církevních sněmů. Z toho, co tam bylo řečeno, je zřejmo, že tento důvod skotistů nic nedokazuje.

Na důvod Skotův odpovídáme: Ono první návěští jeho důkazu

¹⁸⁾ Srovn. ARISTOTELES: *Categ.*, cap. V, n. 2. — Item S. THOMAS: *Summa theol.*, p. I, q. 28, a. 2. — Idem *De Veritate*, q. 1, 2, n. 33.

¹⁹⁾ Srovn. JOANNES A S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, a. 2, n. 33.

²⁰⁾ Avšak Scotus přinouští, že svátostný charakter může býti třeba jen pouhý vztah rozumu.

²¹⁾ Svátostný charakter býval tehdy obyčejně definován: »Signum communionis fidei et ordinationis,« nebo: »signum sacrae ordinationis fidelium.«

²²⁾ Srovn. Denz., n. 852.

(znamení jako znamení jest třídový vztah a patří do třídy vztahu), platí pouze pro znamení vzaté tvarově, nikoli však pro znamení brané látkově jako věc, která se nazývá znamením; na př. pečeti, ačkoli se nazývají znameními, přece nepatří do třídy vztahu.²³⁾ Avšak charakter není znamení brané tvarově, jednak protože k tvarovému vztahu není o sobě pohybu (§ 1), jednak protože věcný vztah vyžaduje věcný základ (§ 2), jednak protože vztah nemůže býti původ jednání (§ 3). Avšak charakter se může zváti znamením látkově; tvarově totiž charakter musí býti něco naprostého, jak bylo řečeno shora. Ale to naprosté může býti podmět tvarových vztahů; a proto se charakter může nazývati znamením.

Jestliže sněm tridentský užívá tohoto slova, činí tak proto, že pojem znamení jest u charakteru lidem zřejmější a patrnější, a že pojem znamení se může bráti i pro tvarové i pro látkové znamení. V jakém smyslu se má bráti slovo »znamení« ve zmíněném výměru sněmu tridentského, o tom nepraví sněm nic. Smysl onoho slova přesně vymeziti z povahy a cíle charakteru, jest úkol theologů.

Článek 4.

Svátostný charakter není ani podstata
ani velikost ani činnost ani trpnost ani čas
ani místo ani poloha ani oděv.

Dokázali jsme, že svátostný charakter není tvarově třídový vztah. Je tedy patrné, že charakter jest jsoucno naprosté. Proto je třeba nyní projiti jednotlivé naprosté všeobecné třídy.

1. Kdyby svátostný charakter byl v rodu p o d s t a t y, nutně by musel býti nějaká stvořená podstata, protože do všeobecných tříd patří pouze jsoucna konečná a stvořená, složená z mohoucnosti a uskutečnění. Pouze Bůh, který jest čirý kon, není obsažen ve všeobecných třídách. Pročež kdyby charakter byl v rodu podstaty, nutně by byl stvořená podstata. Avšak odporuje, aby cha-

²³⁾ Srovn. S. THOMAS: De Veritate, q. 21, a. 6: »Aliquod nomen potest importare respectum dupliciter. Uno modo, sic, quod nomen imponatur ad significandum ipsum respectum: sicut hoc nomen »pater« vel »filius« aut paternitas ipsa. Quaedam vero dicuntur importare respectum, quia significant rem alicuius generis, quam comitatur respectus, quamvis nomen non sit impositum ad significandum ipsum respectum: sicut hoc nomen »scientia« est impositum ad significandum qualitatem quamdam, quam sequitur quidam respectus, non autem ad significandum respectum.«

rakter byl stvořená podstata. Neboť každá stvořená podstata jest buď sama přirozenost věci, jejíž podstatou jest, nebo část přirozenosti, totiž látka nebo tvar. Avšak tridentský sněm vymezil, že charakter je vtisknut do duše.¹⁾ Kdyby tedy charakter byl podstata, byl by buď podstata duše anebo část duše. Ale jest nemožné, aby charakter byl podstata duše, protože tak by i bez přijetí svátosti měl charakter každý, kdo by měl lidskou duši. Avšak to je proti článku víry, protože charakter jest vtiskován třemi svátostmi pouze těm, kteří je přijímají. — Charakter nemůže býti ani podstatná část duše, protože — jak dokazují filosofové — lidská duše jest svébytný tvar (forma subsistens), nesložený z látky a tvaru.

Proto je nemožné, aby svátostný charakter byl podstata ať stvořená či nestvořená.

2. Jest otázka, zda svátostný charakter může býti umístěn ve všeobecné třídě velikosti. Podle tridentského sněmu charakter je vtisknut do lidské duše.²⁾ Avšak lidská duše je nehmotná: poznává totiž všechna tělesa, proto sama musí býti netělesná čili nehmotná.³⁾ Je-li tedy charakter vtisknut do nehmotné duše, musí býti nehmotný. Avšak velikost je případdek tělesný. Proto svátostný charakter nemůže býti velikost.

3. Protože svátostný charakter jest jsoucno nehmotné, je zřejmo, že musí býti vyloučen z těch všeobecných tříd, které vznikají v podmětu z přílehlosti k nějaké hmotné věci. Proto svátostný charakter musí býti vyloučen ze všeobecné třídy místa,⁴⁾ času,⁵⁾ polohy,⁶⁾ a oděvu.⁷⁾

4. Konečně svátostný charakter musí býti vyloučen i ze všeobecné třídy činnosti a trpnosti, protože činnost i trpnost přecházejí, kdežto charakter zůstává, pročež svátosti, které vtiskují charakter, se nemohou opěťovati.⁸⁾

¹⁾ Srovn. Denz. n. 852.

²⁾ Srovn. tamtéž.

³⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.*, p. I, q. 75, a. 2.

⁴⁾ Srovn. GREDT: *Elementa Philosophiae*, n. 195, ed. Friburgi Br. 1932, p. 167.

⁵⁾ Srovn. tamtéž n. 197.

⁶⁾ Srovn. tamtéž n. 199.

⁷⁾ Srovn. tamtéž n. 201.

⁸⁾ Srovn. Sněm trid., sess. 7, can. 9; Denz. n. 852.

Článek 5.

Svátostný charakter nemůže býti zároveň ve všech druzích jakosti, ani ne ve čtvrtém, ani ne ve třetím druhu jakosti.

Z předešlé úvahy tedy vyplývá, že svátostný charakter musí býti umístěn ve všeobecné třídě jakosti.

1. Avšak v rodu jakosti jsou čtyři druhy. Je možno, aby svátostný charakter byl ve všech jednotlivých druzích zároveň? Nikoli. Svátostný charakter totiž není shluk několika jsoucen, nýbrž je cosi o sobě jedno. Avšak druhy jakosti se od sebe podstatně liší. Proto kdyby někdo tvrdil, že charakter je zároveň ve všech jednotlivých druzích jakosti, následovalo by z toho, že charakter má více bytnosti. Proto je nemožno, aby svátostný charakter, který jest jsoucno o sobě jedno, byl zároveň ve všech jednotlivých druzích jakosti.

I kdyby charakter nepatřil ke druhu jakosti přímo, nýbrž jen odvozeně, přece by z téhož důvodu nemohl býti odvozen nejprve ke všem druhům jakosti zároveň, nýbrž pouze k jednomu.

Proto je nemožné, aby svátostný charakter byl zároveň ve všech jednotlivých druzích jakosti.¹⁾

2. Jestliže svátostný charakter nemůže býti zároveň ve všech jednotlivých druzích jakosti, snad nebude nemožné, aby byl aspoň ve dvou druzích jakosti zároveň? Jsou totiž některé jakosti třetího druhu, které jsou zároveň v prvním druhu; na př. uvažuje-li se teplo jako vzbuzené nějakým pohybem, patří do třetího druhu jakosti; avšak uvažuje-li se jako přiměřené přirozenosti ohně, klade se do prvního druhu jakosti. A jsou též jakosti třetího druhu, které patří také do druhého druhu.²⁾ Podobně by se snad i svátostný charakter mohl klásti do dvou druhů jakosti.

Na tuto obtíž odpovídáme krátce: Žádná jakost nemůže býti podstatně ve dvou druzích, ale může býti v jednom podstatně a v druhém případkově. Podobně teplo o sobě nejprve jest cíl pře-

¹⁾ Opačný názor hájil GABRIEL BIEL v *Epithoma pariter et collectorium circa quatuor Sententiarum libros*, Lugduni 1514.

²⁾ Srovn. GREDT: *Elementa Philos.*, n. 188.

měny, případkově však a z vnějšku má způsob vhodnosti či nevhodnosti.³⁾ Hledáme-li tedy, kam umístit charakter ne případkově, nýbrž o sobě, musíme jej zařadit pouze do jednoho druhu jakosti.

3. Může být charakter zařaděn do čtvrtého druhu jakosti, totiž do tvaru nebo podoby? Někteří se domnívali, že charakter je skutečně podoba⁴⁾, a svou domněnku zakládali na slovech Pisma svatého, v němž jest Kristus nazýván podobou neboli obrazem podstaty Otcovy.⁵⁾ V řeckém textu místo »podoby« jest »charakter«.

Takové mínění je naprosto nepřipustné, protože podoba (i tvar) jest případek, který vzniká z ohraničení velikosti, a proto ve vlastním smyslu může být jen ve hmotných věcech. Avšak charakter je nehmotný, protože je vtisknut do nehmotné duše.⁶⁾ Proto je nemožno, aby charakter byl umístěn ve čtvrtém druhu jakosti. Proto sv. Tomáš praví: »Útvar jest jakési ohraničení velikosti; pročež, vlastně řečeno, není než ve věcech tělesných; v duchovních však se říká přeneseně. Avšak něco se neklade do rodu nebo druhu leč tím, co se o něm vypovídá vlastně. A proto charakter nemůže být ve čtvrtém druhu jakosti, ač to někteří tvrdili.«⁷⁾

4. Může se svátostný charakter klásti do třetího druhu jakosti? Někteří tvrdili, že může.⁸⁾ Svou domněnku zakládali na slo-

³⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus Philos.*, t. I. P. II, q. 18, a. 2. — Item S. THOMAS: *Summa theol.*, p. I—II, q. 49, a. 2, ad 1. — I, II, q. 50, a. 1, ad 3.

⁴⁾ Na př. R. AVERSA: *Theologia scholastica universa*. Bononiae 1650. — JOANNES DE CATRAGENA: *De Sacramentis in genere*. Romae 1600, disp. 5, diffic. 2, cap. 4. — MARSILIUS: *In IV Sent.*, q. 4, a. 1, concl. 7.

⁵⁾ Zid. I, 1—3: »Mnohokrát a mnoha způsoby druhdy Bůh mluvil k otcům našim skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna svého, kterého ustanovil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil, kterýžto jsa odlesk slávy a obraz jeho podstaty« atd.

⁶⁾ Srovn. čl. 4, č. 2.

⁷⁾ S. THOMAS: *Summa Theol.*, p. III, q. 63, a. 2, ad 1. — Tutéž domněnku zavrhuje sv. Tomáš ve *IV. Sent.*, d. 4, q. 1, a. 1: »Figura proprie accipitur aut metaphorice. Si proprie accipitur, sic importat terminationem quantitatis dimensionis, quam constat in anima non esse. Si metaphorice dicitur, oportet quod metaphora reducat ad proprietatem: quia res non ponitur in genere per id quod de ea metaphorice dicitur; sicut non dicitur quod apostoli sunt in genere qualitatis, quia eis dictum est: »Vos estis Jux mundi.«

⁸⁾ Na př. ALTISIODORENSIS, I. IV, tr. 3, c. 2. — GUILLELMUS OCCAM O. F. M.: *Super quatuor libros Sententiarum*.

vech Divišových: »Božská blaženost přistupujícího ke křtu přijímá do své účasti a svým vlastním světlem, jakoby jakýmsi znamením mu dává svou účast.«⁹⁾ Je-li tedy charakter světlo, musí býti zařazen do třetího druhu jakosti.

Tuto domněnku je třeba zcela zamítnout. Do třetího druhu jakosti se totiž zařazují pouze smyslové vlastnosti, t. j. trpnosti, které rychle pomijejí, nebo trpné jakosti, které jsou ukončení trpností nebo je vzbuzují. Ale charakter není smyslová jakost, nýbrž nehmotná¹⁰⁾; ani nepomijí rychle¹¹⁾; ani není ukončení, nýbrž o sobě nejprve směřuje k úkonu. Tedy svátostný charakter není ve třetím druhu jakosti.

Sv. Tomáš uvedenou domněnku zamítá ve IV. Sent., d. 4, q. 1, a. 1: »Jak dokazuje Filosof v 7. Fys., třetí druh jakosti není leč ve smyslové části duše; avšak charakter není nikým kladen do této části duše, nýbrž do rozumové. A mimoto ony vlastnosti mají vždycky vztah k nějaké tělesné přeměně, kterou buď působí nebo z které vznikají.« — Podobně sv. Tomáš píše v Theologické summě, část III, ot. 63, čl. 2, k 2: »V třetím druhu jakosti jsou jen smyslové trpnosti nebo smyslové jakosti. Charakter však není viditelné světlo. A proto není v třetím druhu jakosti, jak někteří tvrdili.«¹²⁾

Článek 6.

Svátostný charakter není v prvním druhu jakosti.

Zbývá ještě vymeziti, zda svátostný charakter musí býti vyloučen z prvního druhu jakosti či z druhého. V prvním druhu jakosti jsou zběhlosti, pohotovosti a uzpůsobení; v druhém pak jsou mohutnosti.

Lugduni 1495; In IV, q. 2, concl. 5. — JOANNES DE LUGO S. J.: *Disputationes scholasticae*, De Sacramentis, disp. 6, sect. 3, n. 33, 48, 49.

⁹⁾ DIONYSIUS: *Eccl. Hierarch.*, cap. 2.

¹⁰⁾ Srovn. čl. 4, č. 2.

¹¹⁾ Srovn. Denz. n. 852.

¹²⁾ Srovn. JOANNES A S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, dub. 2, n. 86 et 87. — SALMATICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, d. 5, § 3, n. 29.

I. Je zřejmo, že svátostný charakter nemůže býti uzpůsobení, protože uzpůsobení jest jakost snadno pohyblivá, kdežto charakter je nepohyblivý, jak je patrné z toho, že svátosti, vtiskující charakter, nemohou býti opětovány.¹⁾

II. Je svátostný charakter trvalé uzpůsobení, t. j. pohotovost, nebo zběhlost? Někteří — mezi nimi zvláště Vasquez — praví, že charakter je pohotovost²⁾, protože charakterem jsme trvale dobře uzpůsobení vzhledem ke Kristu, jemuž jsme připodobněni. Toto mínění je neudržitelné. Nikdo totiž nemůže popřít, že charakter je člověku dán k některým úkonům. Kněžský charakter spolupůsobí k proměňování chleba a vína v tělo a krev Kristovu nebo k odpouštění hříchů; charakter biřmování k vyznávání víry z povinnosti. Proto kdyby charakter byl trvalé uzpůsobení, pak by jistě nebyl uzpůsobení k bytí, nýbrž k činnosti. K činnosti však směřují zběhlosti i mohoucnosti. Proto jest otázka, zda svátostný charakter je zběhlost či mohoucnost.

1. Sv. Tomáš rázně zamítá ty, kteří tvrdí, že charakter je zběhlost: »Podobně (charakter) není zběhlost. Protože není zběhlosti, která by se mohla míti k dobru a zlu, kdežto charakter se má k obojímu: neboť ho užívají někteří dobře, někteří špatně. A to se nestává ve zběhlostech; neboť ctnostné zběhlosti nikdo neužívá špatně a špatné zběhlosti nikdo dobře.«³⁾

Proti tomuto důkazu bývají činěny nesčetné námitky. Někteří popírají všeobecnou platnost prvního návěští; poukazují na to, že jsou zběhlosti, jichž někdo může užívatí dobře nebo špatně, jak se mu zlíbí; na př. zběhlosti vědy může někdo užívatí buď k podpoře nebo k vraždění svých bližních. Jiní popírají druhé návěští, ukazujíce, že charakter je omezen na dobro, protože nakloňuje k pravé křesťanské bohopoctě.

2. Abychom dobře porozuměli důkazu sv. Tomáše a vyhnuli se nudným sporům, všimněme si, čemu učí sv. Tomáš o zběhlostech zvláště v Theologické summě, I—II, ot. 49, čl. 2. a 3: Z b ě h l o s t, o sobě uvažovaná, nejprve a o sobě má v z t a h k p ř i r o z e n o s t i. Ale poněvadž přirozenost a tvar jsou cíl, pro který se něco děje, proto ve zběhlostech se uvažuje dobro a

¹⁾ Srovn. Denz. n. 852.

²⁾ Pohotovost je habitus entitativus: zběhlost je habitus operativus.

³⁾ Sv. TOMÁŠ: Theologická summa, část III, ot. 63, čl. 2.

zio, což se bere z cíle. Proto zběhlost o sobě nejprve má vztah k přirozenosti, buď se hodí přirozenosti anebo nehodí. Ale přirozenost věci dále směřuje k nějakému cíli, který jest nějaká činnost nebo něco učiněného, k čemuž se přichází činností. Jestliže tedy zběhlost má uspořádati přirozenost v sobě podle vhodnosti a nevhodnosti, neuspořádá ji vhodně nebo nevhodně, neuspořádá-li ji k činnosti. Proto zběhlost, která nejprve a o sobě má vztah k přirozenosti podle vhodnosti nebo nevhodnosti, následně má také vztah k činnosti.⁴⁾

3. Obyčejně se rozlišuje dvojí zběhlost: k bytí a k činnosti. Ale obojí nejprve a o sobě uzpůsobuje přirozenost vhodně nebo nevhodně. A to je první a nevlastnější v každé zběhlosti. Každá zběhlost uzpůsobuje nebo usměřňuje přirozenost vhodně nebo nevhodně; jinými slovy: každá zběhlost uzpůsobuje přirozenost k dobru nebo ke zlu ve vlastním oboru. Je třeba dobře si všimnouti těchto posledních slov. Každá zběhlost totiž uzpůsobuje přirozenost podle toho, jak se to hodí či nehodí pro tuto přirozenost. Proto u zběhlosti nejde o uzpůsobení přirozenosti ke všemu dobru nebo k jakémukoli dobru, nýbrž pouze o uzpůsobení k tomu dobru, které se hodí pro tuto přirozenost. Totéž platí také o uzpůsobení ke zlu. Proto jsme řekli, že každá zběhlost uzpůsobuje přirozenost k dobru nebo ke zlu pouze ve vlastním oboru. Na př. ctnostná zběhlost uzpůsobuje mohoucnost k mravnímu dobru, a neřestná zběhlost k mravnímu zlu. Avšak žádná mravní zběhlost neuzpůsobuje mohutnosti k badavému dobru. V rozumových zběhlostech věda uzpůsobuje rozumovou mohutnost k badavé pravdě, k badavému dobru; umění však uzpůsobuje mohutnost k dobru činorodému. Ačkoli věda i umění jsou zběhlosti, přece ani věda ani umění neuzpůsobuje k mravnímu dobru. Člověk může své vědy užítí buď k mravnímu dobru nebo zlu, jak se mu zlíbí. Ale ve svém vlastním oboru žádná zběhlost nemůže býti nelišná.

Proto nic nedokazují námitky těch, v jejichž čele stojí Suarez⁵⁾ a kteří tvrdí, že zběhlost neuzpůsobuje pouze jedním směrem.

⁴⁾ Srovn. tamtéž, I—II, ot. 49, čl. 2: »Habitudo non solum importat ordinem ad ipsam naturam, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturae, vel perducens ad finem.«

⁵⁾ Srovn. SUAREZ: *Commentariorum ac disputationum* in III. P. Divi Thomae tomus tertius, disp. 11; ed. Lugduni 1614, p. 125.

4. Ani není možno, aby zběhlost byla nelišná, jak si to představuje Suarez, nelišná, protože vytvořená nelišnými úkony. Svůj hlavní důvod vyjadřuje Suarez takto: »Ačkoli úkon druhem nelišný se u jedince neděje bez dobroty nebo špatnosti případkové, vzaté z vnějšího cíle, přece ve své podstatě zůstává nelišný, a podle ní může vytvořiti nelišnou zběhlost.«⁶⁾

S celou tomistickou školou popíráme možnost nějaké nelišné zběhlosti, protože konaný úkon nemůže býti nelišný. Ačkoli některý úkon může býti nelišný, přihlížíme-li pouze k předmětu, přece žádný lidský úkon nemůže býti nelišný, přihlížíme-li k podmětu, od něhož onen úkon vychází. Avšak úkon vytváří zběhlosti podobné sobě nejen v podstatě, nýbrž i v případcích. Proto žádná zběhlost nemůže býti nelišná.⁷⁾ »Úkony jsou jednotlivých lidí,« praví Salmanticenses, »a nepůsobí leč v jedinci: Ale každý lidský úkon, pokud jest jednotlivý a v jedinci, má mravní dobrotu nebo špatnost. Tedy lidský úkon buď nepůsobí žádné zběhlosti, anebo působí zběhlost vymezeně dobrou nebo vymezeně špatnou; proto žádná zběhlost není možna nelišná, která by neomezovala k dobrému nebo špatnému jednání... Ačkoli dobrota nebo špatnost z vnějšího cíle jednajícího jest případková úkonu, uvažovanému odtažitě, a co do druhu z předmětu, přece není případková úkonu, vzatému jednotlivě, jak se děje právě nyní; úkon takto vzatý, a ne odtažitě uvažovaný, má skutečný vliv.«⁸⁾

5. Jestliže zběhlost ze svého vlastního a tvarového pojmu jest uspořádání přirozenosti vhodně nebo nevhodně, je zřejmo, že k pojmu zběhlosti nestačí, aby omezovala k dobrému předmětu. To není vlastní zběhlosti, neboť každá mohutnost omezuje k nějakému dobrému předmětu, protože její předmět jest nějaké jsouc-

⁶⁾ Tamtéž.

⁷⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25. a 2, n. 7.

⁸⁾ SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, str. 22, disp. 5, dub. 2, n. 23: »Actiones sunt singularium, et non causant nisi prout in individuo. Sed omnis actio humana prout est singularis atque in individuo, habet bonitatem vel malitiam moralem. Ergo actio humana vel non causat ullum habitum, vel causat habitum determinate bonum aut determinate malum; et consequenter nullus est possibilis habitus indifferens, qui non determinet vel ad operandum bene vel ad operandum male... Licet bonitas aut malitia ex fine extrinseco operantis sit accidentalis actui considerato praecise, et quantum ad speciem ex obiecto; non tamen accidit illi sumpto individualiter, prout hic et nunc fit: quo pacto sumptus, et non praecise consideratus, habet realiter influere.«

no, a v důsledku nějaké dobro; na př. zrak jest omezen na určité dobro, totiž na barvu. Proto k pojmu zběhlosti nestačí, aby omezovala k nějakému dobru se strany předmětu, nýbrž nadto se vyžaduje, aby omezovala k dobru se strany podmětů. Zběhlost totiž ze svého tvarového pojmu uzpůsobuje přirozenost vhodně nebo nevhodně. Proto k pojmu zběhlosti nestačí, aby pomáhala přirozenosti k dosažení nějakého dobra, nýbrž aby pomáhala k dobrému dosažení onoho dobra. Totéž platí i o špatných zběhlostech.

Proto každá zběhlost omezuje přirozenost vhodně nebo nevhodně, t. j. omezuje přirozenost k dobru nebo ke zlu netoliko se strany předmětu, nýbrž i se strany podmětů, ne k jakémukoli dobru, nýbrž k dobru ve vlastním oboru, k dobru, které se hodí pro tuto přirozenost.

6. Na základě toho, co bylo právě řečeno, stavíme první důkaz, z toho, co zběhlost obsahuje nejprve a o sobě, a druhý důkaz z toho, co zběhlost obsahuje následně.

Každá zběhlost omezuje přirozenost buď k dobru nebo ke zlu ve svém vlastním oboru, nejen se strany předmětu, nýbrž i se strany podmětů. Avšak svátostný charakter je zařízen k dobru se strany předmětu, nikoli však k dobru se strany podmětů. Tedy svátostný charakter nemůže býti zběhlost.

První návěští je patrné z toho, co bylo shora řečeno o zběhlosti.

Druhé návěští můžeme objasnit takto: Křestní charakter se vyžaduje k platnému přijímání ostatních svátostí, kněžský charakter k platnému proměňování a udílení svátostí, charakter biřmování k vyznávání víry z povinnosti. A to všechno náleží ke křesťanské bohopoctě. Ale křesťanská bohopocta jest jakési dobro. Tedy svátostný charakter je zařízen k dobru se strany předmětu. Svátostný charakter však neomezuje k dobru se strany podmětů, neboť ve své vlastní látce, totiž v bohopoctě, odezírá od vhodného a nevhodného, od dobrého a zlého, a přesto úkony, ke kterým je zařízen, zůstávají platné. »Ať se to děje vědomě či nevědomě, zbožně či nezbožně, užívá-li člověk charakteru s náležitým úmyslem, platně činí ony úkony a jedná z charakteru.«⁹⁾

⁹⁾ JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, n. 89.

To je hlavní důvod sv. Tomáše.¹⁰⁾ Ale poněvadž jest uváděn v důkazu **A v š a k p r o t i**, v němž sv. Tomáš obyčejně uvádí myšlenky jiných autorů, někteří pochybují, zda s tímto důvodem sv. Tomáš souhlasí. K rozptýlení pochybnosti postačí všimnouti si téže otázky v jeho Výkladu ke IV. knize Sentenci Petra Lombardského, neboť tam sv. Tomáš vyjadřuje svůj důvod podrobněji: »Jiní praví, že (charakter) je v prvním druhu jakosti . . . Ale to nemůže obstát; protože podle Filosofova (v 2. Ethic., hl. 5) zběhlost je to, čím se máme k trpnostem dobře nebo špatně. A všeobecně uvažujícímu se jeví tento rozdíl mezi zběhlostí a mohutností, že mohutnost je to, čím můžeme něco, ale zběhlost je to, čím můžeme totéž dobře nebo špatně: jako rozum je to, čím uvažujeme, věda je to, čím uvažujeme dobře; dychtivost je to, čím dychtime, umírněnost to, čím dychtime dobře, neumírněnost, čím dychtime špatně . . . Ježto charakter je zařízen k něčemu jednoduše, a ne dobře nebo špatně, protože kněz ho může užívatí dobře nebo špatně, není možno, aby jakost, na které se zakládá vztah charakteru, byla zběhlost.«¹¹⁾ — Podobně učí všichni tomisté.

7. Někdo však by mohl u zběhlostí i charakterů uvažovati jen to, co mají společné, a odezíratí ode všeho ostatního. Poněvadž jak zběhlosti tak charaktery jsou zařízeny k úkonům, snadno by z toho někdo mohl vyvozovat, že charakter je zběhlost.

Takové usuzování je neudržitelné. Neboť každá zběhlost, která uzpůsobuje přirozenost vhodně nebo nevhodně, uzpůsobuje ji také k činnosti, protože přirozenost věci jest zařízena k cíli, který jest činnost nebo něco učiněného, k čemuž se dojde činností.¹²⁾ Přirozenost by nebyla uzpůsobena dobře sama v sobě, kdyby nebyla dobře uzpůsobena též k činnosti. Proto každá zběhlost nejprve a o sobě uzpůsobuje přirozenost vhodně nebo nevhodně, k činnosti však ji zařizuje pouze následovně.¹³⁾ Má-li zběhlost vztah k činnosti, má jej pouze prostřednictvím přirozenosti, která je základní původ činnosti, a prostřednictvím mohutnosti, která je nejbližší původ činnosti. Proto každá zběhlost, která má vztah k činnosti, předpokládá naprostou mohutnost, jejíž nelišnost omezuje na určitý obor, buď pro dobro nebo pro zlo. Proto zběh-

¹⁰⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theologiae*, p. III, q. 63, a. 2.

¹¹⁾ S. THOMAS: *In IV. Sent. d. 4, q. 1, a. 1.*

¹²⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theologiae*, p. I, II, q. 49, a. 3.

¹³⁾ Srovn. *tamtéž*.

lost jest jakési omezení mohutnosti. Žádná zběhlost nedává naprosté mohutnosti, nýbrž pouze vymezenou mohutnost pro jistý způsob činnosti.

Svátostný charakter však činí člověka služebником, aby svátostné úkony buď konal z povinnosti nebo je platně přijímal. Bez křestního charakteru se žádná jiná svátost nepřijímá platně, bez kněžského charakteru se neproměnění chléb v tělo Kristovo a svátosti nejsou udělovány z povinnosti. Svátostný charakter nepředpokládá v člověku žádnou mohoucnost k svátostným úkonům, nýbrž ji jednoduše dává. Avšak každá zběhlost naprosto předpokládá mohoucnost. Tedy svátostný charakter nemůže být zběhlost.

Snad by někdo mohl pochybovat o všeobecné platnosti druhého návěští v tomto úsudku; neboť nadpřirozené zběhlosti dávají nejen vymezenou mohoucnost pro jistý druh činnosti, nýbrž jednoduše celou mohoucnost k nadpřirozené činnosti. Proto předpokládáme-li, že svátostný charakter je jsoucno nadpřirozené, z uvedeného usuzování by nenásledovalo, že charakter není zběhlost.

Na to odpovídáme s tomistickou školou: Ačkoli nadpřirozené zběhlosti nepředpokládají v člověku nadpřirozenou mohoucnost, nýbrž dávají celou nadpřirozenou činnost, přece jakousi mohoucnost předpokládají k nadpřirozeným úkonům, aspoň mohoucnost obdobnou; na př. nadpřirozená láska předpokládá mohoucnost milovati Boha, ne nadpřirozeně, nýbrž přirozeně. A proto i nadpřirozené zběhlosti mohou uvést v uskutečnění pouze ony mohoucnosti, které nějakým způsobem mohou k Bohu.¹⁴⁾ Avšak svátostný charakter nepředpokládá v člověku žádnou mohoucnost k nadpřirozeným úkonům, ani obdobnou, protože je první původ nadpřirozených úkonů, který je o sobě činí platnými.

8. Ke dvěma uvedeným důkazům (č. 6. a 7.) můžeme připojit ještě jiné dva.

První ze stupňovatelnosti zběhlostí: Každá zběhlost, ať přiro-

¹⁴⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, n. 119: »*Habitus supernaturales, licet praebeant totam activitatem proximam et proportionatam subiecto in ordine ad actus supernaturales, praesupponunt tamen analogicam activitatem, et quod potentia saltem analogice et materialiter possit in illos actus.*« — Item: NUNNO: *Tractatio* in III. p. q. 63, a. 2, contr. 3, ad 1: »(Gratia) praesupponit dilectionem quantum ad substantiam operis saltem materialiter et quantum ad identitatem genericam... character vero datur omnino ad simpliciter operandum.«

zená nebo nadpřirozená, může se zvětšit opakováním podobných úkonů, a může se i zmenšit, ba někdy i ztratit, neopětuji-li se ony úkony.¹⁵⁾ Avšak svátostný charakter není schopen zvětšení ani zmenšení. Křestní charakter je ve všech pokřtěných stejný, nejen v okamžiku, kdy jsou křtěni, nýbrž vždycky. I kdyby pokřtěný žil sto let, křestní charakter se nezvětší častým přijímáním svátosti, ani nezmenší, nepřijme-li žádné jiné svátosti. Podobně ve všech kněžích je kněžský charakter vždycky stejný, i když denně slouží mši svatou a udělují svaté svátosti. A totéž platí i o charakteru biřmování. Mluvi-li totiž tridentský sněm o nezničitelnosti charakterů, onou nezničitelností rozumí nejen úplnou nezničitelnost, nýbrž i částečnou nezničitelnost charakteru, čili neměnitelnost charakterů. Krátce: Každá zběhlost jest jakost stupňovatelná. Avšak svátostný charakter není stupňovatelný. Tedy svátostný charakter není zběhlost.

Některí namítají, že svátostný charakter se nemůže zvětšovati právě proto, že svátosti, vtiskující charakter, se nemohou znovu přijímat. Než ani tato námitka nic nedokazuje, protože kdyby charakter byl zběhlost, zvětšoval by se opětováním vlastních úkonů, jako milost se zvětšuje opětováním vlastních úkonů.¹⁶⁾

9. Jiný důkaz můžeme konečně podati z toho, že zběhlosti člověk užívá jako hlavní činitel, jak je patrné v přirozených i nadpřirozených zběhlostech. Umělec, který pracuje uměleckou zběhlostí, jest hlavní příčina svého uměleckého díla. Člověk, který jedná zběhlostí ctnosti, jest hlavní příčina svého dobrého skutku.

Kdyby svátostný charakter byl zběhlost, pak by člověk, označený charakterem, byl hlavní příčina úkonů, které jsou vlastní charakteru, čili jednal by vlastním jménem. Ale takový důsledek je nesprávný, protože na př. kněz neproměňuje jako hlavní příčina, nýbrž jako nástroj Kristův, jako služebník Kristův, jménem Kristovým. Tedy svátostný charakter není zběhlost.¹⁷⁾

10. Tento závěr je proti některým slavným theologům, mezi nimiž jsou zvláště Alexander Halensis,¹⁸⁾ sv. Bonaventura,¹⁹⁾ sv.

¹⁵⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.*, I—II, q. 52 et 53.

¹⁶⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tract. 22, disp. 5, dub. 2, n. 24.

¹⁷⁾ Srovn. tamtéž n. 25.

¹⁸⁾ Srovn. ALEX. HALENSIS: *Summa theol.*, IV, q. 8, membro 8, a. 1: >Character est aliquis habitus relucens, in anima impressus perpe-

Albert Vel.,²⁰⁾ Suarez,²¹⁾ Vasquez.²²⁾ Důvody, které uvádějí tito theologové, byly všechny uváženy a vyvráceny v tomto článku. Platí tedy náš závěr, že svátostný charakter není zběhlost nebo pohotovost.

Článek 7.

Svátostný charakter není ve druhém druhu
jakosti jako mohoucnost mravní nebo
úmyslová.¹⁾

Theologové, kteří hlásají mravní nebo úmyslovou účinnost svátostí, rozlišují ve svátostném charakteru dvě části: jednu mravní nebo úmyslovou, druhou fysickou.

1. Podle teorie o úmyslové účinnosti svátostí, jejíž původce je Billot S. J. a kterou přejímají van Noort, Horatius Mazella a mnozí současní theologové, všechny svátosti bezprostředně působí pouze úmyslový tvar čili titul, který vyžaduje milost, a podle Billota není fysické jsoucno, nýbrž pomyslné jsoucno, které jest do věci uvedeno pravými a věcnými rozkazy činnorodého rozumu, jako jsou práva, povinnosti, závazky, pravomoci, tituly, vyslání k určitým úkolům atd. A že takové pomyslné jsoucno, které moderní filosofové nazývají MRAVNÍM, jest svým způsobem věčné, ba nejvěčnější, nepopře nikdo, kdo nespí.²⁾

tuo, quo discernatur fuisse sanctificatio baptismi. Nec est habitus ad agendum simpliciter, sed ad disponendum ad gratiam quantum est in se, dum homo est viator, et ad discernendum ovem dominicam a lupis. <

¹⁹⁾ S. BONAVENTURA: In IV. Sent. d. 6, a. 6, q. 1. et 2.

²⁰⁾ S. ALBERTUS M.: In IV. Sent. d. 6, a. 3: >Probabilius videtur. quod (character) habeat a materia qualitatem subiectam in qua fundetur, et hanc puto esse habitum quemdam luminis spiritualis, quod se habet ad modum habilitatis ad fidem et gratiam per lucem et calorem spirituales, ut lux habilitet ad fidem et calor ad mores. <

²¹⁾ SUAREZ: Comment. ac disp. in III. p. D. THOMAE tomus 3, q. 63, a. 4, disp. 11, sect. 3.

²²⁾ VASQUEZ: Commentarii et disputationes in III. p. Summae S. Thomae, t. II, q. 63, a. 4, disp. 134, cap. 3.

¹⁾ Timto rozumíme mohoucnost mravní nebo úmyslovou (potentia moralis vel intentionalis), rozlišenou proti fysické mohoucnosti.

²⁾ BILLOT: De Ecclesiae sacramentis, t. I; th. 8, § 3; ed. 2. Romae 1896, pag. 124. — Srovn. též VAN NOORT: Tractatus de sacramentis; ed. Amsterodami 1910, fasc. I, p. 49: >Titulus hic secundum se et praecise in quantum per ritum externum efficaciter causatur, non est qualitas physica, sed potius aliquid morale aut intentionale, ut v. gr. iurisdictio in episcopo vel iudice, et generatim iura et officia. <

Svátosti křtu, biřmování a svěcení kněžstva působí účinně »nejvěcnější«³⁾ titul, který zároveň určuje člověka k božskému kultu. Ale jako u lidí určení k vojsku má připojeno vojenský šat, kterým je člověk označen jako řádný služebník panovníkův, podobně ve třech zmíněných svátostech určení k božskému kultu má připojeno fysický charakter, kterým je člověk označen jako řádný služebník Kristův.⁴⁾ V obojím případě i určení i fysické označení onoho určení se berou jako jedno.⁵⁾

»Určení k vojsku... jest o sobě mohoucnost mravního řádu, která nedává fysickou moc bojovati, nýbrž pouze moc z p o v i n n o s t i; neboť tímto se nejvíce rozlišuje voják od zbojníka. Nicméně tuto moc nemá, dokud nepřistoupila jakási fysická a tělesná značka, kterou je člověk označen jako řádný služebník a nástroj vlády, poněvadž mezinárodní právo nikomu nepřiděli možnost bojovat, leč pokud jest a zůstává označen onou značkou nebo zvláštním oděvem.«⁶⁾ Podobně určení k bohopoctě dává jen moc z p o v i n n o s t i; »a jestliže (charaktery) dávají někdy m o c k o n a t i p l a t n ě to, co jiný, charakterem neoznačený, nemůže konati platně, tato platnost nespočívá v jakési fysické podmince úkonu, nýbrž celá pochází z toho, že zákon ustanovení u přísluhujícího nebo také u přijímacího vyžaduje zvláštní určení nebo označení.«⁷⁾

Ale jako při určení k vojně moc bojovati z povinnosti se nedává leč nějakou fysickou značku, charakterem nebo vojenským šatem, tak i při určení k bohopoctě ona moc z povinnosti se ne-

³⁾ Srovn. BILLOT, 1 c, q. 62, th. 1; ed. cit. p. 61: »Forma intentionalis, ad quam terminatur signi practici causalitas, involvit ut sui complementum aliquid physicum, sicut deputatio ad militiam apud nos involvit externum characterem seu habitum militare.«

⁴⁾ Srovn. tamtéž thes. 11, § 1, ed. cit. p. 141.

⁵⁾ Tamtéž str. 140: »Deputatio ad militiam... est per se potentia ordinis moralis, quae non dat posse physice pugnare, sed solum posse ex officio; nam per hoc potissimum miles a latrone distinguitur. Nihilominus haec potentia non habetur, quamdiu non accessit physica quaedam et corporalis nota, per quam homo signatur ut regularis gubernii minister et instrumentum, eo quod ius gentium nemini attribuit facultatem militandi, nisi in quantum est et manet corporali illa nota sive speciali habitu insignitus.«

⁶⁾ Tamtéž, str. 171. — Srovn. tamtéž, tom. II, ed. 2, Romae 1897, p. 266: »Characteres ordinum important per prius potestatem exercendi ex officio aliquod sacrum ministerium, et haec potestas, non physica, sed potius legalis esse noscitur. Verumtamen, sicut potestas militandi alligatur in milite gestationi cuiusdam exterioris notae, ita sub lege novi testamenti sacrae potestatis investitura fit per impressionem interioris signaculi, quo homo in anima physice signatur ut minister Christi.«

dává »leč tím, že někdo jest uvnitř v duši f y s i c k y označen jako úd Kristův, nebo jako jeho služebník vzhledem ke zvláštním úkonům.«⁷⁾)

Jako vojenská knížka nebo vojenský šat se může nějakým způsobem uvést na mohoucnost, »pokud dává svým způsobem moc k vojenským úkonům,«⁸⁾) podobně charakter má »ráz služebné mohoucnosti, již někdo může k hierarchickým úkonům.«⁹⁾)

Celou tuto teorii o svátostném charakteru Van Noort shrnuje takto: »Ve svátostném charakteru se musí rozlišovati dvojí tvarovost. Charakter nejprve praví určení k úkonům božského kultu, a podle toho je jsoucnou mravní nebo úmyslové, způsobené účinně vnějším obřadem; pak v důsledku praví nezrušitelné znamení, a podle toho má fysické bytí, účinně způsobené pouze od Boha.«¹⁰⁾)

Od mínění kard. Billota o svátostném charakteru se neliší mínění těch, kteří hájí mravní účinnost svátosti.¹¹⁾) Také oni rozlišují v charakteru dvě věci: mravní mohoucnost, která dává moc z povinnosti k bohopoctě, a fysický znak, kterým je duše fysicky označena k službě Kristově. Proto stačí zkoumati pouze mínění kard. Billota.

2. Proti teorii kard. Billota o svátostných charakterech můžeme uvést tento důkaz:

Jestliže tvarová část charakteru jest onen fysický prvek, který je věčný, stvořený, a proto nepřesahuje všeobecných tříd, jest otázka, do které všeobecné třídy se má zařadit onen fysický prvek. Z předešlých článků je patrné, že pro charakter nezbývá žádná jiná třída než druhý druh jakosti. Pročež onen fysický prvek, který je podle Billota tvarová část charakteru, musí se zařadit do druhého druhu jakosti; a proto charakter, co do této části, by byl fysická mohoucnost.

Sám Billot uznává, že ono fysické označení se může uvést

⁷⁾ Tamtéž, str. 142.

⁸⁾ Tamtéž, str. 141.

⁹⁾ Tamtéž, str. 142.

¹⁰⁾ VAN NOORT, op. cit. p. 48, nota 4: »In caractere sacramentorum duplex formalitas distinguenda est. Character primo dicit deputationem ad functiones cultus divini, et secundum hoc est ens morale aut intentionale, efficienter causatum per ritum externum; deinde ex consequenti dicit signum indelebile, et secundum hoc habet esse physicum a solo Deo officienter causatum.«

¹¹⁾ Mezi obhájci mravní účinnosti svátosti jsou zvláště: Lugo, Franzelin, Hurter, Egger, Pesch, Sasse, Lahouse a j.

do druhého druhu jakosti, jako vojenský charakter, ač je tvarově jakýsi znak nebo šat, může se jaksi zváti mohoucností, protože dává moc bojovati z povinnosti. Zdá se, že tímto přirovnáním Billot připouští, že onen fysický prvek charakteru není tvarově mohoucnost, nýbrž cosi jiného, co se může jaksi uvést také na mohoucnost. Ale takové pojetí charakteru je nedostačující. Charakter je totiž vyloučen ze všech všeobecných tříd, vyjma druhý druh jakosti; proto nemůže tvarově náležeti do jiné všeobecné třídy než do druhého druhu jakosti. Tedy ani onen fysický prvek, který by byl tvarová část charakteru, nemůže býti tvarově zařazen do jiné všeobecné třídy než do druhého druhu jakosti.¹²⁾

Snad někdo nyní namítne: Ačkoli celý charakter nemůže býti pohotovost, jak zde bylo dokázáno v článku 6., přece snad aspoň jedna jeho část by mohla býti pohotovost, jen když by druhá byla mohoucnost. Tedy zdá se, že onen fysický prvek charakteru by mohl náležeti k pohotovostem.

Odpovídáme, používajice důkazu ad hominem, že podle nauky nyní všeobecně přijaté, charakter má pouze jeden podmět. Ale ona pohotovost by byla v duši jako v bezprostředním podmětu, v němž není mravní mohoucnost.

3. Často se proti Billotovi uvádí, že platnost přijetí nebo udílení svátostí závisí někdy na charakteru. »Pouze mohoucnost je to, bez níž je úkon před Bohem neplatný, — praví Kajetán, — a podobně, s níž je úkon účinný, ať je jakkoli nedovolený. Neboť když se odejme láska nebo vědění nebo víra, zůstane-li mohoucnost, úkon není neplatný; ale naopak chybí-li pouze mohoucnost, jiná nejsou účinná. Je však známo, že tak je tomu v našem případě: že odejme-li se charakter (křtu), marně se všechna přijímají; a podobně odejme-li se charakter kněžského svěcení, marně se udělují všechna, která jsou vlastní kněžskému svěcení. Tedy charakter je v rodu mohoucnosti (fysické).«¹³⁾

¹²⁾ Také tomisté připouštějí, že charakter patří do druhého druhu jakosti pouze odvozeně, ne však proto, že by neměl ráz pravé fysické mohoucnosti, nýbrž z jiného důvodu, jak bude níže patrné.

¹³⁾ CAJETANUS: *Comment. in III. p., q. 63, a. 2, n. 3*: »Potentia sola est, subtracta actus nullus redditur apud Deum, et similiter, qua posita actus efficax est, quantumcunque ab homine prohibitus. Nam subtracta caritate aut scientia aut fide, si potentia remanet, actus non est nullus: sed e contra sola potentia deficiente, alia non sunt efficacia. Sic autem constat esse in proposito: quod subtracto caractere (baptismi), vane omnia recipiuntur; et similiter subtracto caractere ordinis, vane omnia traduntur, quae propria ordinis sunt. Est ergo character in genere potentiae (physicae).«

Avšak z tohoto důkazu neplyne nutně, že charakter je fyzická mohoucnost. Neboť kdyby podle Billota charakter byl pouze mravní nebo úmyslová mohoucnost, ještě i tehdy by se mohlo vysvětliti, proč na př. k platnému proměňování se vyžaduje kněžský charakter. Jako představený, který má mravní moc nad svými poddanými, může někomu dáti část své moci a zároveň určití podmínky, bez nichž by vykonávání oné sdělené mravní moci bylo neplatné; tak podobně biskup, který má plnou mravní moc, může dáti část své moci jiným, a zároveň určití podmínky platnosti. Tak by podle Billota kněžský charakter byl pouze mravní moc, avšak vyžadovaná jako podmínka, bez níž by byl úkon neplatný.

Ačkoli takový výklad dovede vysvětliti, proč platnost přijetí nebo udílení svátostí závisí někdy na charakteru, přece nijak nemůže rozřešiti obtíže, s kterými se setkáváme u kněze nebo biskupa, zbaveného svého úřadu, o nichž se zmíníme v následujících stránkách.

4. Někdo by mohl říci, že charakter je pouze moc z povinnosti čili mravní mohoucnost, která by však byla cosi fyzického. Je správné takové pojetí charakteru?

Mravní mohoucnost bývá někdy chápána jako právo nebo povinnost. Ale »právo podstatně spočívá na vztahu, jímž se rozumová přirozenost vztahuje k něčemu jako ke svému.«¹⁴⁾ Kdybychom tak chápali mravní moc, upadli bychom do mínění skotistů, které už bylo vyloučeno.

Někdy však bývá mravní mohoucnost chápána jako cosi naprostého, jako nějaký naprostý tvar (náležející do druhu mohoucnosti), který je základem různých vztahů. Proti tomu, kdo by tak chápal mravní mohoucnost, a proto také charakter, musí se říci, že je naprosto nemyslitelné, že by charakter byl pouze mravní mohoucnost, jak je patrné z různých případů:

Kdyby totiž charakter byl pouze mravní mohoucnost, proč na př. kněz, zbavený svého úřadu a vyloučený z Církve, by nemohl býti zbaven moci platně proměňovat? Proč biskup, zbavený svého úřadu, může vždycky platně udělovat svátost svěcení kněžstva? Proč ani kněz ani biskup nemůže býti zbaven takové moci? Kdyby kněžský charakter byl mravní moc tímž způsobem jako

¹⁴⁾ GRETT: *Elem. Phil.* II, n. 979.

vojenský charakter, následovalo by z toho, že kněžský charakter může býti odstraněn právě tak jako vojenský.

Tento důvod platí také proti Billotovi.

Z á v ě r p r v n í č á s t i.

Uvážíme-li závěry všech předešlých článků, vyplývá z nich, že svátostný charakter musí býti zařaděn do druhého druhu jakosti jako fysická mohoucnost. Nemožno říci, že jsou snad ještě jiné druhy jakosti, dosud neznámé.¹⁾ Proti takové vytáčce praví sv. Tomáš: »Někteří praví: Není v některém ze čtyř druhů jakosti, opírajíce se o onen výrok Filosofo: Snad se objeví jiné druhy jakosti. Ale to jest jakási vytáčka, protože ačkoli jsou jiné způsoby jakosti, přece všechny se uvedou na tyto druhy. A je to patrné z toho, že dosud nemohl býti nalezen žádný jiný druh.«²⁾

Vylučovací cestou jsme tedy dospěli závěru, že svátostný charakter musí býti zařaděn do druhého druhu jakosti. Tento závěr vymežeme ještě více v druhé části této práce, zkoumáním čtyř příčin.

¹⁾ Tuto možnost připouští KELLISON: *Commentarii ac disputationes in III. partem Summae Theologicae S. Thomae*. — Duaci, 1632—1633; q. 63, dub. unico, concl. 4.

²⁾ S. THOMAS: In IV. Sent., d. 3, q. 1: »Quidam dicunt: non est in aliqua quatuor specierum qualitas, innitentes illi verbo Philosophi: fortasse apparebunt alii qualitatis modi. Sed haec est fuga quaedam: quia quamvis sint alii modi qualitatis, tamen omnes reducuntur ad has species. Quod patet ex hoc, quod nulla alia species inveniri adhuc potuit.«

ČÁST DRUHÁ.

VYMEZENÍ ČTYRMI PŘÍČINAMI.

Odůvodnění postupu.

V první části jsme postupným vylučováním vymezili, že svátostný charakter musí býti zařaděn do druhého druhu jakosti.

V této druhé části chceme ještě přesněji vymeziti povahu svátostných charakterů. Poněvadž však povaha jakékoli věci — nejen podstaty, nýbrž i případku — se nejdůkladněji pozná podle čtyř příčin, proto budeme svátostné charaktery uvažovati podle jejich příčin.

Nejprve je třeba zkoumati cílovou příčinu. Povaha každé věci totiž musí býti taková, aby ta věc dospěla k svému cíli. Proto z vlastního cíle charakterů můžeme nejvíce usuzovat o jejich povaze. (Hlava I.)

Známe-li cíl charakterů, snáze můžeme vymeziti jejich účinnou příčinu. Řád činitelů musí totiž odpovídati řádu cílů. (Hlava II.)

Látkové příčině u případku odpovídá podmět případku. Nejen podstatný tvar zdokonaluje látku, nýbrž i případek dává svému podmětu jakousi novou dokonalost. Z podmětu případku je možno ještě přesněji vymeziti povahu onoho případku. Na hmotnosti nebo nehmotnosti podmětu závisí totiž hmotnost nebo nehmotnost jeho případku. (Hlava III.)

Konečně naposled musíme uvažovati tvarovou příčinu svátostných charakterů. A k ní uvedeme také zkoumání vzorové příčiny. (Hlava IV.)

Hlava první.

CILOVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Sv. Tomáš rozlišuje dvoji cíl svátostných charakterů: jeden přímý a bezprostřední, druhý nepřímý a následný. První a přímý cíl charakterů je bohopocta křesťanského náboženství, druhý a

následný cíl je svátostná milost. »Charakter pak přímo a zblízka uzpůsobuje duši k vykonávání toho, co patří do bohopocty. A protože se to neděje vhodně bez pomoci milosti, . . . v důsledku Boží štědrosti uděluje milost těm, kteří přijímají charakter, aby ji hodně splnili to, k čemu jsou určeni.«¹⁾ Toto rozlišení dvojího cíle charakterů se zakládá na praxi Církve a zároveň na nauce víry, podle níž k vykonávání různých úkonů křesťanské bohopocty jsou schopni jen ti, kteří přijali příslušný charakter. Spojitost charakterů se svátostnou milostí se zakládá jednak na tradiční nauce, podle níž charakter se nazývá »věc a svátost« (res et sacramentum) a »uzpůsobující znamení milosti« (signum dispositivum gratiae), jednak na nauce o stálém ožívání svátostí, vtiskujících charakter.

Pročež je třeba v prvním článku této hlavy uvažovati o prvotním cíli, a ve druhém článku o druhotném cíli svátostných charakterů.

Článek 1.

Prvotní cíl svátostných charakterů.

Prvotní cíl každé věci je to, k čemu je ta věc zařízena přímo a ze své přirozenosti. Svátostné charaktery však jsou přímo a ze své přirozenosti zařízeny k bohopoctě křesťanského náboženství. Tedy prvotní cíl svátostných charakterů je bohopocta křesťanského náboženství.

Sv. Tomáš to mnohokrát opakuje a někdy dodává, že tato bohopocta záleží »buď v přijímání něčeho božského nebo v dávání jiným«.²⁾ Ale ani on ani jeho vykladači to více nevysvětlují. Abychom lépe chápali spojitost mezi bohopoctou křesťanského náboženství a svátostnými charaktery, připomeneme si:

1. co je bohopocta povšechně;
2. co je bohopocta, kterou vzdává Bohu Kristus;
3. co je bohopocta, kterou vzdávají Bohu lidé.

§ 1. Bohopocta povšechně.³⁾

Každý rozumový tvor je ze spravedlnosti povinen vzdávati Bohu náležitou poctu; neboť od Boha byl stvořen, Bohem je udr-

¹⁾ SV. TOMÁŠ: Theol. Summa, část III. ot. 63, čl. 4, k 1.

²⁾ SV. TOMÁŠ: tamtéž, čl. 2.

³⁾ Srovn. SV. TOMÁŠ: Theol. Summa, II—II, ot. 81. — Srovn. též B. DURST OSB.: De characteribus sacramentalibus. Xenia Thomistica, Romae 1925, p. 541—581.

žován ve svém bytí, a Bohem je hýbán ke každému úkonu. Proto každý rozumový tvor je ze spravedlnosti povinen uznati vznešenost Boha, prvního původu a posledního cíle všeho tvorstva, a podrobiti se jeho nejvyššímu panství.

K tomu však ho nakloňuje ctnost nábožnosti, jejíž úkony se nazývají bohopoctou. Pročež bohopocta není nic jiného než úkony, jimiž člověk vyznává vznešenost Boží a svou naprostou závislost na Bohu, a tak ctí Boha jako první původ a nejvyššího pána.

Každý člověk všechno obdržel od Boha. Proto má Bohu odevdat sebe celého i všechnen svůj majetek: rozum a vůli modlitbou a zbožností, tělo klaněním, vnější statky obětmi. To všechno jsou úkony vzbuzené ctností nábožnosti, a svou povahou patří přímo k bohopoctě. Ale člověk může ctiti Boha také úkony, rozkázanými ctností nábožnosti, avšak vzbuzenými některou jinou ctností.

Hlavní úkon celé bohopocty na tomto světě je oběť.⁴⁾ Neboť oběť se nejvýrazněji naznačuje uznáním svrchovanosti Boží a naší naprosté závislosti na Bohu. Oběť člověk nejvhodněji vyjadřuje svou vůli, že je ochoten obětovati Bohu svůj život, tělo i duši a všechnen svůj majetek.⁵⁾ Proto oběť je hlavní úkon celé bohopocty, dokud žijeme na tomto světě.

§ 2. Pocta, kterou vzdává Bohu Kristus.

Každý rozumový tvor je povinen vzdáti Bohu náležitou poctu, a podle rozhodnutí Božího každý rozumový tvor měl prostřednictvím bohopocty dosáhnouti blaženosti. Ta část andělů, která vzdala Bohu poctu, zasloužila si blaženost; ale druhá část, která Bohu odepřela poctu, byla na věky zavržena. Podobně i první člověk si mohl bohopoctou zasloužiti věčnou blaženost. Ale svou neposlušností, odepřev Bohu povinnou poctu, ztratil prvotní spravedlnost, milost a všechny mimopřirozené dary. A poněvadž jeho hřích byl hřích přirozenosti, bylo jím postiženo celé lidské pokolení; celé lidské pokolení se stalo neschopným vzdávati Bohu nále-

⁴⁾ Oběť ve vlastním slova smyslu bývá obyčejně definována takto: Vnější přinesení smyslové a trvalé věci, nějakou změnou nebo zničením, vykonané knězem Bohu, na dosvědčení jeho svrchované moci a naší poddanosti. (Srovn. MERKELBACH O. P.: *Summa theologiae moralis*, t. II, n. 690, str. 707.)

⁵⁾ Srovn. SV. TOMÁŠ: *Summa theol.*, II—II, q. 85, a. 2: »Oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo, quia exteriores actus religionis ad interiores ordinantur.«

žitou poctu. Člověk byl schopen způsobiti nekonečnou urážku, neboť velikost urážky se měří hlavně podle velikosti uražené osoby. Ale nebyl schopen zadostučiniti za onu nekonečnou urážku, neboť velikost zadostučnění se měří podle úkonů toho, kdo je podává.

Chtěl-li Bůh člověku odpustit a chtěl-li důstojné zadostučnění, pak bylo nutné vtělení věčného Slova. Kristus v hypostatickém spojení mohl Bohu Otci zadostučiniti za hřích lidského pokolení jakýmkoli úkonem, neboť každý jeho úkon měl cenu nekonečnou. Avšak, jak víme z víry, Bůh rozhodl, aby Kristus vykoupil lidské pokolení svou smrtí.⁶⁾ Celý život Kristův byla ustavičná a nekonečná bohopocta, která vyvrcholila v oběti Kristově na kříži. Kristus i po svém zmrtvýchvstání bez ustání vzdává Bohu poctu, neboť jeho člověčenství se vždycky může a má podřizovati božství.

Takovým způsobem celý život Kristův na zemi i v nebi je ustavičná bohopocta, kterou Kristus vzdává Bohu nejen za sebe, nýbrž za celé lidské pokolení. Největším vnějším projevem této ustavičné bohopocty Kristus vykoupil celé lidské pokolení a zadostučnil za jeho hříchy.⁷⁾

§ 3. Pocta, kterou vzdávají Bohu lidé.

1. Po dědičném hříchu žádný člověk nemůže vzdávati Bohu povinnou poctu leč prostřednictvím Ježíše Krista. Chce-li člověk vzdávati Bohu náležitou poctu, je třeba, aby si napřed vlastními úkony osvojil bohopoctu Kristovu a ji pak obětoval Bohu za odpuštění hříchů a za udělení milosti. A toto přisvojení bohopocty Kristovy se děje hlavně věrou v Krista, Bohočlověka a Vykupitele lidského pokolení, nadějí v odpuštění a dosažení milosti, a zároveň též láskou. »Zásluhy Kristovy,« praví sv. Tomáš, »dostatečně působí jako jakási všeobecná příčina lidské spásy; ale je třeba tuto příčinu aplikovat jednotlivcům svátostmi a živou věrou, která pracuje láskou.«⁸⁾

⁶⁾ Srovn. DENZ. n. 286, 319, 323, 550 a zvláště n. 790. — Srovn. též SV. TOMAŠ: *Quodlib.* II, a. 2: »Si loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, sic quaelibet passio Christi, etiam sine morte Christi, suffecisset ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem personae; si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, sic dicendum est, quod non sunt deputatae ad redemptionem humani generis a Deo Patre et Christo aliae passionis Christi absque morte.«

⁷⁾ Srovn. DENZ. n. 319, 552, 740a.

⁸⁾ SV. TOMAŠ: *De Veritate*, q. 29, a. 7, ad 8: »Meritum Christi sufficienter operatur ut quaedam causa universalis salutis humanae; sed

Tato pravda má základ v Písmě svatém. V evangeliu sv. Jana čteme: »Jako Mojžiš povýšil hada na poušti, tak musí býti povýšen i Syn člověka, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, nýbrž měl život věčný.«⁹⁾ Povýšení Syna člověka znamená oběť kříže, největší to vnější projev bohopocty Kristovy, kterou si má člověk přivlastniti věrou. Proto po dědičném hříchu žádný člověk nemůže Bohu vzdávati náležité pocty, nepřivlastní-li si bohopocty Kristovy věrou, naději a láskou.

2. Avšak je také nutno, aby toto přivlastnění bohopocty Kristovy se dalo v i d i t e l n ý m i z n a k y. Člověk se totiž skládá z těla a duše. Proto je mu zcela přirozené, aby své vnitřní uzpůsobení projevoval vnějšími smyslovými znaky, které pak zase působí zpětně, rozněcují člověka ještě k větší zbožnosti.¹⁰⁾

Tyto viditelné znaky musejí býti u s t a n o v e n y o d B o h a; neboť člověk má jimi obětovati Bohu poctu Kristovu, aby dosáhl milosti a zadostučinil za své hříchy, aby dosáhl posvěcení. Avšak posvěcení není v moci člověka, nýbrž pouze v moci Boha Posvítětele. Proto ne člověk, nýbrž jen Bůh může ustanoviti ony viditelné znaky, jimiž by se Bohu vzdávala náležitá pocta a člověk se posvěcoval.¹¹⁾

Ve Starém zákoně byly Bohem ustanoveny různé znaky a obřady, které zobrazovaly budoucí bohopoctu Kristovu a tak člověka posvěcovaly, ne z vykonaného úkonu účinně, nýbrž věrou v budoucího Mesiáše. Byly to jen jakési znaky víry v očekávaného Vykupitele. Dospělí byli starozákonními svátostmi posvěcováni z úkonu jednajícího (*ex opere operantis*), t. j. úkonem víry, kterou projevovali při přijímání oněch svátostí. Nedospělé děti však byly posvěcovány věrou těch, kteří jim je udíleli. Starozákonní svátosti nebyly vlastně účinná příčina milosti, nýbrž pouze nutná podmínka.¹²⁾

V Novém zákoně však Bůh ustanovil sedm svátostí, aby se jejich užíváním (udílením a přijímáním) přinášela Bohu pocta

oportet hanc causam applicari singulis per sacramenta et per fidem formatam, quae per dilectionem operatur.«

⁹⁾ Jan 3, 15—16. — Srovn. též Jan 1, 12; 20, 31; Řim. 3, 25—26; Gal. 3, 22, 26; Fil. 3, 9.

¹⁰⁾ Srovn. SV. TOMAŠ: *Theol. Summa*, II—II, ot. 84, čl. 2.

¹¹⁾ Srovn. tamtéž, ot. 60, čl. 5.

¹²⁾ V tomto smyslu někteří praví, že milost se uděluje obřizkou, jako-by z vykonaného úkonu, totiž ne činně, nýbrž trpně.

Kristova a lidé aby byli posvěcováni. Přirozeností dříve se při užívání svátosti obětuje Bohu pocta Kristova, aby Bůh pro bohopoctu Kristovu dal člověku milost. Tak svátosti působí milost mravně. Avšak přirozeností později se při užívání svátosti člověk posvěcuje. A tímto způsobem milost, kterou svátosti naznačují, také působí účinně fysicky.

3. Jak v oběti mše svaté tak ve všech svátostech se napřed Bohu obětuje bohopocta Kristova, a pak se člověk posvěcuje. Jinak se to ovšem jeví při mši svaté a jinak při svátostech. Při mši svaté je nejpatrnější obět bohopocty Kristovy, jak je zřejmo z pojmu mše svaté. Avšak je tu i posvěcování člověka, jak je patrné ze sněmu tridentského, který praví: »A poněvadž v této božské oběti, která se koná při mši svaté, je obsažen a nekrvavě obětován též Kristus, který jednou sebe samého krvavě obětoval (Žid. 9, 27): učí svatý sněm, že tato oběť je opravdu smírná . . . Jejím obětováním totiž usmiřený Pán uděluje milost a dar kajicnosti a odpouští také hrozné zločiny a hříchy.«¹³⁾

Naopak zase ve svátostech zřejměji se jeví posvěcení člověka než bohopocta Kristova. Avšak z toho, že se ve svátostech nejeví obětování bohopocty Kristovy výslovně, neplyne, že v nich toto obětování vůbec není. Že i ve svátostech je obětování bohopocty Kristovy aspoň zavinutě, můžeme vyvoditi z toho, že Církev považuje udílení a přijímání svátostí za podstatnou část liturgie. Avšak první cíl liturgie je vzdávati Bohu náležitou poctu. Pročež ve všech svátostech se Bohu obětuje pocta Kristova.¹⁴⁾

Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že bohopocta křesťanského náboženství není nic jiného než obětování bohopocty Kristovy, abychom obdrželi milost. A to se děje při mši svaté a při užívání svátostí. Ale to všechno náleží do řádu nadpřirozeného, a proto naprosto převyšuje přirozenou schopnost člověka. Člověk je tedy přirozeně naprosto neschopen obětovati Bohu poctu Kristovu. Proto chce-li, jak je povinen, vzdávati Bohu náležitou poctu (t. j.

¹³⁾ Sněm trident., sess. 22, hl. 2: »Et quoniam in divino hoc Sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruenta obtulit. (Hebr. 9, 27): docet sancta Synodus, sacrificium istud vere esse propitiatorium . . . Huius quippe oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina et peccata etiam ingentia dimittit.«

¹⁴⁾ Srovn. I. Petr 3, 21.

bohopoctu Kristovu), je nutno, aby mu byla někým dána ona mohoucnost. Kdo může dát člověku takovou mohoucnost, o tom budeme uvažovati v následující hlavě.

Článek 2.

Druhotný cíl svátostných charakterů.

Celá tradice se shoduje v tom, že svátostný charakter má jakousi spojitost se svátostnou milostí. Někteří theologové učí, že spojení charakteru a milosti je pouze mravní, jiní tvrdí, že ono spojení je fysické. Ano, někteří dokonce považovali milost za prvotní cíl svátostného charakteru, a proto kladli charakter do prvního druhu jakosti.

Sv. Tomáš vyjadřuje své mínění o této otázce velmi stručně: »Charakter pak přímo a zblízka uzpůsobuje duši k vykonávání toho, co patří do bohopocty. A protože se to neděje vhodně bez pomoci milosti, ... v důsledku Boží štědrost uděluje milost těm, kteří přijímají charakter, aby ji hodně splnili to, k čemu jsou určeni.«¹⁾ Tedy podle sv. Tomáše a všeobecně podle tomistů i některých jiných škol svátostná milost není první a přímý cíl charakteru, nýbrž pouze druhotný a následný. Jaká však je spojitost mezi charakterem a svátostnou milostí, theologové všeobecně podrobněji nevymezují; nebo se zabývají touto otázkou jen povrchně, odporujice si navzájem. Proto myslíme, že pro náš vytčený cíl nebude neúčinné zkoumati tuto otázku hlouběji.

Aby však bylo zabráněno nějakému nedorozumění, proto nejprve budeme uvažovati, jak se má charakter k milosti té svátosti, která tento charakter vtiskuje; a za druhé, jak se má charakter k milostem jiných svátostí.

§ 1. Charakter vzhledem k milosti téže svátosti.

1. Celá tradice se shoduje v tom, že charakter jaksi uzpůsobuje k milosti, a nazývá jej **znamením uzpůsobujícím k milosti**.

Může se přihodit, že je pokřtěn dospělý člověk, který má úmysl přijmouti křest, ale není k němu náležitě uzpůsoben. Takový člověk přijímá křest platně, ale nedovoleně; přijímá křestní cha-

¹⁾ Sv. TOMÁŠ: Theol. Summa, III., ot. 63, čl. 4, k 1.

rakter, ale nikoli milost.²⁾ Takový člověk pak může platně přijmout i jiné svátosti, ač nedovoleně. Má totiž charakter, který mu dává možnost přijímati jiné svátosti. Avšak ostatní svátosti nepřijme vhodně bez pomoci křestní milosti. Proto kdo má od Boha mohoucnost k bohopoctě, tím už má také uzpůsobení k tomu, aby tuto svou mohoucnost dobře uplatňoval, t. j. má uzpůsobení k milosti. Uzpůsobení však se uvede k látkové příčině. Proto svátostná milost ve svém bytí závisí na svátostném charakteru jako na látkové příčině.

3. Jest však otázka, zda charakter je také účinná nástrojová příčina svátostné milosti téže svátosti.

Sv. Tomáš v mladších letech to nepřipouští. Ve svém Výkladu ke IV. knize Sentenci Petra Lombardského učí, že svátosti účinně nástrojově nepůsobí leč jakési uzpůsobení, které se ve třech svátostech nazývá charakter a v ostatních ozdoba duše (*ornatus animae*). Toto uzpůsobení však nepůsobí milosti, nýbrž pouze pohne Boha k tomu, aby on sám způsobil milost v duši, která má takové uzpůsobení, jako uzpůsobený plod pohne Boha k tomu, aby do něho vlil duši. Proto ani svátost, ani charakter nepůsobí milosti nástrojově, nýbrž pouze mravně.³⁾

K takovému závěru dospěl sv. Tomáš proto, že vyšel z předpokladu, že milost je stvořena bezprostředně od Boha. Ježto nástroj pracuje o něčem, co už zde je, stvoření však je vytvoření nějakého jsoucna z ničeho, není možno, aby v takovém předpokladu milost byla nástrojově působena svátostí nebo svátostným charakterem.

Ale ve svých pozdějších spisech sv. Tomáš změnil své mínění. V »*De Veritate*« výslovně praví: »Stvoření nepředpokládá

²⁾ Srovn. Sněm. trident., sess. 6, hl. 6. (Denz. n. 798.)

³⁾ Srovn. Sv. TOMÁŠ: In IV. Sent., d. 1, q. 1, a. 4, sol. 1: »Ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character vel aliquis ornatus animae; aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione, quae est necessitas, nisi sit impedimentum... Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt, etiam instrumentaliter, nisi dispositive, in quantum hoc ad quod effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem«. — Tutéž domněnku nedávno obnovil kard. Billot, podle něhož svátosti neznačí ani nepůsobí milosti, nýbrž pouze titul vyžadující milost (*titulus exigivus gratiae*), který Boha mravně pohne k tomu, aby on sám způsobil milost. Srovn. BILLOT: *De Ecclesiae sacramentis*, thes. 7, § 3.

nic, stran čeho by se mohla dítí nástrojová činnost činitele; avšak obnovení (milosti) předpokládá, a proto to není podobné.«⁴⁾ V theologické Summě sv. Tomáš svátosti nazývá nástroji milosti, a klade do nich fysickou silu, která působí milost.⁵⁾

Když mluví o ožívání svátosti křtu po odstranění překážky, praví: »Když je někdo pokřtěn, přijímá charakter jako tvar, a nabývá vlastního účinku, to jest milosti, jež odpouští všechny hříchy. Někdy jest však překážka v klamu. Pročež je třeba, aby po odstranění klamu křest ihned dosáhl svého účinku.«⁶⁾ A v témž článku to objasňuje příklady: »Když... se něco rodí, zároveň s tvarem dostává účinek tvaru, není-li nějaké překážky; když ta se odstraní, tvar zrozené věci dokoná svůj účinek: jako když se rodí těžké těleso, zároveň se pohybuje dolů, není-li nějaká překážka; po jejím odstranění hned se počne pohybovat dolů.«

Kajetán tato slova sv. Tomáše uvádí na pouhou metaforu: »Není třeba se namáhati, abychom zachovali tento postup jako vlastní, nebo z vlastních; nýbrž má býti chápán jako jakési obrazné přizpůsobení k názornému vedení rozumu začátečníků... Autor totiž věděl, že m i l o s t, vlastní dobrým, n e n á s l e d u j e c h a r a k t e r, společný dobrým i zlým, j a k o v l a s t n í ú č i n e k n á s l e d u j e t v a r: ježto je to tak zjevné, že to vědí i nejmenší theologové. Pročež nechtěl, aby se mu rozumělo ve vlastním slova smyslu, nýbrž obrazně.«⁷⁾ A důvod toho jest: »P a k b y t o t i ž m i l o s t n e b y l a h l a v n í ú č i n e k s v á t o s t i, kdyby byla svátosti dána jako důsledek charakteru.«⁸⁾ — A tamtéž uvádí ještě jiný důvod: »Charakter přirozeným řádem jest účinek mi-

⁴⁾ S. THOMAS: De Veritate, q. 27, a. 4, ad 15. — Tomisté se všeobecně shodují v tom, že milost není stvořena, nýbrž vyvozena z mohoucnosti podmětu. — Srovn. JOANNES A S. THOMA: Cursus theol., disp. 24, ad q. 62, a. 1; ed. cit. t. IX, p. 210 sq.

⁵⁾ Srovn. sv. TOMÁŠ: Theol. Summa, III., ot. 62, a. 1, 3, 4.

⁶⁾ Srovn. tamtéž, ot. 69, čl. 10.

⁷⁾ CAJETANUS: Comment. in III. p., q. 69, a. 10, n. 4: »Non oportet laborare ad salvandum hunc processum ut proprium, seu ex propriis; sed intelligendus est ut accomodatio quaedam similitudinaria ad manuducendum intellectum novitiorum... Scivit enim Auctor gratiam, propriam bonis, non consequi characterem, communem bonis et malis, ut proprius effectus sequitur formam: cum hoc tam manifestum est, ut minimi theologi sciant. Unde non proprie voluit intelligi, sed secundum similitudinem.«

⁸⁾ Tamtéž, ot. 63, čl. 4, n. 3: »Tunc enim gratia non esset principalis effectus sacramenti, si solum daretur per sacramentum ut sequela ad characterem... Character naturali ordine est effectus gratiae, per quam aliquis fit christianus formatus: prius enim natura est esse, quod spectat ad gratiam, quam posse, quod est characteris.«

losti, kterou se někdo stává skutečným křesťanem: neboť přirozenosti dříve jest bytí, které se vztahuje k milosti, než moc, která náleží charakteru.«

Abychom poznali, jaký je názor sv. Tomáše o této věci, musíme si uvědomit, že ono přirovnání, uvedené v III. části Theol. summy, ot. 69, čl. 10, o sobě může býti bráno dvojmo: Jestliže se charakter srovnává s milostí jako tvar s vlastním účinkem, je samozřejmo, že takové srovnání je metafora. Odporuje totiž, aby milost, která je mnohem vznešenější než charakter, byla způsobena charakterem jako účinek svým tvarem. Avšak srovnává-li se charakter s milostí jako nástrojová příčina se způsobeným účinkem, pak se to přirovnání nemůže bráti přeneseně, nýbrž ve vlastním slova smyslu. Třebaže charakter není tak vznešený jako milost, přece by mohl způsobiti milost jako příčina nástrojová. Neboť účinek nástrojové příčiny se nepřipodobňuje nástroji, nýbrž hlavnímu činiteli, jehož silou nástroj působí účinek, který převyšuje schopnost nástroje.

Sv. Tomáš v uvedeném článku srovnává charakter s milostí jako tvar s vlastním účinkem. Charakter nenazývá jednoduše tvarem, nýbrž jako by tvarem. Proto toto srovnání musí býti chápáno přesně. Ale tím se nijak nevylučuje druhá možnost, že totiž charakter se má k milosti jako nástrojová příčina ke způsobnému účinku.

Podobně i ve Výkladu Kajetánově musíme rozlišovati charakter, který by byl příčinou jako tvar, a charakter, který by byl příčinou jako nástroj.

Charakter nemůže býti příčinou jako tvar, protože — jak správně praví Kajetán — a) »pak by milost byla hlavní účinek svátosti;« b) »dříve . . . jest bytí, které se vztahuje k milosti, než moc, která náleží charakteru.«⁹⁾

Ale zůstává otázka, zda charakter je nástrojová příčina svátostné milosti, neboť proti tomu neplatí důkazy Kajetánovy:

a) I kdyby byla svátostná milost působena charakterem jako nástrojovou příčinou, přece by se mohla zváti hlavním účinkem svátosti pro svou vznešenost.¹⁰⁾ Není žádného protikladu v tom, že by charakter působil milost, která je vyšší než sám charakter.

⁹⁾ Tamtéž.

¹⁰⁾ Srovn. sv. TOMAŠ: I n IV. S e n t., d. 6. q. 2, a. 1, q. 1, ad 2.

Neboť to jest nástroji vlastní, že působí účinek, který převyšuje jeho sílu.¹¹⁾

b) Na druhý důkaz odpovídáme: Víme z viry, že křesťní charakter je vtisknut i tomu, kdo přijme křest klamně (*ficte*). Jestliže však takto pokřtěný přijímá jiné svátosti, přijímá je platně, třeba nedovoleně. Z toho je zřejmo, že klamně pokřtěný přijímá moc ke křesťanské bohopoctě, t. j. přijímá charakter bez milosti, čili přijímá moc k nadpřirozené bohopoctě, aniž přijal nadpřirozené bytí. Z toho je zřejmo, že druhý důkaz Kajetánův zde nemůže býti uplatněn.

Jestliže tedy ony dva důkazy Kajetánovy velmi dobře dokazují, že milost nemůže býti způsobena charakterem jako tvarem, ale nedokazují, že milost není působena charakterem jako příčinou nástrojovou, můžeme z toho uzavřít, že Kajetán nijak nevyloučil možnost vzniku milosti prostřednictvím charakteru jako nástroje.

3. Z jiných vykladačů sv. Tomáše se této otázky dotýkají jen někteří, a to jen velmi povrchně.

Joannes a s. Thoma připouští, že milost je působena charakterem v tom případě, když ožije svátost, která vtiskuje charakter: »Kde je vtisknut charakter, odejde-li klam, charakterem jako svátostným účinkem méně hlavním je dán hlavní účinek, to jest milost.«¹²⁾ A na jiném místě praví, že tato účinnost charakteru není toliko mravní, nýbrž fysická: »Třebaže Suarez popírá, že svátosti — odejde-li klam — působí onen účinek jako nástroje . . ., přece se zdá, že opak je správnější, jestliže pak milost je působena z vykonaného úkonu evangelickými svátostmi a přivlastněním utrpení Kristova; avšak žádná mravní účinnost nepozvedá evangelických svátostí nad pojem znaku a nad způsob starozákonních svá-

¹¹⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Curs. theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 1, n. 10: »Quod gratia sit caractere perfectior . . . nihil refert; quia non omnis motus terminatur immediatus ad id, quod est perfectius; ubi enim hoc praesupponitur, potest actio aut motus tendere principaliter ad aliquid minus principale in esse rei, quod tamen per illum motum intenditur. Sic enim licet in augmentatione viventium producatur aliquid substantiae, et illa sit simpliciter magis perfecta quam haec; nihilominus motus augmentationis tendit directe non ad substantiam, sed ad quantitatem maiorem: quia supposita generatione viventis non intenditur in eo motu esse viventis, quod supponitur, sed augmentum eius ad debitam quantitatem, ut recte explicant N. Complut. abbrev. in lib. *Physic. disp.* 22, q. 1, et in *Lib. de Gener. disp.* 5, q. 2.«

¹²⁾ JOANNES A S. THOMA: *Curs. theol.*, disp. 24, q. 62, a 1, n. 562; ed. cit. t. IX, pag. 274: »Ubi character imprimitur, recedente fictione per characterem ut effectum sacramentalem minus principalem, datur effectus principalis, qui est gratia.«

tosti. Tedy mají různý způsob účinnosti. Jestliže však Bůh neužívá síly svátostí čili silových svátostí, nýbrž působí ji (milost) sám, buď spolupůsobí také utrpení Kristovo nebo ne. Nemůže se říci, že nespolupůsobí, ježto je nástrojem každé milosti. Jestliže však nástrojově působí utrpení Kristovo, které už minulo a zůstává nyní pouze silově, proč by nemohly (spolupůsobit) i svátosti, které zůstávají silově a jsou oddělené nástroje, a odejde-li klam, přivlastňují ony zásluhy?¹³⁾ A na potvrzení toho uvádí onen tekst sv. Tomáše (III, 69, 10.).

Zdá se tedy, že Joannes a s. Thoma chápal uvedený článek sv. Tomáše v tom smyslu, že charakter po odstranění překážky je nástrojová příčina svátostné milosti. Práví totiž: Jako utrpení Kristovo, které zůstává silově, působí milost nástrojově, tak působí milost i svátosti, které zůstávají silově. Ale to, v čem silově zůstávají svátosti, vtiskující charakter, není nic jiného než charakter. Proto jako utrpení Kristovo působí milost nástrojově, tak i charakter po odstranění překážky působí svátostnou milost nástrojově.

Joannes a s. Thoma tedy zřejmě připouští nástrojovou účinnost charakteru při vzniku svátostné milosti, ovšem v tom případě, když ožije svátost, která vtiskuje charakter. Ale zdá se, že popírá nástrojovou účinnost charakteru, jsou-li tyto svátosti přijaty řádně. Práví totiž výslovně: »Kde je vtisknut charakter, odejde-li klam, charakterem jako svátostným účinkem méně hlavním je dán hlavní účinek, to jest milost. Ani nezáleží na tom, že, když je (svátost) přijata řádně, milost není dána prostřednictvím charakteru; neboť tehdy sama svátost má tvarový vliv, a proto není třeba klásti silový vliv, čili prostřednictvím síly, kterou zanechala svátost.«¹⁴⁾

¹³⁾ Tamtéž n. 263, 264: »Etsi Suarez neget sacramenta, quae recedente fictione conferrunt effectum, conferre illum ut instrumenta..., oppositum tamen verius videtur, si quidem tunc causatur gratia ex opere operato per sacramenta evangelica, et per applicationem passionis Christi; omnis autem causalitas moralis non elevat sacramenta evangelica supra rationem signi et modum operantis veterum sacramentorum: ergo diversum modum operandi habent; si autem Deus non utitur virtute sacramentorum, seu sacramentis virtualibus, sed se solo illam causat, vel concurrat tunc physice Christi passio, vel non; non potest dici quod non concurrat, cum sit instrumentum omnis gratiae; si autem instrumentaliter concurrat passio Christi iam praeterita, et solum virtualiter nunc manens, cur non et sacramenta virtualiter manentia, quae sunt instrumenta separata, et recedente fictione applicent illa merita?«

¹⁴⁾ Tamtéž, n. 562, 563; ed. cit. t. IX, pag. 274: »Ubi character imprimatur, recedente fictione per characterem ut effectum sacramentalem minus principalem, datur effectus principalis, qui est gratia. Nec refert, quod quando

Z tohoto textu se zdá, že Joannes a s. Thoma popírá nástrojovou účinnost charakteru při vzniku svátostné milosti, je-li svátost přijata řádně. Ale důvod, pro který popírá takovou účinnost, nezdá se správný. Neboť k vytvoření téhož účinku mohou zároveň tvarově spolupůsobiti dvě příčiny, každá ovšem svým způsobem, totiž jedna jako hlavní příčina, druhá jako nástrojová příčina.

Mimoto dlužno si všimnouti, že Joannes a s. Thoma v uvedeném textu nepraví: »je nemožné«, nebo »odporuje«, nýbrž pouze: »není třeba«.

Salmanticenses podobně jako Kajetán nepřipouštějí, že by charakter byl příčinou milosti jako tvar, odejde-li klam.¹⁵⁾ Ale výslovně učí, že charakter po odstranění překážky je nástrojová příčina svátostné milosti. Tomu, kdo by namítal, že křest by nebyl příčina milosti, kdyby Bůh, odejde-li klam, působil milost charakterem jako nástrojem, odpovídají takto: »Když semeno po smrti rodiče spolupůsobí ke zrození, nejen semeno rodí, můžeme-li tak mluvit, nýbrž co hlavně a vlastně rodí, je rodič, který zanechal ono semeno, a v něm silově zůstává a jedná. A z podobného důvodu, třebaže po vykonání křtu charakter je pozdvižen, přiložen a působí milost, přece nejedná pouze charakter, nýbrž také, a to mnohem více svátost křtu, o sobě zařízená k onomu účinku, která, ač nezůstává tvarově v sobě, přece zůstává silově v charakteru.«¹⁶⁾

A v odpovědi na jinou námitku praví: »Velmi dobře se může státi, že charakter působí milost podřízen jsa křtu a jako NÁSTROJ BOŽÍ, jemu podřízený.«¹⁷⁾

Tedy *Salmanticenses* výslovně učí, že charakter při ožiti svátostí je nástrojová příčina svátostné milosti.

non fite suscipitur, non datur mediante caractere gratia; nam tunc sacramentum ipsum influit formaliter, et sic non oportet ponere virtualem influentiam, seu mediante virtute a se relictā.

¹⁵⁾ Srovn. *SALMANTICENSES: Curs. theol.*, tr. 22, disp. 4, dub. 6, n. 88.

¹⁶⁾ Tamtéž, n. 89: »Quando semen, mortuo generante, concurrat ad generationem, non solum semen generat, si ita loqui possumus, sed quod principaliter et magis proprie generat, est generans, quod semen relinquit, atque in eo virtualiter manet et agit. Et simili ratione, licet transacto in se baptismo, character elevetur, applicetur et producat gratiam; tamen non solum agit character, sed etiam et multo magis sacramentum baptismi ad illum effectum de se ordinatum, quod licet non maneat formaliter in se, perseverat tamen virtualiter in caractere.«

¹⁷⁾ Tamtéž.

Ale když jsou svátosti, které vtiskují charakter, řádně přijaty, když milost je dána zároveň s charakterem, Salmanticenses myslí, že v takovém případě milost a charakter nemají k sobě žádného příčinného vztahu, nýbrž mají se k sobě jen souběžně (*concomitanter*), přece však v jakémsi pořadu: »Když některé z našich svátostí působí zároveň milost i charakter, tyto dvě věci (milost a charakter) se k sobě nepřirovnávají jako podstata a trpnost, ani se k sobě nemají jako prostředek a cíl, nýbrž přirovnávají se jako dva účinky, které se k sobě mají číže souběžně, jak ze zkušenosti dokazuje jejich vzájemná oddělitelnost a nezávislost. Charakter totiž může býti přirozeně bez milosti, a podobně milost může býti přirozeně bez charakteru. Je však třeba, aby ony dvě věci se k sobě neměly číže odděleně, ježto jsou působeny týmž činitelem a týmž úkonem, nýbrž aby zachovaly jakýsi pořad, tak aby jedna byla vytvořena přirozeností dříve než druhá... Na důkaz toho odpovídá SOTO ve IV., dist. 1, ot. 4, čl. 4, že svátosti jsou zařízeny dříve k vytvoření milosti než charakteru, protože jsou zařízeny k vyléčení hříchu, což dávají působice milost. Avšak potom v dist. 24, ot. 1, čl. 2. z onoho všeobecného pravidla vylučuje svátost svěcení kněžstva, protože cíl této svátosti není posvětití člověka jako soukromou osobu, nýbrž dáti mu veřejnou moc k bohopoctě. Avšak SUAREZ hájí opak,¹⁸⁾ že totiž svátosti přirozeností dříve dávají charakter než milost, protože milost, udělená ve svátostech, je svátostná, a proto předpokládá charakter; zvláště když milost nikdy není dána bez charakteru a charakter je někdy vtisknut bez milosti.«¹⁹⁾

¹⁸⁾ Srovn. SUAREZ: In III. p. Summae Theol., disp. 11, sect. 1, ad finem: »Prius natura datur character quam gratia sacramentalis, quia talis gratia characterem requirit, et non e contrario. Nemini enim datur gratia per haec sacramenta, cui non detur character; multis autem datur character, quibus non datur gratia. Idem inductione explicari potest; quia cum in sacramento ordinis gratia sacramentalis detur ad bonum usum activum divini cultus, talis gratia supponit potestatem et facultatem ad efficiendos actus huiusmodi cultus. Et similiter ratio fieri potest de confirmatione: prius est enim aliquem consignari in militem, quam illi dari auxilia et arma ad militandum necessaria. Et ideo licet ordine intentionis (ut sic dicam) prior sit in hoc sacramento gratia quam character, tamen ordine executionis prior natura est impressio characteris quam collatio gratiae. Atque eodem philosophari possumus in baptismo. In quo est specialis ratio, quia est ianua ad sacramenta: et ideo sicut character eius est potentia ad alia sacramenta, ita etiam est veluti potentia ad gratiam sacramentalem ipsius baptismi; et ita est quodammodo prior.«

¹⁹⁾ SALMANTICENSES: Curs. theol., tr. 22, disp. 5, dub. 1, n. 10.

. A hned nato dospívají k tomuto závěru: »Obojí způsob vysvětlení je dosti pravděpodobný.« A pak uvádějí své vlastní mínění, podle něhž křest působí dříve milost než charakter, protože ve křtu je hlavně zamýšleno duchovní znovuzrození, a v důsledku je dána moc k ostatním svátostem. Avšak v biřmování a svěcení kněžstva je udílen charakter dříve než milost, protože v těchto svátostech se předpokládá život milosti a zamýšlí se hlavně duchovní moc k bohopoctě.

K uvedenému textu Salmanticenských podotýkáme, že onen obojí pravděpodobný způsob, o kterém mluví, jedná o tom, zda charakter je dříve nebo později, nikoli však o tom, zda charakter je příčina nebo není.

Konečně Billuart se shoduje s Kajetánem v tom, že milost — je-li odstraněna překážka — není působena charakterem jako tvarem. Avšak připouští, že charakter při ožiti svátosti může býti nástroj, kterého Bůh užívá k vytvoření svátostné milosti.²⁰⁾ Ale nejasné jest jeho stanovisko v otázce, jak se má charakter k milosti, když je svátost přijímána řádně, bez překážky a klamu.²¹⁾

4. Z uvedených textů je tedy patrné, že ani sv. Tomáš ani Kajetán nevylučují, že by charakter mohl býti příčina milosti jako nástroj. Joannes a s. Thoma, Salmanticenses a Billuart výslovně učí, že charakter — je-li odstraněna překážka — je nástroj, jehož užívá Bůh k vytvoření svátostné milosti. V tomto se tomisté všeobecně shodují.

Ale shoda mizí, tážeme-li se, jak se má charakter ke svátostné milosti, když jsou tyto svátosti přijímány řádně, když v témž okamžiku svátost působí charakter i svátostnou milost. Soto hájí, že charakter a svátostná milost na sobě vůbec nezávisí. Suarez však dokazuje opak. Salmanticenses se spíše kloní k mínění Sotovu.

a) Domněnka vzájemné nezávislosti svátostné milosti a charakteru se zdá nevhodná.

²⁰⁾ Srovn. BILLUART: Summa s. Thomae, tr. de Bapt., diss. 4, a. 2.

²¹⁾ Tamtéž, tr. de Sacram. in communi, diss. 3, a. 2: »Repones: Quando sacramentum suscipitur sine fictione, gratia non confertur mediante caractere: ergo nec quando fecte suscipitur.

Resp. iuxta responsionem D. Th. posset negari anteced., siquidem dicat quod character sit immediata causa disponens ad gratiam. Sed dato anteced., neg. conseq. Quia cum sacramentum non suscipitur fecte, influit formaliter per seipsum in gratiam: unde non opus est recurrere ad influentiam virtutalem mediante caractere; secus, quando fecte suscipitur.«

Je pravda, že týž činitel může vytvořiti mnoho účinků druhově různých a navzájem nezávislých. Ale nemůže je všechny vytvořiti týmž úkonem. Týž činitel může také jediným úkonem vytvořiti více účinků téhož druhu navzájem nezávislých. — Kdykoli však jsou týmž činitelem a týmž úkonem vytvářeny dva druhově různé účinky, není možno, aby takové účinky byly na sobě naprosto nezávislé; jeden musí býti vytvořen prostřednictvím druhého. Nestačí říci, že jeden je vytvářen po druhém, neboť pak bychom měli už dva druhově různé úkony, protože ony dva účinky mají býti druhově různé.

Avšak jisté svátosti působí jediným úkonem charakter i svátostnou milost, které se druhově liší. Tedy charakter a svátostná milost nejsou působeny nezávisle na sobě, nýbrž jedno je vytvářeno prostřednictvím druhého. A pak zbývají pouze dvě možnosti: buď je charakter působen milostí nebo milost charakterem.

b) Je nevhodné, aby charakter byl působen milostí svátostnou. Neboť klade-li se milosti nějaká překážka, bývá svátostí udělen pouze charakter bez milosti. Avšak každý činitel jedná, pokud jest v uskutečnění. Ale v uvedeném případě svátostná milost nebyla udělena. Tedy není v uskutečnění. A proto nemůže jednat, nemůže vytvořiti charakter.

Avšak uváděti, že milost je působena charakterem, ožije-li svátost (jak všeobecně připouštějí thomisté), a že charakter je působen milostí, je-li svátost přijata řádně, znamená libovolně a bez dostatečného důvodu uváděti dvojí různý způsob vzniku milosti.

c) Jestliže tedy charakter a svátostná milost nevznikají nezávisle na sobě a jestliže charakter nemůže býti vhodně vytvořen svátostnou milostí, zbývá jen jediná možnost, že totiž svátostná milost je vytvářena charakterem.

5. Tento závěr, k němuž jsme dospěli postupným vylučováním, můžeme dokázati dvěma přímými důkazy: Z ožívání svátostí a z tradičního názvu charakteru »res et sacramentum« (věc a svátost).

a) Z ožívání svátostí. Je známo, že theologové nejsou jednotni v nauce o ožívání svátostí. Ale téměř všichni se shodují v tom, že ožívají aspoň ty svátosti, které vtiskují charakter.

Tomisté vysvětlují ožívání svátostí takto: Svátosti jsou opravdové, fyzické příčiny milosti. Jako v přirozeném řádu, je-li uvedena příčina v činnost, účinek může býti případkově zamezen, tak se může přihoditi, že, je-li udělena svátost, milost není působena pro nějakou překážku. Ale je-li překážka odstraněna, příčina může vytvořiti svůj účinek, je-li ještě nějakým způsobem. Neboť každý činitel jedná jen potud, pokud je v uskutečnění. Jestliže svátost křtu, biřmování nebo svěcení kněžstva byla přijata s přetvářkou, ačkoli potom svátost není ve své bytnosti, přece zůstává ve svém účinku, totiž v charakteru, který je vždy působen, je-li uvedená svátost přijata platně. Jako semeno, zanechané rodičem, působí účinek, i když rodiče už není, čili: jako rodič působí svůj účinek skrze semeno, tak svátost působí svůj účinek skrze charakter, ačkoli svátost už není ve své bytnosti.

Z toho vyvozujeme: Jestliže oživající svátost působí svátostnou milost prostřednictvím charakteru, proč by se to nemohlo dít tímž způsobem, je-li svátost přijata řádně? Proč vymýšleti dvoji zcela různý způsob vzniku svátostné milosti? Není-li dostatečných důvodů k dokázání tohoto dvojího různého způsobu, vhodnější jest zachovati jednotnost.

b) Druhý přímý důkaz bereme z toho, že charakter je v tradici vždy jednohlasně nazýván »res et sacramentum« (věc a svátost).

Ve svátostech Nového zákona se rozlišují tři věci: Pouze svátost, věc a svátost, a pouze věc. »Pouze svátost« je to, co značí a není naznačeno, totiž vnější znamení svátosti. »Pouze věc« je to, co je naznačeno a dále nic neznačí, t. j. svátostná milost. »Věc a svátost« je to, co je naznačeno vnější svátostí a co dále značí svátostnou milost. Ve svátosti křtu, biřmování a svěcení kněžstva »věc a svátost« má zvláštní jméno; nazývá se charakter.

Pro náš důkaz je tato nauka velmi důležitá. Svátostnému znamení náleží působnost, která závisí na značení svátosti; neboť svátosti působí to, co značí. Proto jestliže vnější svátost značí a působí, následuje z toho, že táž působnost náleží také »věci a svátosti« čili charakteru. »Věc a svátost« jest účinek vnější svátosti, na níž závisí a již jest podřízena jak ve svém značení, tak ve své nástrojové působnosti. Tedy charakter nepůsobí milosti jakým-

koli způsobem, nýbrž podřízeně a závisle na vnější svátosti, t. j. nástrojově.²²⁾

Toto tradiční názvosloví nemá smyslu, leč připustíme-li, že svátost bezprostředně působí charakter, a prostřednictvím charakteru táž svátost dále působí svátostnou milost.

Podřízenost charakteru vnější svátosti a podřízenost milosti charakteru je zde zcela podstatná. Neboť odstraní-li se tato podřízenost, z celé nauky tradice nezbude nic než pouhé jméno. Proto je-li charakter nazýván »věc a svátost«, je třeba, aby byl nejen účinkem vnější svátosti, nýbrž také příčinou milosti. Aby byla zachována podřízenost, naznačená v názvu »věc a svátost«, nestačí uzpůsobivá příčinnost charakteru vůči milosti, nýbrž je nutná účinná příčinnost. Neboť charakter je »věc a svátost«. Tedy jako vnější svátost tak i »věc a svátost« musí účinně působiti to, co značí, a to nástrojově, jak bylo vysvětleno shora.

Důkazy, které se obyčejně uvádějí proti našemu závěru, nestačí k tomu, aby dokázaly, že svátostná milost nemůže býti vytvořena prostřednictvím charakteru. Těm, kteří namítají, že milost, vytvořená svátostí prostřednictvím charakteru, by nebyla hlavní a první účinek této svátosti, jsme odpověděli již shora. Namítá-li někdo, že svátostná milost v takovém případě není vlastní účinek svátosti, nýbrž spíše účinek charakteru, odpovídáme: Tak by tomu bylo, kdyby charakter působil milost vlastní silou a nezávisle na svátosti. Ale charakter působí milost nástrojově, podřízen jsa svátosti, silou hlavního činitele. Jako potomstvo může býti zváno vlastním účinkem rodiče, ačkoli je vytvořeno prostřednictvím semene, tak i milost může býti zvána vlastním účinkem svátosti, i když je působena prostřednictvím charakteru.

Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že náš závěr se zcela liší jak od teorie kard. Billota, tak od domněnky, kterou hájili Rosmini a Farine, třebaže se s nimi shodujeme v tom, že svátosti přímo působí charakter a prostřednictvím charakteru svátostnou milost. Neboť v teorii P. Billota svátostná milost není působena charakterem nástrojově, nýbrž pouze mravně, pokud totiž titul, jenž vyžaduje milost, pohne Bohem, aby Bůh sám vytvořil milost. Rosmini, který tvrdí, že charakter je Slovo, a Farine, který učí, že

²²⁾ Připomínáme, že tento důkaz platí nejen v domněnce P. Marinsola, kterou hned vysvětlíme, nýbrž také v domněnce Jana od sv. Tomáše.

charakter je Duch svatý, jsou nuceni uzavřítí, že svátostná milost je působena charakterem jako hlavní příčinou.²³⁾

§ 2. Charakter vzhledem k milosti jiných svátostí.

Dosud jsme uvažovali charakter vzhledem k milosti téže svátosti, která jej vtiskla. Zbývá nám ještě si všimnouti, jaký vztah má charakter k milosti jiných svátostí.

1. a) Křestní charakter dává člověku moc přijímati jiné svátosti, a proto také moc přijímati milost jiných svátostí, není-li překážky. Kdyby se některý nepokřtěný člověk pokoušel získati milost ostatních svátostí, jeho úsilí by bylo zcela bezvýsledné. Z toho je patrné, že milost ostatních svátostí závisí na křestním charakteru. Neboť svátostná milost není nikdy dána tomu, kdo není označen svátostným charakterem.

b) Křestní charakter, jak už bylo řečeno shora, následně uzpůsobuje k milosti křestní. Svátostná milost jest udílěna k hodnému vyplnění toho, k čemu je vtisknut charakter. Ale křestní charakter je dán k přijímání ostatních svátostí. Toto přijímání však se neděje hodně bez náležité přípravy k oněm svátostem. Proto jest úkol oné svátostné milosti pohnouti člověka ke vzbuzení náležitých přípravných úkonů, kterých není schopen člověk nepokřtěný. Jestliže tedy svátostným charakterem je člověk uzpůsoben ke křestní milosti, která vede člověka k náležitému přijímání ostatních svátostí, následně je tímž charakterem uzpůsoben také k milosti ostatních svátostí. A tak křestní charakter činí přijímání ostatních svátostí nejen platné, nýbrž i plodné. Jinými slovy: Křestní charakter uzpůsobuje člověka k přijetí ostatních svátostí. Avšak uzpůsobení se uvádí k látkové příčině. Proto milost ostatních svátostí závisí na křestním charakteru jako na uzpůsobující látkové příčině.

2. Připustíme-li jisté novější mínění o ožívání svátostí, vplyne z něho ještě další závěr. Theologové nyní všeobecně připouštějí, že ožívá pět svátostí, totiž křest, biřmování, poslední pomazání, svěcení kněžstva a stav manželský.²⁴⁾ Ožívání svátostí,

²³⁾ Srovn. část 1, čl. 2.

²⁴⁾ Srovn. P. A. HAYNAL O. P.: *De reviviscentia sacramentorum fictione recedente*. Angelicum 1927, p. 58—80; 203—220; 382—405.

příslušné svátosti. Neboť charakter jest účinek svátosti a zároveň je nezničitelný. Proto takové svátosti mohou vždy ožiti prostřednictvím charakteru.

Ale obtíž jest, jak vysvětliti ožiti svátostí manželství a posledního pomazání, které nevstiskují charakteru. Během století se theologové snažili rozřešiti tuto otázku. Podávali různá řešení, ale žádné z nich nedovedlo odstraniti všechny obtíže.²⁵⁾

Nedávno uveřejnil P. Marin Sola O. P. nové řešení této otázky.²⁶⁾ Podle tohoto řešení se ožívání svátostí vysvětluje fysickou modifikací křestního charakteru. Celé řešení se zakládá na tom, že křestní charakter je opravdová fysická mohoucnost k platnému přijímání ostatních svátostí. Na základě toho podává tento důkaz: Každá platně přijatá svátost musí ve své přijímající mohutnosti, t. j. v charakteru, způsobiti nějakou fysickou modifikaci buď stálou nebo dočasnou nebo pouze přechodnou. Tedy všechny svátosti, které působí trvalou modifikaci, mohou trvale ožiti; které působí dočasnou modifikaci, mohou ožiti, dokud trvá ona modifikace; a které působí pouze přechodnou modifikaci, nemohou ožiti.

Důsledek dokazuje dvěma důkazy:

a) A priori: »Každá mohutnost je fysicky modifikována svým vlastním úkonem. Jako však vlastní úkon činné mohutnosti jest

²⁵⁾ Podle starých scholastiků mohly ožiti všechny svátosti, protože všechny působily v duši cosi fysického, jakési fysické uzpůsobení, které u křtu, břimování a svěcení kněžstva nazývali charakterem a v jiných svátostech ozdobou duše (ornatus animae). Tímto uzpůsobením svátosti působily milost po odstranění překážky.

Jiní vysvětlovali ožívání všech svátostí tím, že Bůh, který je hlavní příčina svátostí a milosti a před nímž je všechno přítomno, může minulé svátosti, přijaté někdy s překážkou, vzíti jako nástroje k vytvoření milosti. Neboť činnost Boží nemůže býti omezena a zamezena, ani místní vzdáleností ani časovou vzdáleností. — Tato domněnka však není pravděpodobná. Aby činitel a trpítel byli spolu na témže místě, to je pouze vnější podmínka činnosti, a takovou podmínku může Bůh nahradit. Ale aby činitel a trpítel byli spolu v téže době, to je vnitřní podmínka činnosti, a proto nenahraditelná. Neboť co není, nemůže jednati, ani nemůže býti vzato za nástroj jednání.

Proto Joannes a s. Thoma ožívání svátostí, které nevstiskují charakteru, vysvětluje fysickým pozměněním vůle. Tím, že se člověk dobrovolně rozhodl k přijetí svátosti, je ve vůli způsobeno jakési fysické pozměnění, které v ní silově zůstává (srovn. Joannes a s. Thoma: *Cursus theol.*, disp. 24, q. 62, a. 1, n. 266), a proto může býti Bohem vzato jako nástroj k vytvoření milosti. — Tak byla odstraněna obtíž druhé domněnky. Ale zůstává jiná obtíž: podle tohoto řešení by totiž vždy mohly ožiti všechny svátosti.

²⁶⁾ Srovn. DIVUS THOMAS (Friburgi. Helv.), 1925, str. 49—63.

jednati, tak také vlastní úkon trpné mohutnosti jest přijímati; proč jako každá činná mohutnost je fysicky modifikována vytvořením vlastního úkonu, tak každá trpná mohutnost je fysicky modifikována přijetím vlastního úkonu; avšak vlastní úkon trpné mohutnosti, která se nazývá křestní charakter, jest přijetí platné svátosti; tedy přijetím jakékoli platné svátosti je fysicky modifikován křestní charakter přijímajícího svátostí.«²⁷⁾

b) Týž závěr dokazuje induktivně, zkoumaje každou svátost zvlášť.

C o s e t ý č e k ř t u: Dokud člověk nepřijal této svátosti, nemůže platně přijímati jiné svátosti. Když však přijal křest, může platně přijímati všechny jiné svátosti. »Nemoci« a »moci« jsou věčná a fysická tvrzení, která předpokládají věčnou a fysickou modifikaci, způsobenou v podmětu. Tato modifikace je v křestním charakteru, který je věčná a fysická mohutnost, přijímající ostatní svátosti. Tato modifikace je fysická a trvalá; a proto křest může ožiti trvale.

C o s e t ý č e j i n ý c h s v á t o s t í: Dokud pokřtěný člověk nepřijal jiných svátostí, může je přijmouti. Po přijetí však některé už nemůže přijímati, buď navždy nebo dočasně; některé však může přijímati také potom. Přejchod z »moci« k »nemoci«, vzhledem k fysické věci, jako je na př. platné přijetí svátostí, předpokládá fysickou modifikaci přijímací mohutnosti, t. j. křestního charakteru. Protože tato modifikace je fysická, může býti Bohem vzata jako nástroj k ožiti svátosti. Kde je tato modifikace trvalá, jako u biřmování a svěcení kněžstva, ožiti je možné trvale. Kde však je tato modifikace dočasná, jako u posledního pomazání a u manželství, ožiti bude možné pouze v omezené době. Svátosti, které mohou býti ihned přijaty znovu, nepůsobí modifikace leč snad jen přechodně, a proto nemohou ožiti.

Zdá se, že v tomto je domněnka P. Marin-Sola poněkud nepřesná. Může býti na př. manželství uzavřeno ihned znovu, zemře-li choť hned po uzavření prvního manželství. Proto modifikace křestního charakteru, způsobená svátostí manželství, by nebyla dočasná, nýbrž jen chvilková, okamžiková. A nemůže-li býti manželství znovu uzavřeno, když manželé žijí dlouho, to se může vysvětliti také tím, že nemohou uzavřít novou smlouvu.

²⁷⁾ Srovn. tamtéž, str. 57.

Ale přesto řešení P. Marin-Sola je mnohem lepší než dřívější řešení; odstraňuje námitky, které byly činěny proti nim. Podle něho již nemohou ožívati všechny svátosti, nýbrž pouze těch pět, u nichž se všeobecně uznává ožívání. A mimoto všechny svátosti nemají trvalého ožívání, nýbrž některé mají trvalé, a některé jen dočasné. Kromě toho v tomto řešení je uveden jednotný způsob ožívání, čerpaný ze samé povahy svátosti a založený na tomistických zásadách. Ačkoli uvedená domněnka není naprosto jistá, přece odstraňuje více obtíží než předešlé domněnky. Kdo by připustil tuto domněnku, pro toho by následoval ještě další závěr v naší otázce.

Ona modifikace křestního charakteru se všeobecně nazývá »věk a svátost«; u biřmování a svěcení kněžstva má zvláštní jméno: charakter.

Z toho vyvozujeme tento závěr: Jako v biřmování a svěcení kněžstva je svátostná milost nástrojově působena charakterem příslušné svátosti, tak obdobně v posledním pomazání a v manželství je svátostná milost působena »věcí a svátostí« příslušné svátosti, neboli modifikací křestního charakteru, což je totéž jako: svátostná milost je působena křestním charakterem modifikovaným přijatou svátostí. Všechny ostatní svátosti, i ty, které vtiskují charakter, napřed působí modifikací křestního charakteru, jíž pak dále působí milost, nejen v tom případě, když je odstraněna překážka, nýbrž i tehdy, když jsou přijímány řádně.

Kdybychom si to chtěli dokázat, museli bychom zde opakovat tytéž důvody, které jsme uvedli v předešlém paragrafu tohoto článku.

Pročež uzavíráme: Připustí-li se domněnka P. Marin-Sola, je milost jiných svátostí působena nástrojově nejen svátostí a charakterem téže svátosti, čili »věcí a svátostí« téže svátosti, nýbrž také křestním charakterem. Ne však tímž způsobem jako křestní milost. Neboť křestní milost je působena bezprostředně křestním charakterem, avšak milost jiných svátostí je působena přímo »věcí a svátostí« příslušné svátosti, křestním charakterem však jen nepřímě.

3. Co bylo řečeno o úkolu křestního charakteru vzhledem k milosti, platí také o charakteru biřmování, protože charakter

biřmování je zařizen jaksi k témuž, k čemu křestní charakter, jak bude níže patrné.

4. O úkolu charakteru svčcení kněžstva vzhledem k svátostné milosti se tomisté shodují více než při dvou předešlých charakterech. Všeobecně připouštějí, že milost jiných svátostí je působena charakterem kněžským nástrojově: »Kněz,« praví Salmanticenses, »sděluje milost nejen svátostmi, nýbrž také charakterem; a jak svátosti tak charakter se mají přičinně a vlivně k účinkům jako podřízené nástroje, jako se přirovnávají pero a ruka k psaní.«²⁸⁾

H l a v a d r u h á .

ÚČINNÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Když byla vymezena cílová příčina svátostných charakterů, je třeba uvažovati o jejich účinné příčině, protože tyto příčiny mají vzájemný vztah; každý činitel totiž jedná pro nějaký cíl. Žádný tvar nemůže uskutečňovati svou přičinnost v látce (nebo v podmětu), jestliže účinná příčina napřed neuskutečnila své přičinnosti. Proto je třeba jednati dříve o účinné příčině než o dvou ostatních.

Podle způsobu přičinnosti se rozlišuje účinná příčina fysická a mravní. Účinná příčina f y s i c k á má opravdu a věcně vliv na účinek; m r a v n í příčina hýbe pouze cílově účinnou příčinou fysickou (vůli), aby ona sama způsobila účinek. Pouze fysická účinná příčina jedná o sobě opravdu účinně. Pročež zkoumáme-li účinnou příčinu svátostných charakterů, nejednáme o mravní účinné příčině, která nemá věcného vlivu na účinek, nýbrž pouze o fysické účinné příčině.

Podle podřízenosti se fysická příčina dělí na h l a v n í, která jedná vlastní silou, a n á s t r o j o v o u, která nejedná leč hýbána hlavním činitelem. Ježto však k vytvoření charakterů spolupůsobí mnozí činitelé, musíme zkoumati, kteří z nich působí charakter jako hlavní příčina (čl. 1.), a kteří jen jako nástrojová příčina (čl. 2.).

²⁸⁾ SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 2, n. 46: »Sacerdos communicat gratiam non solum per sacramenta, sed etiam per characterem: et tam sacramenta quam character se habent causaliter et influxive ad effectus tamquam instrumenta subordinata, sicut comparantur calamus et manus ad scribendum.« — Srovn. též sv. THOMAS: *In IV. Sent.*, dist. 8, q. 2, a. 3, ad 9.

Článek 1.

Hlavní příčina svátostných charakterů.

Ježto k vytvoření svátostných charakterů působí někteří stvoření činitelé (svátost, člověk, který uděluje onu svátost, člověčenství Kristovo), a ježto sám tridentský sněm výslovně vymezil, že tři svátosti působí charakter, ale neurčil, zda jej působí jako hlavní příčina nebo jako nástrojová příčina, přirozeně vzniká otázka, z d a n ě j a k á s t v o ř e n á v ě c m ů ž e b ý t i h l a v n í p ř í č i n a s v á t o s t n ý c h c h a r a k t e r ů.

1. Sv. Tomáš odpovídá záporně, a svou odpověď dokazuje takto: Nikdo nemůže pracovat jako hlavní činitel tam, kde není. Ale pouze Bůh, ježto dává a udržuje bytí, je přítomen v duši, v níž jest charakter jako ve svém podmětu, jak bude níže patrné. Proto jen Bůh může vytvořit charakter jako hlavní příčina.¹⁾

Jiný důkaz může být vzat z toho, že charakter je účast v kněžství Kristově, jak bude níže patrné. Pouze ten může vytvořit svátostný charakter jako hlavní příčinu, komu podléhá kněžství Kristovo, v němž jest hypostatické spojení. Ale hypostatické spojení podléhá pouze Bohu. Tedy pouze Bůh může vytvořit svátostný charakter jako hlavní příčina.²⁾

Proto žádný tvor nemůže vytvořit svátostný charakter jako hlavní příčina.

2. Z toho vyplývá, že ani člověčenství Kristovo nemůže být hlavní příčina svátostných charakterů. Neboť mohoucnost, která nestačí k vykonání nějaké práce, nemůže té práce vykonat, není-li pozvednuta něčím vnitřně přidaným. Ale člověčenství Kristovo nestačí k tomu, aby jako hlavní příčina vykonalo práce vlastní Bohu, neboť tím, že bylo spojeno se Slovem, nepřešlo do jiného druhu, nýbrž, fysicky řečeno, zachovalo si tentýž ráz, jako by bylo ve vlastním stvořeném svébytí. Proto ani člověčenství Kristovo nemůže vytvořit svátostný charakter jako hlavní příčina.

¹⁾ Srovn. SV. TOMÁŠ: *Theol. Summa*, III, 64, 1: »Solutus Deus operator interiore effectum sacramenti, tum quia solus Deus illabitur animae, in qua sacramenti effectus existit; non autem potest aliquid operari, ubi non est; tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, est a solo Deo... Character etiam, qui est interior quorundam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, quae manat a principali agente, quod est Deus.«

²⁾ Srovn. HUGON: *Tractatus dogmatici*, vol. 3, De Sacramentis, ed. Parisiis 1931, pag. 127.

Zbývá tedy, že jedině Bůh může býti hlavní příčina svátostných charakterů.

3. Jakým způsobem však Bůh vytváří svátostný charakter? Z ničeho či z něčeho, co se už předpokládá?

Protože svátostný charakter není podstata, nýbrž případek druhého druhu jakosti, nemůže býti vytvořen z ničeho, nemůže býti stvořen. Stvořiti něco znamená vytvořiti něco z ničeho. Proto pouze to může býti stvořeno nebo spolustvořeno, co má byti nezávislé na podmětu, čili není na podmětu dříve existujícím.³⁾ Ale svátostný charakter je v podmětu dříve existujícím. Tedy charakter nemůže býti stvořen, nýbrž vyveden z podmětu.

Článek 2.

Nástrojové příčiny svátostných charakterů.

Ačkoli žádný tvor nemůže vytvořiti svátostný charakter jako hlavní příčina, přece není nemožné, aby některé stvořené věci byly nástrojem k vytvoření svátostného charakteru. Bůh totiž v každé práci navenek, vyjma stvoření, může použiti nějakého nástroje. Avšak charakter není Bohem stvořen z ničeho, nýbrž vyveden z existujícího podmětu. Tedy není nemožné, aby Bůh k vytvoření svátostných charakterů použil nějakých nástrojů. Ani nevadí, že cíl charakterů převyšuje schopnost kterékoli stvořené věci. Neboť k pojmu nástroje patří, že účinek převyšuje jeho schopnost, protože nástroj jedná silou hlavního činitele, jemuž se připodobňuje účinek. Proto při vytváření svátostných charakterů může Bůh používat nějakých nástrojů.

Zdali však Bůh skutečně k tomu použil nějakých nástrojů, nelze tvrditi předem, nýbrž jen na základě zjevení. Tridentský sněm vymezil, že tři svátosti vytvářejí charakter.¹⁾ Mezi bludy Baiovými je zavržena věta 58: »Kající lišáček není oživen službou rozhřešujícího kněze, nýbrž samým Bohem...«²⁾ Z toho je patrné, že vnitřní účinek svátosti se má připisovati také tomu, kdo uděluje svátost. Mimoto Písmo svaté učí, že Kristus ke všem úkonům bohopocty, která objímá celý jeho život a vrcholí v oběti na

³⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* I, 45, 4.

¹⁾ Srovn. trid. sněm, sess. 7, can. 9; Denz. n. 852.

²⁾ Denz. n. 1058.

kříži, používal svého člověčenství jako nástroje.³⁾ A tradice tuto nástrojovou příčinnost připisuje člověčenství Kristovu pro každý nadpřirozený účinek, vytvořený nejen za pozemského života Kristova, nýbrž i po jeho nanebevstoupení.⁴⁾

Proto je třeba zkoumati tři věci:

§ 1. Zda člověčenství Kristovo je opravdu fysický nástroj při vytváření svátostných charakterů.

§ 2. Zda ten, kdo uděluje svátost, je nástroj při vytváření svátostných charakterů.

§ 3. Zda svátost je nástroj při vytváření svátostných charakterů.

§ 1. Zda člověčenství Kristovo je opravdu fysický nástroj při vytváření svátostných charakterů.

Jakousi účinnou příčinnost člověčenství Kristova při vzniku nadpřirozených účinků připouštějí všichni theologové. Avšak různí se ve výkladu této příčinnosti.

1. Alexander Halenský⁵⁾, sv. Bonaventura⁶⁾, Scotus⁷⁾, Durandus⁸⁾, Vasquez⁹⁾, M. Cano¹⁰⁾ myslí, že důstojnost Kristova je zachráněna, jestliže se jeho člověčenství připisuje toliko mravní příčinnost. Nástrojovou fysickou příčinnost zavrhuji z toho důvodu, že tajemství a obtíže nemají býti rozmnožovány bez dostatečného důvodu.

2. Tomisté, Suarez a někteří jiní hájí nástrojovou fysickou příčinnost člověčenství Kristova při vytváření nadpřirozených účinků. Jejich důvod, založený na Písmě svatém a tradici, můžeme shrnout takto: K pojmu fysického nástroje náleží, aby nástroj silou hlavního činitele sobě přechodně sdělenou, vykonáváje předběžně vlastní činnost, působil účinek, který přesahuje jeho vlastní silu. Avšak člověčenství Kristovo božskou silou, sobě přechodně sděle-

³⁾ Srovn. Mt. 8; Mar. 1, 23—27; 4, 37—39; 25—30, 40—42; 7, 32—35; 8, 22—26; 9, 16—26. — Luk. 5, 18—25; 6, 19; 7, 12—15; 48—50; 8, 43—46; Jan 9; 20, 21—23.

⁴⁾ Srovn. sněm efeský, can. 11, Denz. n. 123.

⁵⁾ Summa, p. III, q. 3, membr. 3, a. 3.

⁶⁾ In IV. Sent., d. 13, a. 2, q. 3.

⁷⁾ In IV. Sent., d. 1, q. 1 et 4.

⁸⁾ In IV. Sent., d. 14, q. 1, a. 2.

⁹⁾ In 3 am p. S. Th., disp. 51, c. 5. — In 1 am p. S. Th., disp. 176, c. 3.

¹⁰⁾ Relectiones de Sacramentis, p. IV, q. 1, post. concl. 6.

nou, vykonávajíc předběžně vlastní činnost, působí všechny nadpřirozené účinky, které souvisí s vtělením. Tedy člověčenství Kristovo při vytváření takových účinků je opravdu fysický nástroj božství.

První návěští důkazu je zřejmé, je to vlastně výměr fysického nástroje.¹¹⁾

První část druhého návěští můžeme dokázati takto: Člověčenství Kristovo působí nadpřirozené účinky ne svou vlastní silou, nýbrž Boží silou. Odporuje totiž, aby činitel, který má omezenou sílu, vytvořil nadpřirozené účinky svou vlastní silou. Nadpřirozené účinky může vytvořiti pouze Bůh svou vlastní silou.¹²⁾ Proto člověčenství Kristovo, které i v hypostatickém spojení zachovalo — fysicky řečeno — týž druh, jako kdyby bylo ve vlastním stvořeném svébyті, a které tudíž má omezenou sílu, působí nadpřirozené účinky ne svou vlastní silou, nýbrž božskou silou, přechodně sdělenou.

Druhou část druhého návěští (Člověčenství Kristovo vykonává předběžně vlastní činnost při vytváření nadpřirozených účinků) můžeme dokázati takto:

a) V evangeliích mnohokrát vidíme vlastní činnost člověčenství Kristova, která předchází nadpřirozené účinky. Různé úkony, slova, doteky nebo jen úkony rozumu a vůle Krista-člověka vždy předcházejí nadpřirozenou činnost božské osoby, ať už je to uzdravení, nebo vzkříšení z mrtvých, nebo vypuzení démonů, nebo odpuštění hříchů, nebo celé vykoupení lidského pokolení.¹³⁾

b) Celá tradice připisuje člověčenství Kristovu vlastní činnost při vytváření nadpřirozených účinků. Neboť toto tradiční vy-

¹¹⁾ Srovn. GRETT: *Elementa philosophiae*, t. II, n. 765; ed. Friburg. (Brisg.) 1932, p. 163 sq.

¹²⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* II-II, q. 178, a. 1, ad 1: *Operatio virtutum se extendit ad omnia, quae supernaturaliter fieri possunt quorum quidem causa est divina omnipotentia, quae nulli creaturae communicari potest. Sed tamen hoc potest contingere, quod sicut mens prophetae movetur ex inspiratione divina ad aliquid supernaturaliter cognoscendum, ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid, ad quod sequitur effectus miraculi, quod Deus sua virtute facit. Quod quandoque quidem fit, praecedente oratione... Quandoque etiam non praecedente manifesta oratione, sed Deo ad nutum hominis operante... Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur instrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, seu etiam aliquo contactu corporali...<*

¹³⁾ Viz na str. 69, pozn. (3).

jadřování: »Člověčenství Kristovo je nástroj božství«¹⁴⁾), nelze vhodně vysvětliti, nepřipustíme-li vlastní činnost člověčenství Kristova při vytváření účinků, vlastních Bohu.

c) Konečně sněm efeský připisuje člověčenství Kristovu moc všechno oživit, protože je spojeno se Slovem.¹⁵⁾ Sněm by nemohl takto mluvit, kdyby člověčenství Kristovo při vytváření nadpřirozených účinků nevykonávalo vůbec žádné vlastní činnosti.

Proto, jestliže člověčenství Kristovo, vykonávajíc vlastní činnost, působí nadpřirozené účinky, božskou silou sobě přechodně sdělenou, je zjevné, že člověčenství Kristovo je opravdu fysickým nástrojem takových účinků.

3. Někteří autoři po O. Végovi¹⁶⁾ všeobecnou platnost uvedeného závěru omezují pouze na pozemský život Kristův. Zdá se jim nemožné, že by člověčenství Kristovo také po nanebevstoupení nástrojově působilo všechny nadpřirozené účinky zde na zemi. Nástroj totiž nemůže pracovat tam, kde není.

Tomisté však hájí nástrojovou fysickou příčinnost člověčenství Kristova při vytváření všech nadpřirozených účinků, které se vzta-hují k cíli vtělení, i těch, které se dějí po nanebevstoupení.¹⁷⁾

Ani v uvedeném kánonu efeského sněmu¹⁸⁾), ani v Písmě sva-tém není nějaká zmínka, která by aspoň naznačovala, že příčin-nost člověčenství Kristova musí býti omezena pouze na jeho po-zemský život. Proč bychom tedy omezovali všeobecnou platnost uvedeného závěru?

Není nemožno, aby člověčenství Kristovo vykonávalo svou nástrojovou příčinnost také na dálku. Aby nástroj, vedený a řízený hlavním činitelem, působil účinek, je nutno, aby se hybatel i hý-

¹⁴⁾ Srovn. EUSEBIUS: *Demonstratio Evangelica*, I. IV, c. 13, PG XXII, 286—287; S. J. DAMASCENUS: *De Fide Orthodoxa*, I. III, c. 19, PG. XCIV, 1079.

¹⁵⁾ Concil. Ephes. can. 11; Denz. n. 123: »Si quis non confitetur car-nem Domini vivificatricem esse, et propriam ipsius Verbi Dei Pa-tris, sed velut alterius praeter ipsum coniuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, at non potius ut diximus vivi-ficatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivi-ficare praevalentis, A. S.«

¹⁶⁾ Srovn. A. VEGA: *Lib. IV. super Trid.* c. 14.

¹⁷⁾ Je samozřejmé, že musejí býti vyloučeny ony účinky, které byly vytvořeny před vtělením Kristovým. Mravní příčinnost člověčenství Kristova zasahovala také tyto účinky, nikoli však nástrojová fysická příčinnost, pro-tože »účinná příčina nemůže býti pozdější v bytí, pořadem trvání, jako pří-čina účelová« (Sv. Tomáš: *Theol. Summa*, III, 62, 6).

¹⁸⁾ Viz pozn. 15. na této str.

baný fysicky dotýkali, a činnost nástroje aby zasáhla účinek. Avšak z toho, že nástroj nehýbe sám sebou, vyplývá, že nástroj nemůže ani aplikovat svou činnost podmětu. Tato aplikace vlastní činnosti nástroje podmětu je prováděna hlavní příčinou, která onu činnost pozvedá. Proto aby nástroj způsobil účinek, stačí, je-li ve fysickém styku s hlavní příčinou, a ta ve fysickém styku s cílem práce. Vlastní činnost nástroje je podřízena činnosti hlavního činitele, a proto může býti aplikována kterémukoli cíli, s nímž je hlavní činitel ve fysickém styku. Proto je-li hlavní příčina nekonečná, nástroj, kterým hýbe, může způsobiti účinek také ve vzdáleném podmětu, protože nekonečná hlavní příčina je přítomna všude, a tudíž všude může aplikovat vlastní činnost nástroje.¹⁹⁾ Tak Slovo, přítomné v člověčenství Kristově a zároveň v synu setníkově, mohlo mu aplikovat vlastní činnost člověčenství Kristova, které bylo vzdáleno.²⁰⁾ Tak člověčenství Kristovo může býti nástrojem ve vytváření každého nadpřirozeného účinku, který se vztahuje k cíli vykoupení; a tedy je také nástrojem při vytváření svátostných charakterů.

Sv. Tomáš zjevně učí, že k nástrojové příčinnosti není nutné, aby nástroj se vždy fysicky dotýkal cíle práce, nýbrž že stačí, jestliže hlavní činitel se dotýká cíle práce silově.²¹⁾ Avšak Boží síla se přítomně dotýká všech míst a dob.²²⁾ Hlavní činitel, Slovo, je přítomno nejen v člověčenství Kristově, s nímž je hypostaticky spojeno, nýbrž všude na zemi i na nebi. Proto člověčenství Kristovo může i po nanebevstoupení zde na zemi nástrojově vytvořiti všechny nadpřirozené účinky, mezi které patří také svátostné charaktery.²³⁾

Vzdálenost nijak není překážkou nástrojové činnosti člověčenství Kristova. Jest však otázka, zdali také v oslaveném člověčen-

¹⁹⁾ Srovn. HUGON: *Tract. Dogm.*, III, p. 546.

²⁰⁾ Srovn. Mt. 8, 5—13; Luk. 7, 1—10.

²¹⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* III, 56, 1, ad 3: »Sicut alia, quae Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis eius sunt nobis salutaria..., ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostrae resurrectionis virtute divina, cuius proprium est mortuos vivificare; quae quidem virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora; et talis contactus virtualis sufficit ad rationem huius efficientiae«.

²²⁾ Srovn. tamtéž; viz také I, 8, 1; I, 14, 13.

²³⁾ Joannes a s. Thoma řeší tuto otázku jinak (srovn. *Cursus theol.*, in III., disp. 15, a. 2, n. 28). Pravi: Ačkoli místní vzdálenost je překážka pro fysický styk, přece — i když existuje vzdálenost — Bůh může odstraniti účinek vzdálenosti.

ství Kristově v nebi je splněna také druhá podmínka nástrojové činnosti, t. j. zdali oslavené člověčenství Kristovo vykonává předběžnou činnost. Jest jisté, že oslavené člověčenství Kristovo si podrželo stopy utrpení. Už sice nezískává nových zásluh a nepodává nového zadostučinění, ale přece vždy se za nás přimlouvá. Kristus zůstává na věky našim prostředníkem a přimlůvcem.²⁴⁾ Všechny milosti, všechny nadpřirozené účinky, všechny svátostné charaktery závisí na jeho souhlasu. Úkony oslaveného člověčenství Kristova, úkony jeho rozumu a vůle, jsou nástrojem všech nadpřirozených účinků, které mají vztah k cíli vtělení.²⁵⁾

Proto uzavíráme: **Svátostný charakter**, který může být vytvořen jediné Bohem jako hlavní příčinou, **člověčenstvím Kristovým** je vytvářen jako **fysickou nástrojovou příčinou**, protože má vztah k cíli vtělení, přivlastňuje lidem plody vtělení, bohooctu Kristovu.

§ 2. Zda ten, kdo uděluje svátost, je fysický nástroj při vytváření svátostných charakterů.

Z předešlého je patrné, že Kristus má dvoji příčinnost vzhledem ke svátostnému charakteru, totiž hlavní a nástrojovou. Svou hlavní příčinnost nemůže sdělit žádnému tvorů, jak už bylo shora řečeno. Ale ještě jsme nezjistili, zda může sdělit nějakému tvorů svou nástrojovou příčinnost vzhledem k charakteru.

Je zřejmé, že Kristus nepotřeboval žádného nástroje při vytváření svátostných charakterů. Po svém vtělení mohl vždy a všude vytvářeti svátostné charaktery přímo svým člověčenstvím bez jakéhokoli jiného nástroje, protože Boží síla, kterou Kristus jedná, bezprostředně zasahuje všechna místa a všechny doby. Proto sv. Tomáš praví: »Protože příčina nezávisí na účinku, nýbrž

²⁴⁾ Srovn. Zid. 7, 25: »(Ježíš) může také dokonale spasiti ty, kteří přistupují k Bohu skrze něho, jsa vždycky živ, aby za ně orodoval.« — Řím. 8, 34: »Kristus Ježíš, jenž za nás umřel, ano i z mrtvých vstal, jenž jest na pravici Boží, jenž se též přimlouvá za nás.« — Srovn. též I. Tim. 2, 5.

²⁵⁾ Srovn. S. THOMAS: *S u m m a t h e o l.* III, 13, 2: »Si autem loquatur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quae in caelis, sive quae in terris sunt.«

spíše naopak, proto . . . sám (Kristus) mohl udělit účinek svátosti bez vnější svátosti.«²⁶⁾

Ale neodporuje, aby Kristus sdělil svou nástrojovou příčinnost nějakým tvorům, kteří jsou schopni vykonávat předběžnou činnost. Jako člověk nástrojovou příčinnost svých rukou může sdělit nějakému oddělenému nástroji, který je schopen vykonávat aspoň nějakou předběžnou práci, tak Kristus svou příčinnost, která při vytváření svátostného charakteru náleží jeho člověčenství jako nástroji spojenému s božstvím, může sdělit nějakému tvorů jako nástroji oddělenému, který je schopen vykonávat aspoň nějakou předběžnou činnost při takovém vytváření. Mezi všemi tvory ten je nejschopnější k takové předběžné činnosti, který je člověčenství Kristovu nejpodobnější. Avšak taková je přirozenost každého pouhého člověka. Proto kterémukoli člověku může Kristus sdělit svou nástrojovou příčinnost k vytváření svátostného charakteru. A protože tato příčinnost člověčenství Kristova je fysická, proto bude fysická také u toho, kdo bude mít účast v této nástrojové příčinnosti.

Moc, která náleží člověčenství Kristovu při vytváření nadpřirozených účinků a kterou sv. Tomáš nazývá vynikající mocí, záleží ve čtyřech věcech: Nadpřirozený účinek je působen a) zásluhou a silou Kristovou, b) jménem Kristovým, c) buď prostřednictvím jiných nástrojů Kristem ustanovených, d) nebo přímo bez jakéhokoli nástroje.

To všechno mohl Kristus sdělit svým sluhům tak, aby měli tutéž vynikající moc jako jeho člověčenství. »Takovou moc,« praví sv. Tomáš, »mohl sdělit přísluhujícím, dává jim totiž takovou plnost milosti, že by jejich zásluha působila účinky svátosti, aby na vzývání jejich jmen byly svátosti svatými, a aby oni mohli ustanovovat svátosti a udělovat účinek svátosti bez obřadu svátosti pouhým rozkazem. Neboť čím je silnější spojený nástroj, tím více může udělovat svou sílu nástroji oddělenému, jako ruka holi.«²⁷⁾

Je však jisto, že Kristus nic takového nesdělil svým sluhům, »aby (lidé) neskládali naději v člověka, a nebyly rozdílné svátosti, z nichž by povstalo rozdělení v Církvi.«²⁸⁾ Ale přesto mohl Kristus

²⁶⁾ Srovn. TOMAŠ: Theol. Summa, III, 64, 3.

²⁷⁾ Tamtéž, čl. 4.

²⁸⁾ Tamtéž, ad 1.

celou svou vynikající moc sděliti svým sluhům. A kdyby to učinil, »sám by byl hlavou prvotně, ostatní pak druhotně.«²⁹⁾)

Ačkoli Kristus k vytváření svátostných charakterů nesdělil svým sluhům moci svého člověčenství jako vynikající, přece jim ji sdělil jako nástrojovou, jak je patrné z tvarů některých svátostí. Ježto však nástrojová příčinnost člověčenství Kristova je fysická, je třeba, aby také sdělená příčinnost sluhů Kristových byla fysická.

§ 3. Zda svátost je fysický nástroj při vytváření svátostného charakteru.

Kristus mohl nástrojově vytvořiti svátostné charaktery přímo svým člověčenstvím bez použití nějakého nástroje. Mimoto takovou moc mohl dáti svým služebníkům. Ale skutečně jim dal pouze jedno, aby totiž působili milost pomocí nástrojů, které on sám ustanovil.

Bylo vhodné, aby taková moc byla lidem dána nějakými viditelnými znameními; je totiž člověku přirozené, aby prostřednictvím viditelných věcí byl veden k neviditelným. Proto Kristus ustanovil některé viditelné svátosti, jimiž lidem uděluje duchovní moc.

A priori nelze dokázat, že svátost je fysický nástroj svátostného charakteru, protože to závisí pouze na vůli Boží. Písmo svaté, sv. Otcové a církevní sněmy mluví o svátostech tak, že jejich výrazy nelze vhodně vyložit, leč připustíme-li, že svátosti jsou fysické nástroje milosti.³⁰⁾ Jestliže však některé svátosti působí zároveň milost i charakter, právem z toho vyvozujeme, že tyto svátosti působí charakter týmž způsobem jako milost, t. j. nástrojově fysicky.

Totéž můžeme dokázati také takto: Bůh mohl — jak bylo řečeno shora — vytvořiti svátostné charaktery i bez svátostí. Ježto však k tomu ustanovil některé svátosti, je třeba, aby tyto svátosti působily charaktery týmž způsobem jako člověčenství

²⁹⁾ Tamtéž, ad. 3.

³⁰⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* III, 62, 1. — Viz také R. M. SCHULTES: *Die Wirksamkeit der Sakramente*; v *Jahrb. für Philos. u. Spek. Theol.* XX, 1905—6, str. 409 a další; M. H. LAURENT: *La causalité sacramentaire d'après Cajetan*, *Revue des sciences phil. et théol.* 1931, str. 77 a násl.

Kristovo, od něhož svátosti mají svou účinnost a jemuž jsou podřízeny. Ale člověčenství Kristovo působí svátostné charaktery fysicky jako nástroj. Tedy také svátosti k tomu ustanovené působí charakter fysicky nástrojově. Člověčenství Kristovo je při vytváření charakterů fysický nástroj, spojený s božstvím; svátosti však jsou fysické nástroje oddělené.

§ 4. Zda všechny svátosti působí svátostné charaktery nástrojově.

Je článek víry, že pouze tři svátosti vtiskují charakter: »Řekne-li někdo, že ve třech svátostech, totiž křtu, biřmování a svěcení kněžstva, se nevtiskuje v duši charakter, to jest jakési duchovní a nezničitelné znamení, pročež nemohou býti opětovány, budiž vyloučen z Církve.«³¹⁾

Naším úkolem jest ukázati, jak tento výměr tridentského sněmu souhlasí s tím, co jsme dosud řekli o svátostném charakteru; nebo lépe: jak to, co jsme dosud řekli, se shoduje s uvedeným výměrem tridentského sněmu. Proč pouze tři svátosti vtiskují charakter?

1. Odpověď je zřejmá, máme-li na zřeteli cíl charakterů. Charakter se totiž vyžaduje k tomu, aby člověk byl uschopněn k bohopoctě. Proto charakter jest mohoucnost k jednání nebo k přijímání v bohopoctě. Avšak pouze tři svátosti zařizují člověka k jednání nebo přijímání v bohopoctě. Tedy pouze tři svátosti vtiskují charakter.

Druhé návěsti můžeme dokázati takto: a) K jednání v bohopoctě zařizuje člověka svátost svěcení kněžstva, protože touto svátostí je člověk určen k tomu, aby přinášel Bohu oběť mše svaté a uděloval svátosti. b) K přijímání v bohopoctě zařizuje křest a biřmování. O tom pojednáme obšírněji ve čtvrté hlavě. Proto pouze tyto svátosti vtiskují charakter, protože pouze ony zařizují člověka k jednání nebo k přijímání v bohopoctě.

2. Ostatní čtyři svátosti nezařizují člověka k tomu, aby v bohopoctě jednal nebo přijímal. Proto nevtiskují charakteru.

Že ostatní čtyři svátosti nezařizují člověka k jednání nebo přijímání v bohopoctě, dokážeme takto:

³¹⁾ Sněm tridentský, sess. 7, can. 9, Denz. n. 852.

a) Co se týče eucharistie. — Některá svátost může být zařazena k bohopoctě trojmo: buď na způsob jednání, nebo jednajícího, nebo přijímajícího. Pokud je eucharistie oběť, je zařazena k bohopoctě na způsob jednání, a ne na způsob jednajícího nebo přijímajícího. Tedy eucharistie, pokud je oběť, nevťiskuje charakteru. Pokud je eucharistie svátost, není dále zařazena k nějakému jednání nebo přijímání v bohopoctě, nýbrž je spíše cíl všech svátostí. Tedy eucharistie, pokud je svátost, nevťiskuje charakteru. »Obsahuje v sobě samého Krista, v němž není charakter, nýbrž celá plnost kněžství.«³²⁾

»Činnost je uprostřed mezi tím, kdo ji působí, a tím, kdo ji přijímá,« praví Joannes a s. Thoma, »pročež předpokládá hotovou mohoucnost činitele, a předpokládá také trpnou mohoucnost v přijímajícím; a tak tato svátost předpokládá sice charakter kněze jako činitele a pokřtěného jako přijímajícího; avšak v sobě nemá, kde by mohla vytvořit charakter, protože v sobě má pouze Krista, který ho nemůže mít. A ježto kněz, který ji tvoří, nezařizuje ke konání jiného, ... v knězi nemůže vytvořit jiného charakteru; ani v přijímajícím ne, protože přijímajícího nezařizuje k přijímání jiného, a tak v něm nepůsobí rozličného charakteru kromě toho, jež předpokládá.«³³⁾

b) Co se týče svátosti pokání. — Svátostí pokání je člověk zbaven hříchu; touto svátostí se neuděluje nic nového, co by patřilo k bohopoctě buď na způsob jednajícího nebo na způsob přijímajícího.³⁴⁾

c) Co se týče posledního pomazání a manželství. — Někteří theologové novější doby — mezi nimi

³²⁾ S. THOMAS: *Summa theol.* III, 63, 6.

³³⁾ JOANNES A S. THOMA: *Cursus theologicus*, disp. 25, q. 63, a. 6, n. 8: »Actio est media inter agentem et recipientem illam, unde supponit constitutam potentiam agentis, et etiam supponit potentiam passivam in recipiente; et sic hoc sacramentum supponit quidem characterem sacerdotis tamquam agentis et baptizati recipientis; in se autem non habet, ubi possit causare characterem, quia in se solum habet Christum, qui non potest illum habere. Et cum de novo non ordinat sacerdotem conficientem ipsum ad agendum aliud, ... in sacerdote non potest alium characterem causare; nec etiam in recipiente, quia non ordinat recipientem ad recipiendum aliud, et sic non causat distinctum characterem in eo, praeter illum quem supponit.«

³⁴⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theol.* I. c.

hlavně Schwetz,³⁵⁾ Oswald,³⁶⁾ Berlage³⁷⁾ a Farine³⁸⁾ — učí, že také poslední pomazání a manželství vtiskuje jakýsi charakter nebo aspoň cosi podobného, protože tyto dvě svátosti nemohou býti opětovány podle libosti. Ale když sv. Tomáš v Theologické Summě III, 63, 6 zkoumá ex professo, zda všechny svátosti Nového zákona vtiskují charakter, ani se nezmiňuje o posledním pomazání nebo o manželství. O těchto dvou svátostech nebylo totiž žádné pochybnosti. Neboť manželství nedává moci k něčemu duchovnímu, nýbrž pouze moc nad tělem chotě. Poslední pomazání není zařazeno k jednání nebo přijímání něčeho dalšího, nýbrž je spíše branou z tohoto života, a pravidelně bývá přijímáno naposled.

Z toho je tedy zřejmé, že pouze křest, biřmování a svěcení kněžstva vtiskují charakter. Ostatní čtyři svátosti nevrtiskují žádného charakteru.

Hlava třetí.

LÁTKOVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

V první části jsme dokázali, že svátostný charakter je případek, který musí býti zařazen do druhého druhu jakosti. Případky však nemají látkové příčiny ve vlastním slova smyslu. Avšak jako podstatný tvar dává podstatnou dokonalost látce, kterou utváří, tak obdobně i případkový tvar dává novou případkovou dokonalost podmětu, na kterém jest. Proto podmět případku obdobně odpovídá hmotné příčině, a tedy může býti nazván jakousi látkovou příčinou příslušného případku. Proto zkoumati látkovou příčinu svátostných charakterů znamená zkoumati jejich podmět.

Není však pochybnosti o vzdáleném podmětu svátostných charakterů. Jest jisto, že pouze lidé jsou podmět svátostných charakterů. Svátostné charaktery se totiž vyžadují k obětování pocty

³⁵⁾ SCHWETZ: Theologia dogmatica, ed. 5, Vindob. 1869, t. III, p. 166 sqq.

³⁶⁾ OSWALD: Die dogmatische Lehre von den hl. Sakramenten, ed. 5, Münster 1894, p. 104.

³⁷⁾ BERLAGE: Katholische Dogmatik, Münster 1864, t. VII, p. 73.

³⁸⁾ FARINE: Der sakramentale Charakter, Freiburg 1904, p. 77—95.

Kristovy ve mši svaté a při užívání svátostí. Ale ani neživé věci ani zvířata nejsou zařazena k užívání svátostí. Andělé však pravidelně svátostí ani nepřijímají ani neudělují. Tedy pouze lidé jsou vzdálený podmět svátostných charakterů.

Obtíž však nastává při zjišťování bezprostředního podmětu svátostných charakterů. Člověk se totiž skládá z těla a duše, a v duši jsou věcně rozlišeny její bytnost a mohutnosti, jimiž duše pracuje, a v nichž jsou různé případy.¹⁾ Proto je třeba zkoumati tři věci:

Čl. 1. Zda lidské tělo je bezprostřední podmět svátostných charakterů.

Čl. 2. Zda bytnost lidské duše je bezprostřední podmět svátostných charakterů.

Čl. 3. Zda některá mohutnost duše je bezprostřední podmět svátostných charakterů.

Článek 1.

Zda tělo člověka je bezprostřední podmět svátostných charakterů.

Durandus se snažil dokázat, že bezprostřední podmět svátostných charakterů je tělo člověka.²⁾ Hlavní jeho důvod můžeme shrnout takto: Ta síla, která nezdokonaluje člověka k poznávání nebo žádání, nýbrž k práci, nemůže býti umístěna v mohutnosti poznávací nebo žádostivé, nýbrž pouze v mohutnosti provádějící. Avšak svátostný charakter nezdokonaluje člověka k poznávání ani k žádání, nýbrž k vykonávání těch věcí, které patří k bohospoctě křesťanského náboženství. Tedy svátostný charakter musí býti umístěn v mohutnosti, která provádí ty věci, které patří k bohospoctě, t. j. v údech těla.

Theologové tuto domněnku Durandovu všeobecně zamítají.

1. Odporuje totiž sněmu tridentskému, na němž se výslovně praví: »Řekne-li někdo, že se ve třech svátostech, totiž ve křtu, biřmování a svěcení kněžstva, nevztahuje v duši charakter, to

¹⁾ Ačkoli někteří nepřipouštějí žádného rozdílu mezi duší a mohutnostmi duše, a někteří toliko tvarový, přece obecná nauka scholastiků jest, že mezi duší a mohutnostmi duše jest věcný rozdíl. Srovn. GREDT: *Elementa Philosophiae*, I, n. 427 a další.

²⁾ Srovn. DURANDUS: *In IV. Sent.*, d. c. q. 1, n. 99.

jest jakési duchovní a nezrušitelné znamení, pročez se nemohou opětovati, budiž vyloučen z církve.«³⁾

Ačkoli v tomto kánonu je definována pouze existence a nezničitelnost charakterů, jak bylo shora dokázáno, přece žádný výraz nesmí býti přehlížen; každé slovo, kterého se tam používá, má velkou důležitost, protože tato definice byla sestavena mnoha věhlasnými theology. a proto vyjadřuje obecnou nauku. Poněvadž tedy v uvedeném kánonu čteme, že charakter je vtisknut »v duši«, domněnka Durandova je neudržitelná. Mimo to týž sněm učí, že svátostný charakter je »jakési duchovní a nezrušitelné znamení«. Z toho tedy také vyplývá, že bezprostřední podmět charakteru nemůže býti tělo.

Někdo by snad mohl říci, že podmět charakteru je tělo, protože o sobě neodporuje, aby nějaká duchovní síla byla přijata v těle, na př. síla svátostí.⁴⁾ Ale i tato domněnka je neudržitelná. Neboť to, co se uvádí o duchovní síle v nějakém hmotném podmětu, platí o plynoucí a přechodné síle, jaká je na př. síla svátostí, nikoli však o trvalé síle, jaká je na př. charakter. Proto charakter nemůže býti bezprostředně v těle jako v podmětu.

2. Z toho, že charaktery jsou zařízeny k provádění toho, co náleží k bohopoctě, nevyplývá, že charaktery jsou v těle jako v podmětu.

a) Předně je třeba si uvědomiti, že všechna činnost charakteru není jen vnější. Charaktery jsou sice nejprve a hlavně zařízeny k provádění vnějších úkonů, které patří ke křesťanské bohopoctě. Ale v důsledku a druhotně charaktery také uzpůsobují k milosti svátostné, a pravděpodobně spolupůsobí k jejímu vytvoření jako nástrojová příčina. Avšak uzpůsobení k milosti a vytvoření milosti se děje pouze v duši. Je tedy zjevno, že všechna činnost charakteru není jen vnější.

b) Že však některé úkony charakterů jsou vnější, nestačí k tomu, aby charaktery byly umístěny v těle. Mnohé činné ctnosti, ačkoli jsou zařízeny k vnějším úkonům, přece nejsou v těle jako v podmětu, nýbrž v duši; na př. víra je zařízena také k vnějšímu vyznávání, a přece není umístěna v těle; podobně umění jsou zařízena k vnější práci, řídí umělcovy ruce nebo jiné údy a nástroje, a přesto nejsou umístěna v těle jako v podmětu, nýbrž v rozumu

³⁾ Sněm. trid. sess. 7, can. 9; Denz. n. 852.

⁴⁾ Srovn. S. THOMAS: *Summa theologiae*, III, 62, 4, ad 1.

umělcovu. Důvod toho jest: Ačkoli činorodé zběhlosti jsou hlavně pro vnější dílo, přece je třeba, aby byly ne v mohutnosti provádějící, nýbrž v řidici.

Podobně musíme říci také o charakterech, které jsou zařizeny hlavně k provádění vnějších úkonů bohopocty. Na důvod Durandův odpovídá Petr de Palude takto: »Ačkoli charakter činí podmět jen nástrojem jednání nebo trpění vzhledem k svátostem, které jsou tělesné; přece proto charakter nemusí býti v tělesné části, třeba v ruce, která se dotýká látky, nebo v ústech, která vytvářejí tvar. Protože člověk jest oživený nástroj Boží, který se rozumem aplikuje k udělení nebo k přijetí svátosti; k čemuž se vyžaduje také úmysl, který je úkonem rozumu jako řidícího. Proto v prvním řidícím původu tohoto úmyslu a aplikace má býti charakter, a ne v údech provádějících. Jako také moc léčivá činí lékaře nástrojovým spolupracovníkem přirozenosti přiložením léků, ježto přirozenost je hlavní příčina zdraví; umění lékařské se proto neklade ani do úst poroučejících, ani do ruky léčící, nýbrž do řidícího rozumu. A podobně umění stavitelské a jiná taková. A podobné jest v uvedeném případě. . . Ani nevadí, že takové řízení nemůže býti v nemluvněti; protože to je svátosti případkové.«⁵⁾

Z toho je tedy patrna nesprávnost tvrzení Durandova o podmětu svátostných charakterů.

Článek 2.

**Zda bytnost lidské duše je bezprostřední
podmět svátostných charakterů.**

Jestliže svátostný charakter nemůže býti přijat bezprostředně v lidském těle jako v podmětu, vyplývá z toho, že svátostný cha-

⁵⁾ PETRUS DE PALUDE: In IV. Sent., d. 4, q. 2: »Licet character non faciat subiectum nisi instrumentum agendi vel patiendi respectu sacramentorum, quae sunt corporalia; non tamen propter hoc debet esse character in parte corpora, puta manu quae tangit materiam, vel ore quod producit formam. Quia homo est instrumentum Dei animatum, quod per intellectum applicat se ad conferendum sacramentum, vel suscipiendum; ad quod etiam requiritur intentio, quae est actus intellectus sicut dirigentis. Unde in primo principio directivo huius intentionis et applicationis debet esse character, et non in membris exsequentibus. Sicut etiam potentia medicativa facit medicum cooperatorem instrumentalem naturae, per applicationem medicinalium, cum natura sit principale agens sanitatem; nec propter hoc ars medicativa ponitur in ore dictante, nec in manu chirurgizante, sed in intellectu dirigente. Et similiter ars aedificativa et huiusmodi. Et simile est in proposito . . . Nec obstat, quod talis non potest esse in parvulo; quia istud accidit sacramento.«

rakter musí býti přijat v lidské duši. Ježto však v duši se věcně rozlišují bytnost duše a její mohutnosti, vzniká pochybnost, zda bezprostřední podmět svátostných charakterů jest bytnost duše či její mohutnosti.

Bellarmin,¹⁾ Suarez,²⁾ Vasquez,³⁾ Lugo⁴⁾ učí, že svátostné charaktery jsou přijímány v bytnosti lidské duše.

Na potvrzení své domněnky se dovolávají sněmu florentského a tridentského, na nichž se výslovně praví, že charakter je vtisknut do duše. Avšak duše ve vlastním slova smyslu prý jest bytnost duše, nikoli její mohutnosti. Tedy ze slov církevních sněmů prý je zjevno, že svátostný charakter je vtisknut v duši.

Na to odpovídáme: Jako pravíme prostě, že jedná duše, ačkoliv jedná prostřednictvím mohutností, podobně můžeme mluvit také o přijímání charakterů v duši, ačkoli charakter není přijímán bezprostředně v bytnosti duše. Církevní sněmy nevymezují, zda charakter je přijímán bezprostředně v bytnosti duše, či zda je přijímán v duši prostřednictvím jejích mohutností; nýbrž praví toliko všeobecně, že charakter je vtisknut v duši. Toto slovo »v duši« může býti chápáno stejně dobře o obojím případě. Tedy z církevních sněmů nelze dokázati, že bezprostřední podmět svátostných charakterů je bytnost duše.

2. Proto někteří se utíkají raději k tomuto důkazu: Uzpůsobení a tvar, k němuž uzpůsobuje, mají býti v témže podmětu. Ale charakter jest uzpůsobení k milosti. Tedy charakter má býti v témž podmětu jako milost, totiž v bytnosti duše.

Na tento důkaz odpověděl už sv. Tomáš. Rozlišiv uzpůsobení přímé a nepřímé, praví: »Nějakému případku se přiděluje podmět podle rázu toho, k čemu uzpůsobuje blíže, ne však podle rázu toho, k čemu uzpůsobuje vzdáleně nebo nepřímě. Charakter však přímo a zblízka uzpůsobuje duši k vykonávání toho, co patří do bohopocty. A protože se to neděje vhodně bez milosti, ... v důsledku Boží štědrost uděluje milost těm, kteří přijímají charakter, aby ji hodně splnili to, k čemu jsou určeni. A proto spíše jest

¹⁾ De controversiis christianae fidei, I. de Sacramentis, cap. 19, concl. 4.

²⁾ In Summam Theol. D. Thomae, p. III, disp. 11, sect. 4.

³⁾ Disputationes seu commentarii in Summam Theol., p. III, disp. 134, cap. 4.

⁴⁾ Disputationes scholasticae, tr. de sacramentis in genere, disp. 6, sect. 4.

charakteru přiděliti podmět podle rázu úkonů bohopocty, než podle pojmu milosti.«⁵⁾

Kajetán ve svém výkladu připojuje: »A ty můžeš dodati, že uzpůsobovati k milosti jest obecný úkol charakteru a mnoha jiných, mnohá totiž uzpůsobují k milosti, jak je patrné; a není z počtu jemu (charakteru) vlastních.«⁶⁾

Proto charakter si neřádá podmět z toho, k čemu uzpůsobuje nepřímou, nýbrž z toho, k čemu uzpůsobuje přímo a přirozeností dříve.

3. Jiní konečně — a mezi nimi hlavně Suarez — dokazují, že charakter je v bytnosti duše, protože je tvarově znamení. Ale už v první části jsme dokázali, že charakter není tvarově v rodu znamení. Proto z toho, že charakter je znamení toliko látkově, nevyplývá, že je v bytnosti duše jako v podmětu.

4. Vlastní důvod, proč svátostný charakter nemůže býti v bytnosti duše jako v bezprostředním podmětu, je tento: Sila určená především k práci musí býti přijata bezprostředně v mohutnosti pracující. Avšak svátostný charakter je moc určená nejprve k provádění toho, co patří k bohopoctě; duše však není určena nejprve k práci, neboť o sobě je zařízena k bytí, ne k práci. Tedy svátostný charakter nemůže býti bezprostředně v bytnosti duše jako v podmětu.

To je také hlavní důvod, který uvádí sv. Tomáš v Theologické Summě III, 63, 4: »Charakter je jakési znamení, jímž je duše označena k přijímání nebo k dávání jiným těch, která patří k bohopoctě. Avšak bohopocta záleží v některých úkonech. K úkonům však jsou ve vlastním smyslu zařízeny mohutnosti, jako bytnost je zařízena k bytí. A proto charakter není jako v podmětu v bytnosti duše, nýbrž v její mohutnosti.«⁷⁾

V tomto se jednohlasně shodují všichni tomisté, z nichž budiž

⁵⁾ SV. TOMÁŠ: *Theologická Summa*, III, 63, 4, k 1. — Srovn. také I—II, 74, k 3, kde sv. Tomáš rozlišuje trojí uzpůsobení: »Dispositio tripliciter se habet ad id quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque vera nec idem nec in eodem, sicut in his quae habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur ad aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quae est in intellectu.«

⁶⁾ CAJETANUS: *Comment.* in III, p., q. 63, a. 4, n. 2.

⁷⁾ Srovn. také I n IV. *Sent.*, d. 4, q. 1, a. 3.

uveden zvláště: Paludanus,⁸⁾ Capreolus,⁹⁾ Cajetanus,¹⁰⁾ Soto,¹¹⁾ Joannes a s. Thoma,¹²⁾ Gonet,¹³⁾ Prado,¹⁴⁾ Salmanticenses,¹⁵⁾ Billuart.¹⁶⁾ Také někteří autoři jiných škol uči, že charakter je v bytnosti duše jako v bezprostředním podmětu, ačkoli pro jiné důvody; na př. sv. Bonaventura,¹⁷⁾ Scotus,¹⁸⁾ Halensis.¹⁹⁾

5. Některým protivníkům se zdá, že důvod sv. Tomáše není nutný. Neboť ačkoli rozum a vůle jsou mohutnosti, přece nejsou přijímány v jiné mohutnosti, nýbrž bezprostředně v bytnosti duše. Proto by se podobně mohlo říci také o charakteru.

Na to odpovídáme: Přirozené mohutnosti (rozum a vůle) mohou býti přijaty bezprostředně v bytnosti duše, protože nepředpokládají něco jiného, prostřednictvím čehož by byly přijaty v duši, nýbrž vyplývají z duše jako její vlastnost. Co však v řádu nadpřirozeném má ráz mohutnosti, vyžaduje a předpokládá přirozenou mohutnost, kterou pozvedá ke konání toho, co přesahuje její přirozenost. Proto charakter, který je mohutnost k nadpřirozené bohopoctě, předpokládá přirozenou mohutnost, v níž je bezprostředně přijat a kterou pozvedá k nadpřirozené činnosti. »Jako bytnost duše,« praví sv. Tomáš, »kterou člověk přirozeně žije, je zdokonalována milostí, kterou v duši žije nadpřirozeně; tak přirozená mohutnost duše je zdokonalována duchovní mohutností, která je charakter.«²⁰⁾

Článek 3.

**Která mohutnost duše jest bezprostřední
podmět svátostných charakterů.**

Jestliže bezprostřední podmět svátostných charakterů nemůže býti tělo ani bytnost duše, nezbyvá nic jiného, než že jest jím některá mohutnost duše. V duši jsou však dvě mohutnosti: rozum

⁸⁾ In IV. Sent., d. 4, q. 2.

⁹⁾ Defensiones theologiae D. Thomae, in IV. Sent., d. 4, q. 1, a. 3, § 2, 1, ad 6.

¹⁰⁾ Comment. in Ill. p., q. 63, a. 4.

¹¹⁾ In IV. Sent., d. 1, q. 4, a. 3.

¹²⁾ Cursus theol., disp. 25, q. 63, a. 4, dub. unico.

¹³⁾ Clypeus theol. thom., disp. 4, a. 3, concl. 1.

¹⁴⁾ Super Ill. partem Summae, q. 63, a. 4, dub. 4, concl. 1.

¹⁵⁾ Cursus theol., tr. 22, disp. 5, dub. 3, n. 48.

¹⁶⁾ Summa s. Thomae, tom. 8, dissert. 4, a. 3.

¹⁷⁾ In IV. Sent., d. 6, a. 1, q. 3.

¹⁸⁾ Oxon. IV, d. 6, q. 11.

¹⁹⁾ Summa theol., p. 4, q. 8, membr. 8; art. 1, § 3.

²⁰⁾ SV. TOMÁŠ: Theologická summa, III, 63, 4, ke 2.

a vůle. Proto nejprve musíme zkoumati, zda charakter je v obou mohutnostech zároveň jako v podmětu, či snad jen v jedné. A je-li jen v jedné, zbývá vymeziti, v které z obou.

§ 1. Zda rozum a vůle zároveň jsou bezprostřední podmět svátostných charakterů.

Alexander Halenský¹⁾ a sv. Bonaventura²⁾ učí, že svátostný charakter je pravděpodobněji bezprostředně zároveň v rozumu a vůli jako v podmětu. Hlavní jejich důvod možno shrnouti takto: Charakterem je člověk připodobněn nejsv. Trojici. Ale obraz nejsv. Trojice v lidské duši je právě v rozumu a vůli. Tedy charakter je zároveň v obou mohutnostech jako v podmětu.

Tuto domněnku sv. Tomáš zavrhuje už ve IV. Sent., kde praví: »Obraz hlavně záleží v mohutnosti poznávací, protože z paměti a rozumu vzniká vůle. Proto celý obraz je v rozumové části jako v kořenu. A proto všechno, co je člověku přidělováno jako obrazu Božímu, hlavně se vztahuje na rozumovou část, a v důsledku na citovou. A proto, že charakter se vztahuje na obraz, je hlavně v rozumové části.«³⁾

Hlubší důvod, dokazující nemožnost přijetí charakteru bezprostředně do obou mohutností, může býti vzat z toho, že žádný případek nemůže býti zároveň týmž způsobem v několika mohutnostech, protože »případek se počítá a rozlišuje podle látky a rozlišení podmětu.«⁴⁾ Avšak charakter je případek, a rozum a vůle se od sebe rozlišují věcně. Je tedy nemožné, aby svátostný charakter byl bezprostředně v obou mohutnostech zároveň jako v podmětu.

Zbývá tudíž, že bezprostřední podmět charakteru je buď rozum nebo vůle.

§ 2. Zda pouze vůle je bezprostřední podmět svátostných charakterů.

1. Scotus učí, že svátostný charakter je bezprostředně pouze ve vůli jako v podmětu. A uvádí k tomu dva důvody:

¹⁾ Summa theologiae, p. IV, q. 8, membr. 8, a. 1, § 3.

²⁾ In IV. Sent., d. 6, a. 1, q. 3.

³⁾ SV. TOMÁŠ: In IV. Sent., d. 4, q. 1, a. 3.

⁴⁾ Tamtéž. — Srovn. též I, 29, 3, kde sv. Tomáš praví: »Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum.«

a) »Musí se tedy říci, že charakter není podmíněně v rozumu, nýbrž ve vůli; neboť milost je totéž co láska . . . : láska však musí být umístěna ve vůli.«⁵⁾ Tedy také charakter, který uzpůsobuje k milosti, musí být položen ve vůli.

b) »Charakter je znamení nebo základ závazku duše k Bohu; tedy má být umístěn v té mohutnosti, která je nejprve zavázána nebo je důvodem závazku: ale taková mohutnost je pouze vůle; neboť právě jejím úkonem jsme jinému zavázáni; neboť kterákoli jiná v závazku spoluúčinkují, buď se strany rozumu nebo jiné mohutnosti, nejsou než cosi předběžného k pevnému chtění, nebo známky projevující samo chtění . . . ; charakter tudíž není v mohutnosti rozumové, nýbrž spíše ve vůli.«⁶⁾

K prvnímu důkazu lze říci, že Scotus vychází z nesprávného předpokladu. Milost totiž není totéž co láska, jak dokazuje sv. Tomáš v Theologické summě I—II, 110, 3. Milost je původ bytí ve sdělené božské přirozenosti, láska však je původ činnosti podle oné sdělené přirozenosti. A proto milost není ve vůli jako v podmětu, nýbrž v bytnosti duše.⁷⁾ Jak však se k sobě mají uzpůsobení a tvar, ke kterému vede ono uzpůsobení, bylo řečeno shora. Tedy první důkaz Scotův neplatí.

K druhému důkazu pravíme, že charakter nejprve a o sobě nezavazuje, nýbrž spíše určuje ke křesťanské bohopoctě; a zavazuje teprve v důsledku. Ani není nutné, aby znamení závazku bylo v téže mohutnosti, ze které vzniká závazek; jako otroctví může vzniknouti z vůle a jeho znamení může být v těle. V našem případě znamení závazku nevzniká z úkonu vůle, jak je patrné při křtu nemluvnat, která přijímají charakter, aniž při tom zasahuje jejich vůle; nýbrž z povahy věci následuje charakter již přijatý.⁸⁾

Z toho je patrné, že Scotus své tvrzení nedokazuje.

⁵⁾ SCOTUS: O x o n. IV, d. 6, q. 11, n. 4: »Est ergo dicendum, characterem non esse subiective in intellectu, sed in voluntate; siquidem gratia est idem ac charitas . . . : charitas autem est ponenda in voluntate.«

⁶⁾ Tamtéž: »Character est signum vel fundamentum obligationis animae ad Deum; igitur est ponendus in illa potentia, cuius est primo obligari vel esse rationem obligandi: sed talis potentia est sola voluntas; praecise enim per eius actum alteri obligamur; nam quaecumque alia in obligatione concurrunt, sive ex parte intellectus sive alterius potentiae, non sunt nisi quaedam praebula ad firmum velle, vel signa manifestativa ipsius volitionis . . . ; non est igitur character in potentia intellectiva, sed magis in voluntate.«

⁷⁾ Srovn. SV. TOMAŠ: Theologická summa, I—II, 110, 4.

⁸⁾ Srovn. CAJETANUS: Comment. in III. p., q. 63, a. 4, n. 5.

2. Svátostný charakter není ve vůli jako v podmětu hlavně pro tento důvod: Jakost, která je přijata ve vůli, vymezuje ji k dobrému nebo špatnému mravnímu jednání, protože vůle nejedná leč dobře nebo špatně. Avšak svátostný charakter nevymezuje k užívání mravně dobrému nebo špatnému; je totiž mohutnost, která dává moc jednoduše, bez jiných vymezení. Tedy svátostný charakter nemůže být ve vůli jako v podmětu.

V tomto smyslu sv. Tomáš praví: »Charakter je nástrojová síla . . . Pojem nástroje však záleží v tom, že jest od jiného hýbán, ne však v tom, že sám sebe pohybuje, což patří k vůli. A proto jakkoli se vůle pohybuje k protivě, neodstraní se charakter pro nepohnutelnost hlavního hybatele.«⁹⁾ Proto charakter nemůže být ve vůli jako v podmětu.

§ 3. Z da p o u z e r o z u m j e b e z p r o s t ř e d n í p o d m ě t s v á t o s t n ý c h c h a r a k t e r ů.

Jest jisté, že člověk je vzdálený podmět svátostných charakterů. Z toho, co bylo shora řečeno, je patrné, že bezprostřední podmět svátostných charakterů nemůže být tělo, ani tělesná mohutnost, ani bytost duše, ani obě mohutnosti duše zároveň, ani sama vůle. Zbývá tedy jediná možnost, že totiž bezprostřední podmět svátostných charakterů je pouze rozum.

Tento závěr, k němuž jsme došli vylučováním, sv. Tomáš dokazuje takto: Svátostný charakter je zařízen k bohopotě. Proto charakter musí mít podmět vzhledem k bohopotě, která spočívá hlavně ve vyznávání víry pomocí vnějších znamení. Tedy charakter musí být v témž podmětu, ve kterém je víra. Podmět víry však je pouze rozum. Tedy také podmět svátostného charakteru je pouze rozum: »Charakter,« praví sv. Tomáš, »je zařízen k těm, která jsou bohopoty, která jest jakési vyznání víry vnějšími znameními. A proto je třeba, aby charakter byl v poznávací mohutnosti duše, v níž jest víra.«¹⁰⁾

Tento důvod, vycházející z toho, že charakter je zařízen k bohopotě, některým se zdá příliš slabý, ba někteří z něho chtějí dokonce vyvodit, že charakter je spíše ve vůli jako v podmětu. Podmět jakosti zařízené k bohopotě prý má být určen spíše z vlast-

⁹⁾ SV. TOMÁŠ: *Theologická summa*, III, 63, 5, k 2.

¹⁰⁾ Tamtéž, čl. 4, k 3.

niho a nejbližšího původu téže bohopocty než z původu obecného a vzdáleného. Ale vlastní a nejbližší původ bohopocty je nábožnost, víra však je pouze vzdálený původ, protože nevede k bohopoctě leč prostřednictvím nábožnosti. Tedy svátostný charakter je prý spíše v témž podmětu jako nábožnost, to jest ve vůli.

Na tuto obtíž odpovídá už Kajetán: »Kdyby charakter byl zběhlost, vztahoval by se k bohopoctě, aby se konala mravně dobře, a pak by byl ve vůli, jež jest mohutnost, ve které je ctnost nábožnosti. Ale protože charakter je mohutnost, ačkoli neúplná a služebná a nižší než zběhlost víry, proto je zařízen pouze k tomu, aby dal prostě moc udíleti a vykonávati ta, která patří k bohopoctě: a proto charakter je v témž podmětu, v němž je víra, která pouze vzdáleně spolupůsobí k dobrotě úkonu nábožnosti.«¹¹⁾

Charakter je spíše v podmětu víry než v podmětu nábožnosti z dvojího důvodu:

a) Jak víra tak charakter jsou původ nábožnosti. Celá nábožnost vzniká z víry. A charakter jako moc k úkonům nábožnosti je také původ nábožnosti.

b) Jak víra, tak charakter má vztah k bohopoctě, ne podle pojmu dobra, nýbrž o sobě. Nábožnost však má vztah k téže bohopoctě podle pojmu dobra. Věrou a charakterem můžeme k úkonům bohopocty, nábožností však dobře můžeme k týmž úkonům. »A tak se stává,« praví Kajetán, »že charakter se vztahuje ke křesťanské bohopoctě, jak jest jakési vyznání víry, ne jak se koná dobře nebo špatně. A proto přistupuje k podmětu víry, a nevztahuje se k podmětu nábožnosti.«¹²⁾

¹¹⁾ CAJETANUS: Comment. in III. p., q. 63, a. 4, n. 7: »Si character esset habitus, respiceret cultum divinum, ut fieret bene moraliter, et sic resideret in voluntate, quae est potentia, in qua est virtus religionis. Sed quia character est potentia, quamvis incompleta et ministerialis et ignobilior habitu fidei, ideo solum ordinatur ad dandum posse simpliciter tradere et exercere ea quae pertinent ad cultum Dei: ac proinde character est in eodem subiecto, in quo est fides, quae solum remote concurrat ad bonitatem actus religionis.«

¹²⁾ Tamtéž. Srovn. též CAPREOLUS: Defensiones, in IV, d. 4, q. 1, a. 3, § 2, l. ad 6: »Habitus qui sunt in intellectu, in quantum huiusmodi, praestant facultatem agendi, non autem bene vel male agendi, nisi in ordine ad voluntatem; sed habitus, qui sunt in voluntate, non praestant facultatem agendi simpliciter, sed etiam bene vel male. Ideo character, quo quis potest bene vel male uti, potius debet poni in intellectu quam in voluntate.« — Srovn. též Sv. Tomáš: Theologická summa, I—II, 56, 3.

§ 4. Zda všechny svátostné charaktery jsou bezprostředně v rozumu jako v podmětu.

Jde-li o křestní charakter, všichni tomisté připouštějí, že jeho bezprostřední podmět je rozum. Ale neshodují se všichni v otázce, co je bezprostřední podmět charakteru biřmování a kněžství.

Joannes a s. Thoma uči, že charakter biřmování a svěcení kněžstva není přijat bezprostředně v rozumu, nýbrž prostřednictvím křestního charakteru, jako případy jsou přijímány v podstatě prostřednictvím velikosti. »Lze říci,« pravi Joannes a s. Thoma, »že jiné charaktery také fysicky a bytostně jsou přijímány prostřednictvím křestního charakteru, protože ačkoli duše je schopna naprosto všech charakterů, přece podle řádného a milého zařízení Božího jsou přijímány prostřednictvím křestního (charakteru), jemuž jsou svou povahou přiměřeny; jako ačkoli z naprosté možnosti bělost by mohla býti přijata bezprostředně v podstatě, přece to nebrání, aby velikost byla její bezprostřední přijímač.«¹³⁾ Joannes a s. Thoma zde tedy pravi: jako velikost je bezprostřední podmět jiných případků, tak křestní charakter je bezprostřední podmět charakteru biřmování a svěcení kněžstva; tyto dva charaktery jsou přijímány v rozumu prostřednictvím křestního charakteru, jako jiné případy jsou přijímány v podstatě prostřednictvím velikosti.

Totéž opakuje na několika jiných místech, ale poněkud mírnějším způsobem. »A snad také křestní charakter přijímá také bytostně a fysicky jiné charaktery a svátostné milosti.«¹⁴⁾

Podobně učí také Salmanticenses: »Dosti pravděpodobně lze říci, že křestní charakter nejen uzpůsobuje člověka k jiným charakterům, nýbrž že je také jejich přijímačem, a že je přijímá bezprostředně do sebe: neboť tu není nic závažného, abychom to popírali.«¹⁵⁾

¹³⁾ JOANNES A S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, q. 63, a. 2., dub. 2, n.134: »Dici potest quod alli characteres etiam physice et entitative recipiuntur medio caractere baptismi, quia licet anima sit capax absolute omnium characterum, secundum ordinariam tamen et suavem Dei ordinationem recipiuntur medio baptismali, cui ex natura sua proportionantur; sicut licet de potentia absoluta possit albedo suscipi immediate in substantia, hoc tamen non tollit, quin quantitas sit immediatum eius susceptivum.«

¹⁴⁾ Tamtéž, dub. 3, n. 181. — Srovn. také dub. 2, n. 92.

¹⁵⁾ SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 2, n. 42.

K témuž závěru dospějí také ti, kteří připouštějí řešení P. Marin-Sola, podle něhož křestní charakter, bezprostředně přijatý v rozumu, je mohutnost přijímající ostatní svátosti, a tudíž také charaktery biřmování a svěcení kněžstva. Tedy bezprostřední podmět charakterů biřmování a svěcení kněžstva není rozum, nýbrž křestní charakter. Tento závěr v řešení P. Marin-Sola je zcela logický, a velmi pravděpodobný, zvláště když Joannes a s. Thoma k němu došel jinou cestou.

§ 5. Zda svátostný charakter je v rozumu jako v podmětu prostřednictvím víry či naopak.

Protože sv. Tomáš vyžaduje pro charakter týž podmět jako pro víru, někdo by se mohl tázat, zda charakter je v rozumu prostřednictvím víry či naopak.

Odpověď je zřejmá: Charakter není v rozumu jako v podmětu prostřednictvím víry, protože charakter zůstává nezrušitelně jak v pokřtěném člověku, tak v biřmovaném, tak ve vysvěceném, i když třebaš ztratili víru a odpadli k bludařství. Ani víra nemůže býti umístěna v charakteru jako v podmětu, protože někdo může mít víru, aniž má charakter.

Z toho je tedy patrné, že charakter a víra jsou vedle sebe v témž podmětu, totiž v čínorodém rozumu.

HLAVA ČTVRTÁ.

TVAROVÁ PŘÍČINA SVÁTOSTNÝCH CHARAKTERŮ.

Tvarová příčina jest tvar, jímž anebo podle něhož se něco tvoří. Tvar, jímž se něco tvoří, sluje vnitřní tvarová příčina, a to buď podstatná nebo případková, podle toho, zda dává bytí podstatné nebo případkové. Tvar, podle něhož se něco tvoří, sluje vnější tvarová příčina čili vzorná příčina.¹⁾

¹⁾ Srovn. S. THOMAS: De Veritate, q. 3, a. 1: »Forma alicuius rei potest dici tripliciter. Un modo a quo formatur res, sicut a forma agentis procedit effectus formatio. Alio modo dicitur forma alicuius, secundum quam aliquid formatur, sicut anima est forma corporis et figura statuæ est forma cupri. Tertio dicitur forma alicuius illud, ad quod aliquid formatur, et haec est forma exemplaris.«

Vnější tvarová příčina je buď idea, podle níž se tvoří umělecká díla, anebo předmět mohutnosti a všech těch, která svou přirozeností jsou zařizena k jinému.²⁾

Z toho, co bylo dosud řečeno, je patrné, že svátostný charakter jest mohoucnost, jejíž hlavní příčinou jest Bůh. Proto je třeba uvažovat nejen vnitřní tvarovou příčinu (ot. 1), nýbrž také vnější tvarovou příčinu svátostných charakterů (ot. 2).

O t á z k a p r v n í.

Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů.

Protože u charakterů křtu, biřmování a svěcení kněžstva, co se týče jejich vnitřní tvarové příčiny, některé rysy jsou všem charakterům společné, některé však jsou u každého zvláštní, aby se neopakovalo několikrát totéž, nejprve budeme jednati o tom, co je všem charakterům společné, budeme uvažovati o vnitřní tvarové příčině povšechně (čl. 1), za druhé o téže příčině u každého charakteru zvlášť (čl. 2.), a za třetí budeme srovnávat jednotlivé charaktery (čl. 3).

Článek 1.

Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů povšechně.

§ 1. Svátostný charakter jest mohoucnost
fysická.

1. Už v první části jsme dokázali, že svátostný charakter není jen pomyslné jsoucno, nýbrž opravdu věčné jsoucno, jež nepřesahuje všeobecných tříd. Dále jsme vymezili vylučovací cestou, že charakter nelze umístit jinde než ve druhém druhu jakosti jako fysickou mohoucnost. Proto svátostný charakter jest fysická mohoucnost.

Tak učí sv. Tomáš³⁾ a s ním jednohlasně všichni tomisté, zvláště: Petrus de Palude⁴⁾, Capreolus⁵⁾, Soncinas⁶⁾, Deza⁷⁾.

²⁾ Srovn. GREDT: *Elementa Philosophiae*, II, n. 755.

³⁾ *Summa theol.* III, 63, 2; In IV. Sent., d. 3, q. 1, a. 1.

⁴⁾ *Commentaria in IV. Sent.* d. 4.

⁵⁾ *Libri Defensionum*, in IV, d. 4.

⁶⁾ *Epitomes quaestionum J. Capreoli*, in IV, d. 4.

⁷⁾ *Novarum defensionum... S. Thomae... vol. quatuor.* In IV, d. 4.

Caietanus⁸), Soto⁹), Ledesma¹⁰), Nuño¹¹), Sylvius¹²), Serra¹³), Joannes a s. Thoma¹⁴), Araujo¹⁵), Contenson¹⁶), Prado¹⁷), Gonet¹⁸), Salmanticenses¹⁹), Gotti²⁰), Billuart²¹), Hugon²²).

2. Co jsme dokázali v první části vylučovací cestou, totéž máme nyní dokázati kladně.

Mohoucnosti jest vlastní, že se vztahuje k činnosti naprosto, t. j. odezírá od pojmu vhodného či nevhodného. Ačkoli mohoucnost vymezuje k dobru se strany předmětu, přece nevymezuje k dobru se strany podmětu. Avšak svátostný charakter se vztahuje k činnosti naprosto, odezírá od pojmu vhodného či nevhodného. Člověk totiž může užiti charakteru mravně dobře nebo špatně. Z toho je patrné, že charakter nevymezuje k dobru se strany podmětu, ačkoli se vztahuje k dobrému předmětu, totiž k bohopoctě. Tedy svátostný charakter je podstatně mohoucnost, a to fysická mohoucnost, jak je patrné z první části.

3. Tím však nepopíráme, že charakter je případkově také mravní mohoucnost. Charakter je mravní p ř e d b ě ž n ě, protože pochází ze svobodné vůle Boží a ze zásluh Kristových. Je mravní také p r ů v o d n ě, se strany podmětu, který je svobodný a mravní. A konečně je mravní také n á s l e d n ě, protože »na fysické mohoucnosti charakteru je založena moc jurisdikční; a ta jest jediná, která se zvětšuje nebo zmenšuje: a jest libovolná vzhledem k některým.«²³)

⁸) Commentaria in III. p., q. 63, a. 2.

⁹) In IV. Sent. Commentarii, d. 4.

¹⁰) Summa de Sacramentis.

¹¹) Tractatio in III. partem, q. 63, a. 2.

¹²) Commentaria in III. p., q. 63, a. 2.

¹³) Summa Commentariorum, q. 63, a. 2.

¹⁴) Cursus theol., disp. 25, De Sacramentis, ad q. 63, a. 2, dub. 2.

¹⁵) In III. partem, q. 63, a. 2.

¹⁶) Theologia mentis et cordis, De Sacram. disp. 1, cap. 2, specul. 1.

¹⁷) In III. partem, q. 63, dub. 2, § 6.

¹⁸) Clypeus theologiae thomisticae, disp. 4, a. 2, concl. 3.

¹⁹) Cursus theologicus, tr. 22, De Sacram., disp. 5, dub. 2, § 4.

²⁰) Theologia scholast. dogmatica, t. 13, q. 5, dub. 2.

²¹) Summa s. Thomae, t. 6, diss. 4, a. 2.

²²) Tractatus dogmatici, tr. De Sacram., q. 4, a. 2.

²³) J. MARTINEZ DE PRADO O. P.: De Sacramentis, q. 63, dub. 2, § 6, n. 87.

§ 2. Svátostný charakter jest mohoucnost nástrojová.

Když jsme uvažovali o prvotním cíli svátostných charakterů, došli jsme k závěru, že svátostný charakter jest opravdu fysická mohoucnost, věcný původ nadpřirozené činnosti, který nevymezuje k vhodnému či nevhodnému, nýbrž vztahuje se k činnosti naprosto.

Ačkoli svátostný charakter jest pravá fysická mohoucnost, přece není mohoucnost týmž způsobem jako jiné fysické mohoucnosti. Neboť jiné fysické mohoucnosti, na př. zraková, rozumová, jsou síly hlavní příčiny, jimi podmět jedná jako hlavní příčina. Charakter však činí člověka příčinou nástrojovou, prostřednictvím charakteru jedná člověk jako nástroj, jako služebník Kristův. Proto svátostný charakter je mohoucnost nástrojová, odvozená a závislá ne na podmětu, nýbrž na hlavní příčině.

Z toho následuje, že svátostný charakter není mohoucnost přímo, nýbrž pouze odvozeně. Neboť ke druhu mohoucnosti náleží o sobě a přímo to, co jest o sobě a přímo původ činnosti. Takové jsou mohoucnosti, které činí podmět hlavní příčinou.

Avšak to, co přímo a o sobě není původ činnosti, nýbrž jen nástrojově a závisle na hlavní příčině, jest mohoucnost jen odvozeně a z části. Takový jest svátostný charakter, který člověka nečiní hlavní příčinou, nýbrž jen příčinou nástrojovou při vytváření svátostných účinků. Proto svátostný charakter náleží k mohoucnosti jen odvozeně. Proto sv. Tomáš praví: »Charakter obnáší jakousi duchovní mohoucnost, zařízenou k tomu, co patří k bohospoctě. Třeba však věděti, že tato duchovní mohoucnost je nástrojová, jak bylo shora řečeno o síle, která jest ve svátostech. Neboť míti charakter svátosti přísluší služebníkům Božím; služebník pak je na způsob nástroje, jak praví Filosof v I. Polit. A proto, jako síla, která jest ve svátostech, není o sobě v rodě, nýbrž z uvedení, poněvadž je cosi přechodného a neúplného, tak také charakter není vlastně ani v rodě ani v druhu, nýbrž uvádí se na druhý druh jakosti.«²⁴⁾

Salmanticenses myslí, že charakter patří odvozeně nejen do druhu mohoucnosti, nýbrž odvozeně také do všeobecné třídy ja-

²⁴⁾ SV. TOMAŠ: Theologická summa. III, 63, 2.

kosti.²⁵⁾ Neboť sv. Tomáš praví: »Charakter není vlastně v r o d ě n e b o d r u h u.«

Jan od sv. Tomáše však správněji hájí, že svátostný charakter jest dokonalá jakost, a proto patří přímo do všeobecné třídy jakosti. Ke druhu mohoucnosti však charakter patří jen odvozeně. Neboť neodporuje, aby něco patřilo k některé všeobecné třídě přímo, ale k jejímu druhu jen odvozeně. »Ježto totiž« — praví Jan od sv. Tomáše — »dokonalý a celý vyšší obsah nezávisí na odlišnostech, jež tvoří druhy, nýbrž odezírá od nich, dobře se může přihoditi, že něco má to, co patří k vyššímu pojmu, dokonale a jednoznačně, avšak nějakou odlišnost nezasahuje dokonale, protože v onom rodu jest čímsi nedokonalým. Jako na př. embryo je přímo a o sobě podstata, protože se shoduje v onom jednoznačném obsahu, tvořícím podstatu jako takovou; poněvadž však nedokonale zasahuje rozlišovací obsah živočicha, proto je v rodě živočicha jen odvozeně; o sobě však jest ve všeobecné třídě a v rodě podstaty.«²⁶⁾ Podobně charakter, protože má dokonale obsah jakosti, přímo a o sobě patří do všeobecné třídy jakosti; rozlišovací obsah mohoucnosti má však jen nedokonale; proto ke druhu jakosti patří jen odvozeně: »A protože« — pokračuje Jan od sv. Tomáše — »mohoucnost není druh nedělitelný, nýbrž podřízený, který jest zároveň rod, proto sv. Tomáš praví, že v rodě a druhu se klade odvozeně, to jest v rodě podřízeném, třebaže v rodě nejvyšším se shoduje přímo.«²⁷⁾

Z toho je také zřejmé, že charakter nepatří do druhu mohoucnosti odvozeně proto, že by snad byl jakousi cestou k mohoucnosti (jako je na př. svátostná síla), nýbrž proto, že má nedokonalou účast v obsahu mohoucnosti, t. j. charakter nečiní svůj podmět hlavní příčinou těch, která patří k bohopoctě, nýbrž jen nástrojovou příčinou, závislou na hlavní příčině.

²⁵⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, De Sacram., disp. 5, dub. 2, n. 37.

²⁶⁾ JOANNES A S. THOMA: *Cursus theol.*, disp. 25, De Sacram., q. 63, a. 2, dub. 3, n. 165.

²⁷⁾ Tamtéž, n. 166.

Článek 2.

Vnitřní tvarová příčina svátostných charakterů jednotlivě.

Po povšechné úvaze o svátostných charakterech je třeba zkoumati, jak to, co bylo řečeno všeobecně o všech charakterech, uskutečňuje se u jednotlivých charakterů. Proto je třeba zkoumati, jaká jest:

§ 1. Vnitřní tvarová příčina křestního charakteru.

§ 2. Vnitřní tvarová příčina charakteru svěcení kněžstva.

§ 3. Vnitřní tvarová příčina charakteru biřmování.

§ 1. Vnitřní tvarová příčina křestního charakteru.

Musíme zde připomenouti, co bylo řečeno o prvotním cíli svátostných charakterů. Viděli jsme, že každý člověk má vzdávati Bohu náležitou poctu. Ale svými vlastními přirozenými silami žádný člověk není schopen obětovati Bohu náležitou poctu. Proto je třeba, aby si věrou přivlastnil poctu Kristovu a obětoval ji Bohu za obdržení milosti. K tomu bylo v Novém zákoně ustanoveno sedm svátostí, jimž náleží zvláštní účinnost, protože člověk při obětování pocty Kristovy svátostmi není a ani nemůže býti hlavní příčina, nýbrž toliko nástrojová příčina. Aby proto člověk mohl Bohu obětovati náležitou poctu při užívání svátostí, je třeba, aby k tomu měl zvláštní moc, která by ho jaksi pozvedla. Je však známo, že taková moc se člověku uděluje svátostí křtu. Neboť kdo není pokřtěn, nemůže přijmouti žádnou jinou svátost, a proto také nemůže vzdávati Bohu náležitou poctu; naopak zase, kdo je pokřtěn, může přijímati všechny ostatní svátosti, a při užívání svátostí obětovati Bohu poctu Kristovu, aby takovou obětí dosáhl milosti. Tato moc, kterou člověku uděluje svátost křtu, není milost, protože je nezávislá na milosti; často totiž bývá udílена bez milosti; a je-li udílена zároveň s milostí, přece zůstává trvale, kdežto milost může býti ztracena. Třebaže člověk je ve stavu smrtelného hříchu, přece může platně přijmouti některé svátosti, na př. biřmování, svěcení kněžstva, manželství. Z toho logicky vyplývá, že křestní charakter jest ona mohoucnost k přijímání ostatních svátostí, k obětování bohopocty při užívání svátostí.

Že křestní charakter jest fysická mohoucnost, bylo dokázáno všeobecnými důkazy už v předešlém článku. Mimoto lze uvést zvláštní vhodnost pro to, že křestní charakter jest opravdová fysická mohoucnost. Při obětování bohopocty, která se koná při užívání svátosti, člověk je tak úzce spojen s Kristem, že Bůh jej považuje takřka za jedno s Kristem (právně a morálně). Proto Bůh tomu, kdo přijímá svátosti, dává množství milosti, převyšující vlastní uzpůsobení přijímajícího; a to pro zásluhy Kristovy. P. Durst O. S. B. praví: »Toto právní spojení člověka s druhým Adamem obětujícím se na kříži, lze srovnati jen s právním spojením lidského pokolení s prvním Adamem v ráji povstávajícím proti Bohu.«²⁸⁾ Jednotliví lidé tvoří s prvním Adamem jakousi právní jednotu, a proto Bůh se všemi, kteří pocházejí od Adama, jedná tak, jako by zhřešili s Adamem.

Toto právní a mravní spojení lidí s prvním Adamem má fysický základ ve fysickém spojení, pokud lidé pocházejí od Adama semenným plozením. Avšak ono spojení lidí s Kristem nemá takového fysického přirozeného základu; je tedy třeba, aby lidé sami vytvořili takový základ svými vlastními skutky, podřizující se křestnímu obřadu Bohem ustanovenému. P. Durst uzavírá: »Jako přeliti hříchu prvního Adama má svůj fysický základ ve fysickém přivtělení k Adamovi fysickým plozením, tak přeúčinné obětování pocty Kristovy a přehojné přeliti jeho zásluh na některé jeho vyvolené, jaké máme při užívání svátosti, má svůj fysický základ ve fysickém jsoucnu křestního charakteru, jimž je člověk fysicky, třeba jen počátečně a základově, přivtělen k druhému Adamovi a stává se jeho údem.«²⁹⁾

Suarez však se snaží dokázat, že křestní charakter není fysická trpná mohoucnost. Jeho důvod lze krátce vyjádřiti takto: Každá trpná mohoucnost musí přijímati úkon, vzhledem k němuž se zve mohoucností. Avšak v křestním charakteru nejsou přijímány ani svátosti, které jsou přijímány v těle, ani milost, která je přijímána v podstatě duše, ani jiné charaktery. Proto nelze-li uvést nic, co by mohlo býti přijímáno v křestním charakteru, následuje z toho, že křestní charakter není fysická trpná mohoucnost.

²⁸⁾ P. B. DURST O. S. B.: *De characteribus sacramentalibus*. Xenia thom., Romae 1925, tom. 2, p. 565.

²⁹⁾ Tamtéž, str. 566—567.

Připouštíme Suarezovi, že milost není přijímána v křestním charakteru, nýbrž v podstatě duše. Ale podle toho, co bylo shora vysvětleno³⁰⁾, musíme říci, že jiné charaktery jsou skutečně přijímány do křestního charakteru. I kdyby v křestním charakteru nebylo přijímáno nic jiného, už to by stačilo k pojmu fysické trpné mohoucnosti. Neboť každý charakter je toliko nástrojová mohoucnost; proto k jejímu pojmu se nevyžaduje, aby přijímala všechny úkony, vzhledem k nimž sluje mohoucností, nýbrž stačí, přijímá-li aspoň nějaký úkon.

I kdyby — což nepřipouštíme — křestní charakter nepřijímal nic takového, přece by byl ještě pravá fysická trpná mohoucnost. Neboť jako v rodu účinné příčiny se rozlišuje účinná příčina přísně a vlastně jednající, totiž hlavní příčina, a mimoto účinná příčina méně vlastně jednající, totiž nástrojová příčina, podobně i v rodu přijímající příčiny jest mohoucnost vlastně přijímající a mimoto mohoucnost méně vlastně přijímající, která totiž uzpůsobuje podmět k přijetí uskutečnění.³¹⁾ A to stačí k pojmu trpné mohoucnosti. Na př. měkkost vosku, kterou Aristoteles klade do druhého druhu jakosti³²⁾, jest trpná mohoucnost k přijetí nějakého tvaru. Ačkoli měkkost vosku nepřijímá do sebe takového tvaru, přece uzpůsobuje vosk k přijetí onoho tvaru. A podobně křestní charakter jest trpná mohoucnost, i když přímo nepřijímal žádného úkonu, protože uzpůsobuje lidi k přijímání ostatních svátostí a jejich účinků. A to stačí k pojmu trpné nástrojové mohoucnosti.

Aby člověk přijal svátosti platně, je třeba, aby byl schopen přijmouti vlastní sílu svátosti. Nestačí, aby přijímal svátosti toliko látkově, nýbrž svátostně, t. j. má vzbudit účinný úmysl přijmouti svátost. Aby úmysl toho, jenž přijímá svátost, byl účinný, je třeba, aby přijímající byl spojen s Kristem prostřednictvím charakteru.

³⁰⁾ Část II, hl. 3, čl. 3, § 4.

³¹⁾ Srovn. S. THOMAS: In IV. Sent., dist. 4, q. 1, a. 4: »Sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva, per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum. Et talis spiritualis potentia conferitur in baptismo: quia non baptizatus effectus aliorum sacramentorum suscipere non posset; et per consequens nec aliis tradere.« — Sv. Tomáš zde křestní charakter nenazývá jednoduše trpnou mohoucností, nýbrž mohoucností jako by trpnou, čímž naznačuje, že charakter nepřijímá vlastně všechny úkony, vzhledem k nimž sluje mohoucností. — Srovn. též SALMANTICENSES: *Cursus Theologicus*, tr. 22, disp. 5, dub. 2, n. 42.

³²⁾ Aristoteles: In Praedicam., cap. de qualitate.

Nejde tu o naprostou nutnost, protože to všechno závisí na ustanovení Božím. Kdyby Bůh chtěl, mohl by způsobiti milost i v nepokřtěném, jenž přijímá Eucharistii. Ale ve skutečnosti to zařídil jinak. Přijímá-li některou svátost nepokřtěný člověk, Bůh v něm nepůsobí milosti, protože nepokřtěný, třebaže jest schopen milosti, přece není uzpůsoben k přijetí vlastní síly svátosti.

Křestní charakter je tedy mohoucnost činnorodého rozumu k přijímání svátosti, t. j. mohoucnost vzbuditi účinný rozkaz (*imperium efficax*) k platnému přijetí svátosti. Tedy křestní charakter jest přijímací mohoucnost jen tím způsobem, jakým vzbuzuje účinný rozkaz k platnému přijetí svátosti.

§ 2. Vnitřní tvarová příčina charakteru svěcení kněžstva.

Pokřtěný člověk má fysickou mohoucnost přijímati všechny jiné svátosti. Nemůže si však sám udíleti svátosti, nebo proměňovati chléb v tělo Kristovo. K tomu se vyžaduje, aby měl zvláštní moc, která se uděluje svátostí svěcení kněžstva. Nutnost takové moci nelze dokázati *a priori*, protože to závisí na svobodné vůli Boží, která to mohla zaříditi jinak. Ježto však, jak neomylně prohlašuje Církev, Bůh to zařídil tak, aby svátostí svěcení kněžstva člověk přijímal moc udíleti svátosti a proměňovati chléb a víno v tělo a krev Kristovu, můžeme z toho vyvoditi, že tato moc není toliko mravní, nýbrž fysická.

Tato moc z ustanovení Božího jest vždy udílена svátostí svěcení kněžstva, platně udělenou. Ale tato svátost nepůsobí nic jiného než charakter a svátostnou milost, která někdy není udělena zároveň s charakterem; nebo je-li udělena zároveň, může býti potom ztracena. Charakter však nemůže býti ztracen, je nezničitelný. Ježto však moc udíleti svátosti a proměňovati chléb a víno v tělo a krev Kristovu jest udílена vždy a je nezrušitelná jako charakter, můžeme z toho logicky uzavřiti, že tato fysická moc jest charakter svěcení kněžstva.

Prozřetelnost Boží to tak vhodně zařídila, aby totiž svátosti si neudílel sám přijímající, nýbrž někdo jiný, jenž má k tomu náležitou moc. Ten, jenž uděluje svátosti, přijímajícímu představuje Krista, jenž ustanovil všechny svátosti a jehož silou svátosti působí svůj účinek. Tato závislost přijímajícího na tom, jenž uděluje

svátost, má člověku připomenout, že milost jest udílěna pro zásluhy Kristovy.

2. Protože v západní Církvi se rozlišuje sedm svěcení, jest otázka, zda všech sedm svěcení vtiskuje charakter, či snad pouze biskupství, kněžství a jáhenství, jak někteří učí.

Podle zásad tomistické školy charakter jest fysická mohoucnost k bohopoctě. Ale všech sedm svěcení dává fysickou mohoucnost k bohopoctě. Tedy všech sedm svěcení vtiskuje charakter. Proto sv. Tomáš píše: »Někteří řekli, že charakter se vtiskuje pouze v kněžském svěcení. Ale to není správné, protože úkon jáhna nikdo nemůže činiti platně leč jáhen. A tak je patrné, že má při udílení svátosti jakousi duchovní moc, které jiní nemají. A proto jiní řekli, že v posvátných svěceních se vtiskuje charakter, ale ne v nižších svěceních. Ale to zase nic není, protože kterýmkoli svěcením je člověk postaven nad lidem v nějakém stupni moci, zařízené k udílení svátostí. Pročež, ježto charakter jest rozlišovací znamení, je třeba, aby charakter se vtiskoval ve všech svěceních. Známkou toho jest také to, že navždy zůstávají a nikdy se neopětuji.«²²⁾

Poněvadž v tomto bodě se často mínění rozcházejí, je třeba poněkud podrobněji zkoumati, zda nižší svěcení mají svátostný ráz a zda vtiskují charakter. Tyto otázky spolu nerozlučně souvisí. Jsou-li nižší svěcení svátostmi, vtiskují charakter. Je třeba zkoumati tuto otázku jak po stránce historické, tak po stránce dogmatické.

I. Historické důkazy.

1. Církevní Otcové mluví o podjáhenství a o nižších svěceních jako o velmi starém zřízení, z čehož lze usuzovati o jejich apoštolském původu.

Podjáhenství a nižší svěcení považují za stupně vedoucí ke kněžství, a všechna svěcení počítají k jedné svátosti svěcení. Zdá se, že mezi vyšším a nižším svěcením neuznávají žádného jiného rozdílu než stupně moci.

²²⁾ S. THOMAS: Supplementum, 35, 2: Ze všech sedm svěcení jsou svátosti a vtiskují charakter, tomu učí též SV. ALBERT. VEL. v IV. Sent., d. 24, a. 17, 25, 26; SV. BONAVENTURA, In IV. Sent., d. 24, part. 2, a. 1, q. 1; a podobně všichni komentátoři tomistické školy. — Mimo to: SCOTUS, In IV. Sent., d. 24, n. 11; Report., 1, IV. a. 10. — Také kard. BILLOT S. J., ač o povaze charakterů učí jinak než tomisté, přece hájí, že charakter se vtiskuje ve všech sedmi svěceních. Srovn. BILLOT: De Sacramentis Ecclesiae, t. 2, thes. 29, § 2.

Zdá se tedy, že nejstarší církevní Otcové zavinutě hlásají svátostný ráz podjáhenství a nižších svěcení.

Abychom porozuměli postupnému vývoji nižších svěcení, musíme si uvědomiti, že v prvních dvou stoletích Církve jako náboženská společnost se stále víc a více utvářela a odlučovala se od židovské synagogy. Kolem Eucharistie jako kolem střediska celého náboženského života vznikaly nové způsoby liturgického kultu, a odtud pak pochází potřeba nových služebníků k vykonávání liturgických funkcí. Počet vyznavačů náboženství křesťanského stále vzrůstal, takže jáhni sami nestačili na všechny úkoly, zvláště když v prvotních církvích bývalo ustanovováno jen sedm jáhnů.³⁴⁾ Mimoto charismata nebývala už tak častá, až konečně po r. 200 úplně zanikla. Proto bylo třeba určití některé služebníky ke čtení, k vymítání zlých duchů; a všeobecně bylo třeba a bylo to také vhodné, ustanovití nižší služebníky, kteří by od nižších funkcí bohopocty byli postupně povyšováni k vyšším službám.

V pontifikální knize o životě papeže sv. Zefyrina (202 až 218) čteme: »Hic constituit praesentia omnibus, clericis et laicis fidelibus, sive clericus, sive levita, sive sacerdos ordinaretur.«³⁵⁾ To znamená, že Zefyrin nařídil, aby svěcení kleriků, levitů a kněží se konala v e ř e j n ě před shromážděnými kněžími a laiky. Z toho tedy vyvozujeme:

1. že v té době b y l i k l e r i c i, kteří nebyli ani jáhni (čili levité), ani kněží, a zároveň se lišili od laiků;

2. že tito klerici měli určité v y m e z e n é s v ě c e n í, podobně jako kněží a jáhni, označované týmž společným jménem »ordo« (svěcení);

3. že svěcení těchto kleriků se konalo v e ř e j n ě před shromážděným lidem jako svěcení jáhnů.³⁶⁾

Z jiného svědectví této doby, totiž ze svědectví sv. Hippolita vyvozuje Reuter, že ono svěcení kleriků je vlastně svěcení podjáhnů, lektorů a exorcistů.

Sv. Hippolit († 235) uvádí, jaká byla ve III. stol. v západní církvi praxe stran svěcení. V církevní hierarchii kromě vyšších stupňů rozlišuje také nižší stupně, totiž p o d j á h n y, l e k-

³⁴⁾ Srovn. SEIDL: Der Diaconat, str. 79 násl.

³⁵⁾ Liber Pontificalis I, 139.

³⁶⁾ Srovn. H. REUTER: Das Subdiaconat, str. 30 násl.

tory a věřící, mající dary uzdravování, čímž jsou míněni exorcisté.

Všechna svěcení zároveň po prvé vypočítává papež s v. C o r n e l i u s I. (251—253) v listě k Fabiovi, biskupu Antiochenskému, kde píše o schismatiku Novatianovi a o počtu římského duchovenstva: »Tedy ten mstitel evangelia nevěděl, že v církvi katolické má býti jeden biskup. Věděl však — jak by to totiž mohl nevědět — že jest v ní šestačtyřicet kněží; sedm jáhnů a tolikéž podjáhnů; dvačtyřicet akolytů; exercistů a lektorů s ostiáři dvaapadesát.«³⁷⁾

Z tohoto listu je patrné, že nižší svěcení musela býti známa už dlouho před tím. Je to zřejmé jak z velkého počtu jednotlivých služebníků, tak z jejich vymezených jmen, a konečně z věty: »jak by to mohl nevědět«, čímž papež předpokládá nemožnost nevědomosti.

K tomu připojme svědectví o papeži sv. Sixtu II. (257 až 258): »Byl popraven a s ním jeho šest jáhnů... a kněží... A po utrpení blaženého Sixta, třetího dne, trpěl i blažený Vavřinec, jeho arcijáhen... a podjáhen Claudius a Severin kněz a Crescentius lektor a Romanus ostiář.«³⁸⁾

V africké církvi nejdůležitější svědectví máme od Tertulliana a sv. Cypriana.

Tertullian († 240) uvádí exorcisty a lectory zároveň s biskupy a jáhny. Marcionitům vytýká nezřizenou kázeň, protože světili nehodné (ordinationes temerariae) a snadno měnili stupně kleriků (inconstantes): »Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes... Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus, qui cras lector; hodie presbyter, qui cras laicus: nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.«³⁹⁾

Z tohoto textu lze souditi, že svěcení lektorů existovalo kolem r. 200; neboť lektorát je zde spojován zároveň s jáhenstvím, kněžstvím a biskupstvím. Zdá se však, že lektorát je ještě mnohem starší, protože jej uznávají také Marcionité. Nezavedli jej oni sami, neboť jim bylo zakázáno napodobovat katolíky, nýbrž přejali jej od církve katolické zároveň s jinými svěceními, když se od ni odlučovali. Poněvadž však Marcio byl současník sv. Justina a Po-

³⁷⁾ Liber Pontificalis, I, 155.

³⁸⁾ Eusebius: Hist. Eccl. VI, 43; P. G. XX, 621.

³⁹⁾ De praeser. c. 41; PL II, 56.

lykarpa, kteří byli žáky sv. apoštolů, následuje z toho, že lektorát pochází už z dob apoštolských.⁴⁰⁾

Podobně také sv. Cyprián († 258) považuje nižší svěcení za stupně, jimiž se přichází ke kněžství.⁴¹⁾ Výslovně mluví také o funkcích nižších svěcení. Jen o ostiariátu se nezmiňuje, protože tuto funkci tehdy v Africe vykonával podjáhén.

Mimo to důležitá svědectví o nižších svěceních máme také v nápisech, zvláště na náhrobcích.

De Rossi tu uvádí dva nejstarší nápisy z II. století, totiž: *Favor Fa(v)or Lector* (v katakombách sv. Anežky); *a: Claudius Atticia/nus Lector*. A několik nápisů ze III. století: *Latinillae et Fla Macrino Lectori Flavia Paulina Neptis B M M P.*⁴²⁾ Také jméno exorcisty a akolyty se uvádí v náhrobních nápisech: *Celeri Ex/orc Cum / Compar Sua / In Pace* (katak. sv. Kalista); *Macedonius Exorcista* (katak. Thrason).⁴³⁾ *Hyacinthus Acolithus.*⁴⁴⁾

Z těchto nápisů je tedy patrné, že už ve II. století byl stálý titul lektora, jinak by nebyl uváděn v náhrobních nápisech.

Zvláštní důležitost tu mají svědectví církevních sněmů. Ze nižší svěcení jsou považována za stupně k vyšším, to je patrné ze sněmu elvirského ve Španělsku r. 306, jenž výslovně praví o podjáhnech: »*Subdiaconos eos ordinari non debere, qui in adolescentia sua fuerint moechati; eo quod postmodum, per subreptionem, ad altiorum gradum promoveantur; vel si qui sunt in praeteritum ordinati, amoveantur.*«⁴⁵⁾ Sněm laodicejský r. 360 vypočítává vyšší i nižší svěcení v can. 24: »*Quod non oportet sacros a presbyteris usque ad diaconos et deinceps quemlibet ecclesiastici ordinis usque ad ministros (hypereton), lectores, cantores, exorcistas et ostiarios vel exercitatorum ordinis*«⁴⁶⁾ in cauponam ingredi.«

⁴⁰⁾ Srovn. SEIDL: *Der Diaconat*, str. 107.

⁴¹⁾ Ep. 58, 8; PL III. 768. — Srovn. též Ep. 38, 1; PL IV, 330.

⁴²⁾ SYXTUS O. C. R.: *Notiones Archeologiae Christianae*, Romae 1909, v. I., p. 1, p. 199.

⁴³⁾ Tamtéž, str. 205.

⁴⁴⁾ DE ROSSI: *Inscriptione Christianae*, n. 3542, p. 437.

⁴⁵⁾ Can. 30. Msi II, 10.

⁴⁶⁾ Nebyli to mniši asketové, nýbrž laici, cvičící se v přianějších úkonech zbožnosti.

Svědectví jak východních tak západních církevních Otců ze IV. stol. jsou daleko četnější a zřetelnější, jak dokazuje dr. A. Tymczak.⁴⁷⁾

Z toho je tedy patrné, že církevní Otcové považují podjáhenství a všechna nižší svěcení za stupně k vyšším a počítají je k jedné svátosti svěcení.

Zdá se tedy, že nejstarší církevní Otcové aspoň zavinutě hlásají svátostný ráz podjáhenství a nižších svěcení.

»Sv. Otcové V.—VIII. století mluví buď o tom neb onom svěcení nebo o všech zároveň — podle potřeby — všichni však vypočítávají nižší svěcení s vyššími bez jakéhokoli specifického rozlišení. Tak pokračují v tradici starých Otců, považující nižší svěcení za stupně ke kněžství, t. j. za větší či menší účast v posvátné moci, která jest udílěna svěcením. Z rozumného důvodu může býti vynechán některý nižší stupeň, třeba ostiariát nebo exorcistát, ježto vyšší svěcení obsahuje nižší. Na východě jsou s počátku všechna nižší svěcení kromě akolytátu, později však v VII.—VIII. stol. toliko dvě, podjáhenství a lektorát, druhá dvě, exorcistát a ostiariát, byla vynechána.«⁴⁸⁾

2. Středověcí theologové také hájí svátostný ráz nižších svěcení a výslovně praví, že všechna nižší svěcení vtiskují svátostné charaktery.

Viděli jsme již, jak tuto nauku odůvodňuje s v. T o m á š.

Podobně i s v. B o n a v e n t u r a učí, že všechna nižší svěcení vtiskují charakter: »Ježto totiž charakter jest znamení rozlišovací a trvalé a Kristu připodobňující a jest ve všech svěceních, není pochyby, že charakter jest vtiskován ve všech.«⁴⁹⁾ »Ve všech jest člověk připodobňován Kristu více nebo méně, proto ve všech se vtiskuje charakter.«⁵⁰⁾

Stejně učí také S c o t u s: »Při udílení všech jednotlivých svěcení se vtiskuje charakter, neboť: když je někdo zasvěcován do některého svěcení, jest mu udělen vynikající stupeň v církevní hierarchii, který uzpůsobuje k nějakému vynikajícímu úkonu; toho

⁴⁷⁾ Dr. A. Tymczak: *Quaestiones disputatae de Ordine, Praesentiae* 1936, str. 56 násl.

⁴⁸⁾ Tamtéž, str. 105—106.

⁴⁹⁾ Sv. BONAVENTURA: IV. S e n t. dist 24, p. 2, a 1, q. 1.

⁵⁰⁾ Tamtéž ke 3.

úkonu nemohou buď vhodně nebo naprosto vykonávat ostatní, kteří nebyli obdařeni takovým vynikajícím stupněm.⁵¹⁾

Taková je nauka všech velkých scholastiků. Všichni se shodují v tom, že všechna nižší svěcení vtiskují charakter.

3. M o d e r n í t h e o l o g o v é po sněmu tridentském, a to jak dogmatici, tak moralisté i kanonisté se v této otázce neshodují. Většina popírá svátostný ráz nižších svěcení a vtiskování charakterů nižšími svěceními. Ale nemalý počet moderních theologů hájí tradiční nauku, že totiž všechna nižší svěcení vtiskují svátostné charaktery.⁵²⁾

Z tohoto historického srovnání lze vyvoditi tyto závěry:

a) Z á p o r n é m í n ě n í, ačkoli má také význačné obhájce a může se dnes prokázat většinou u theologů, jest poměrně nové a ani dnes není všeobecné.

b) K l a d n é m í n ě n í jest hájeno i v moderní době, a má i dnes mnoho význačných obhájců.

c) Shrneme-li však všechny theology, jak staré Otce, tak středověké i moderní theology, uvidíme, že daleko větší počet je pro kladné mínění; tedy p r o k l a d n é m í n ě n í m á m e d ů k a z z v ě t š í h o p o č t u t h e o l o g ů.⁵³⁾

II. D o g m a t i c k é d ů k a z y.

1. Platnost historického důkazu vzroste, uvážíme-li, že nauka sv. Otců a středověkých i moderních theologů byla tak dlouhou dobu ve školách hlášána se schválením Církve, a byla též vyjádřena v církevní kázni. Byla tedy nepřímo schválena.

2. D e k r e t y c í r k e v n í c h s n ě m ů p ř e d p o k l á d a j í m í n ě n í k l a d n ě: Sněm florencký v dekretu pro Armény, v němž prohlašuje, že svátosti svěcení se vtiskuje charakter, ve svátosti svěcení uvádí nejen kněžství a jáhenství, nýbrž i podjáhenství a ostatní nižší svěcení.⁵⁴⁾

Namítá-li někdo, že dekret pro Armény není dogmatický výměr, pak připomínáme některé výměry sněmu tridentského, jenž učí, že se má věřiti:

⁵¹⁾ SCOTUS: IV. Sent., d. 24, n. 11.

⁵²⁾ Srovn. Dr. Tymczak, uved. dílo, str. 144—239. Viz zvláště přehled na str. 236—237.

⁵³⁾ Srovn. tamtéž str. 244.

⁵⁴⁾ Sněm florencký; Dekret pro Armény, Dnez. n. 701.

a) že v Církvi jsou vyšší a nižší svěcení; a jednotlivě vypočítává všech sedm svěcení;⁵⁵⁾

b) že svěcení jest vpravdě a vlastně svátost Ježíšem Kristem ustanovená;⁵⁶⁾

c) vymezuje, že svátosti svěcení se vtiskuje charakter;⁵⁷⁾

d) stanoví, že hierarchie se skládá z biskupů, kněží a přísluhujících.⁵⁸⁾

Sněm tridentský žádným přídavkem neomezuje slova »svěcení« jen na kněžské svěcení, nýbrž užívá tohoto slova bez rozdílu o všech svěceních. Podle tohoto sněmu jsou tedy všechna svěcení svátosti; a tedy všechna svěcení také vtiskují charakter.

Víme, že tridentský sněm se chtěl zdržeti formálního výměru stran podjáhenství a čtyř nižších svěcení, jak je patrné z diskusí, které byly na tomto sněmu. Ale musíme upřímně vyznat, že způsob vyjadřování sněmu tridentského je pro mínění sv. Tomáše.

Namítá-li někdo, že podjáhenství a nižší svěcení neexistovala vždy a že ve východní církvi z nižších svěcení existuje dosud jen lektorát, odpovídáme: podjáhenství a všechna nižší svěcení vždy existovala z a v i n u t ě v jáhenství; církev však to mohla zaříditi tak, aby tato svěcení byla udílěna výslovně, jak se jí to zdálo vhodné. Proto sv. Tomáš praví: »V prvotní církvi pro malý počet přísluhujících všechny nižší služby byly svěřovány jáhnům. Nicméně byly všechny uvedené moci, ale zavinuté v jedné moci jáhenské. Ale později se bohopocta rozvinula; a církev, co měla zavinuté v jednom svěcení, výslovně udílela v různých.«⁵⁹⁾

Rovněž nic nedokazují ti, kteří praví, že služby nižších svěcení jsou tak nepatrné, že k jejich vyplnění není nutná zvláštní moc čili charakter, jak je patrné z toho, že uvedené služby obyčejně vykonávají také laici. Tím nic nedokazují, neboť v bohopoctě není nic malého, žádná služba není nepatrná. A jestliže někdy takové služby bývají vykonávány také od laiků, připouští se to jen z nutnosti, jako se také připouští, že ten, kdo nemá kněžského charakteru, může křtít v nutném případě. Avšak něco jiného

⁵⁵⁾ Sněm trident., sess. 23, can. 2. et cap. 2; Denz. n. 962 et 958.

⁵⁶⁾ Tamtéž, can. 3; Denz. n. 963.

⁵⁷⁾ Tamtéž, sess. 7, can. 9; Denz. n. 852.

⁵⁸⁾ Tamtéž, sess. 23, can. 6; Denz. n. 966. — Slovem »přísluhující« je třeba rozuměti všechna svěcení, která z povinnosti příslužují kněžství, a která též sněm výslovně vypočítává v sess. 23, cap. 2; Denz. n. 958.

⁵⁹⁾ Sv. TOMAŠ: S u p p l e m. q. 37, a. 2, ad 2.

jest vykonati nějakou službu, jak ji činí laik, a něco jiného jest vyplniti ji z povinnosti, jak činí ji ten, kdo má svátostný charakter.

Poněvadž tridentský sněm neuvádí biskupství mezi ostatními svěceními, můžeme z toho vyvoditi, že biskupství není svěcení přesně rozlišené od kněžského svěcení, a proto ani nevťiskuje charakteru přesně rozlišeného od kněžského charakteru. Proto sv. Tomáš praví: »Svěcení, pokud jest svátost vtiskující charakter, jest zařízeno zvláště ke svátosti Eucharistie, v níž jest obsažen sám Kristus, protože charakterem jsme připodobňováni samému Kristu. A proto ačkoli je biskupovi při jeho ustanovení dána nějaká moc vzhledem k některým svátostem, přece ta moc nemá ráz charakteru.«⁶⁰) — »Co se týče pravého těla Kristova. . . , (biskup) nemá svěcení vyšší než kněz.«⁶¹) — »Co se týče pravého těla Kristova, žádné svěcení není nad kněžství.«⁶²) Ale poněvadž biskupství dává jakousi duchovní moc nad tajemným tělem Kristovým, již kněz nemá, může býti zváno svěcením v širším slova smyslu. »Co se týče tajemného těla Kristova, biskupské svěcení jest nad kněžské.«⁶³)

Poněvadž tedy biskupství nedává moci nad pravým tělem Kristovým, nevťiskuje charakteru rozlišného od kněžského charakteru. Ale poněvadž dává novou moc nad tajemným tělem Kristovým, nad biřmováním a svěcením, k čemuž se druhotně vztahuje také kněžský charakter — jak bude níže vysvětleno — pokud uzpůsobuje věřící k přijetí Eucharistie, proto se zdá, že s tohoto hlediska biskupství vtiskuje charakter, který se však přesně neliší od kněžského charakteru, nýbrž jest pouze věčným rozšířením kněžského charakteru.

3. Dále je třeba vymeziti, k čemu se vztahuje charakter svěcení kněžstva.

Podle zásad tomistické školy charakter svěcení kněžstva jest

⁶⁰) Sv. TOMÁŠ: Supplementum, 40, 5, ad 3. — Tak učí také sv. Bonaventura, Scotus a téměř všichni scholastici. Moderní theologové však většinou učí, že biskupství je svěcení přesně rozlišené od kněžství, a vtiskuje charakter přesně rozlišený.

⁶¹) Sv. TOMÁŠ: Opusc. 19. De perfectione vitae spiritualis, cap. 26.

⁶²) Tentýž: Supplementum, 29, 6, ad 1.

⁶³) Tamtéž. — Srovn. též q. 40, a. 5.

nejprve a hlavně fysická činná moc nad pravým tělem Kristovým, to jest moc proměňovati chléb a víno v tělo a krev Ježíše Krista, moc přinášeti oběť mše svaté a rozdělovati tělo a krev Kristovu. To je totiž obsaženo ve formě svátosti svěcení kněžstva: »To čiňte na mou památku.«⁶⁴⁾

Druhotně jest však charakter svěcení kněžstva fysická činná moc nad tajemným tělem Kristovým, t. j. moc připravovati věřící ku přijetí Eucharistie udělováním svátostí, hlavně udílením křtu a pokání. Proto kněžský charakter je také fysická moc odpouštění hříchů. Moc kněžského charakteru se dále vztahuje na všechno to, čím jsou lidé uzpůsobováni k Eucharistii, nejen blizce, jako udělováním jiných svátostí, nýbrž také vzdáleně, jako kázáním. Sv. Tomáš praví: »Zdá se, že to náleží k téže moci, dáti nějakou dokonalost a připravovati látku k jejímu přijetí... Ježto tudíž moc svěcení kněžstva se vztahuje k tomu, aby vytvořila svátost těla Kristova a dala ji věřícím, je třeba, aby táž moc se vztahovala také k tomu, aby věřící uzpůsobila k přijetí této svátosti. Věřící jest však uzpůsoben k přijetí této svátosti tím, že jest bez hříchu: nemůže se totiž jinak duchovně spojit s Kristem, s nímž se spojuje svátostně, přijímaje tuto svátost. Je tudíž třeba, aby moc svěcení kněžstva se vztahovala na odpouštění hříchů udílením těch svátostí, které jsou zařízeny k odpouštění hříchů, jako jsou křest a pokání.«⁶⁵⁾

4. Někteří rádi připouštějí, že svěcení kněžstva jest fysická moc udíleti svátost Eucharistie, pokání a poslední pomazání. Ale zdá se, že vůči biřmování a nižším svěcením kněžský charakter není nic jiného než pouze mravní moc. Neboť aby kněz mohl tyto dvě svátosti udělovati platně, nevyžaduje se fysická moc, nýbrž toliko mravní, totiž dovolení od biskupa, jež přece nedává nic fysického. Některým se dokonce zdá, že vůči svátosti křtu a man-

⁶⁴⁾ Luk. 22, 19.

⁶⁵⁾ SV. TOMÁŠ: *Summa contra Gentes*, I. IV, c. 74. — Srovn. též *Supplementum*, 37, 4, ad 1: »Duplex est praeparatio suscipientium sacramentum. Quaedam remota: et haec per ministros efficitur. Quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem. Et haec pertinet ad sacerdotes. Quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad Eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur, ideo omnim sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos: scilicet baptismi, poenitentiae et extremae unctionis.«

želství kněžský charakter není žádná moc, protože křest může platně udělovati kterýkoli člověk, i nepokřtěný, a svátost manželství si mohou platně uděliti sami snoubenci, jen když jsou pokřtěni.

Na tuto námitku tomisté odpovídají, že není nevhodné, aby něco fysického záviselo na nějaké mravní podmínce; na př. není nevhodné, aby fysické přenášení hříchu dědičného záviselo na mravnosti Adamově.⁶⁴⁾ Podobně není nevhodné, aby fysický účinek kněžského charakteru vzhledem k udělování svátosti biřmování a nižších svěcení závisel na mravní podmínce, totiž na dovolení biskupa. Podobně platnost rozhřešení závisí na udělení pravomoci: povolení biskupské se však nedává komukoli, nýbrž jen tomu, kdo má už kněžský charakter. Proto biskup už předpokládá u kněze fysickou moc k udělení těchto dvou svátostí; svým dovolením splní jenom nutno podmínku, bez níž kněz nemůže udělovati tyto dvě svátosti.

Je pravda, že k udělení křtu se nevyžaduje kněžský charakter. Ale to je pro nesmírnou důležitost křtu jen ze zvláštního milosrdenství Božího. Jest však velký rozdíl mezi udělením křtu z nutnosti, jež může vykonati kdokoli, a udělením křtu z povinnosti, jež koná kněz. Ačkoli v obojím případě, ať křtí laik či kněz, vždy se uděluje táž milost, přece ne tímž způsobem: neboť »kněz jedná z povinnosti a prostřednictvím charakteru; proto nejen aplikuje svátost, jež působí milost, nýbrž ji charakterem také působí; laik však nemá ani charakteru, ani nejedná z povinnosti; proto také nepůsobí milosti, nýbrž vlastně jen aplikuje svátost, jež ji působí.«⁶⁷⁾

⁶⁴⁾ Srovn. JOANNES A. S. THOMA: *Cursus theol.*, d. 25, q. 63, a. 2, n. 97.

⁶⁷⁾ SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 2, n. 46. — Srovn. tamtéž: »Sacerdos communicat gratiam non solum per sacramenta, sed etiam per characterem: et tam sacramenta quam character se habent causaliter et influxive ad effectus tamquam instrumenta subordinata. sicut comparantur calamus et manus ad scribendum.«

Srovn. též PETRUS DE PALUDE: In IV Sent., dist. 7, q. 2: »Non est aliquis character, qui sit potentia baptizandi absolute, nec active, nec passive, licet aliquis (character) sit potentia baptizandi ex officio, non tamen passive...; character non est principium omnis actionis hierarchicae, sed alicuius simpliciter, alicuius ex officio. Unde character sacerdotalis et episcopalis est principium simpliciter conficiendi et ordinandi; et character baptismalis est simpliciter principium alia sacramenta suscipiendi. Unde qui caret istis characteribus, nihil horum facere aut recipere potest; quia caret principio operativo. Sed character aliorum ordinum est principium operandi ex officio; character confirmationis, confitendi ex officio; et character sacerdo-

Mimoto lze říci, že laik křtící přijímá od Boha větší vliv než křtící kněz. Neboť kněz jest už kněžským charakterem uzpůsoben, aby byl vhodným nástrojem. Laik však nemá takového uzpůsobení. Proto je třeba, aby křtící laik přijímal větší vliv než křtící kněz.

Proto sv. Tomáš praví: »K tomu, co je nutné, bývá člověk připuštěn, i když mu to nenáleží z povinnosti.«⁴⁵⁾ — Tak se rozlišuje řádný přísluhovatel křtu a mimořádný přísluhovatel, jenž křtí v případě nutnosti.

Manželství není udělováno knězem prostřednictvím kněžského charakteru, nýbrž sami snoubenci si navzájem udělují svátost manželství, protože svátost manželství není nic jiného než manželská smlouva povýšená na svátost. Poněvadž však manželskou smlouvu uzavírají pouze snoubenci, proto pouze oni si udělují svátost manželství, jen když mají moc přijímati jiné svátosti, totiž křestní charakter.

Uvedli jsme již, proč je vhodné, aby svátosti udílel jiný člověk, rozlišený od přijímajícího. Ten, kdo uděluje svátosti, má přijímajícímu představovati Krista a tak mu připomínati, že milost jest udílěna pro zásluhy Kristovy. — Podobně lze uvést důvod, proč je vhodné, aby svátost manželství neuděloval nikdo jiný než ti, kteří je uzavírají. Svátost manželství značí spojení Krista s Církví. Proto ti, kteří uzavírají manželství, představují si navzájem Krista a Církev, jménem Církve obětují Bohu poctu Kristovu, a tak si navzájem udělují svátostnou milost. Proto z povahy svátosti manželství jest vhodné, aby tuto svátost neudílel nikdo jiný než snoubenci sami sobě. Církev však může určití některé podmínky, nutné k tomu, aby si snoubenci mohli navzájem platně udělit: svátost manželství.

Proto uzavíráme: Ačkoli svátost manželství ze své povahy nepřipouští, aby byla udělována kněžským charakterem, a ačkoli křest pro svou svrchovanou nutnost z milosrdenství Božího může býti udělen laikem, přesto i dále platí, že kněžský charakter je pravá fysická činná mohutnost vzhledem k jiným svátostem.

talís, baptizandi ex officio. Nullus autem character est principium baptizandi active vel passive simpliciter loquendo. Et ideo hos actus potest quidem homo sine omni characterē exercere, sed non ex officio.

⁴⁵⁾ SV. TOMÁŠ: In IV. Sent., d. 7, q. 2, a. 1, q. 3. — Srovn. též CAPREOLUS: In IV, d. 4, q. 1, a. 3, § 1, III, ad 1: »Non baptizatus, quando alium baptizat, non facit aliquid in anima baptizati nec tamquam instrumentale; sed applicat activum suo passivo; et ideo non oportet quod habeat aliquam virtutem supernaturalem permanentem.«

§ 3. Vnitřní tvarová příčina charakteru biřmování.

Aby byla správně vymezena tvarová příčina charakteru biřmování, musí se přihlížeti k vlastnímu cíli tohoto charakteru, jenž vysvitne zvláště ze srovnání s křestním charakterem. Povšechný cíl všech charakterů jest křesťanská bohopocta, jak bylo shora řečeno. K přijímání božského je do duše vtisknut křestní charakter. K proměnění chleba v tělo Kristovo a k rozdělení božského je nutný charakter kněžského svěcení. Křestní charakter dává člověku trpnou mohoucnost, a charakter svěcení mu dává činnou mohoucnost k bohopoctě. Nač tedy charakter biřmování?

1. Křest má k biřmování takový vztah jako zrození ke vzrůstu. Biřmování jest jakýsi duchovní vzrůst, jímž člověk dospívá k duchovní dospělosti. Jiná jest činnost dítěte a jiná jest činnost dospělého člověka. Proto se také vyžaduje jiná moc ke konání dětských prací a jiná k výkonům dospělého člověka. Totéž platí také o činnosti a moci duchovně zrozeného a dospělého. Jako vzrůst tělesného života jest rozlišený od zrození, a činnost dospělého člověka jest jiná než činnost dítěte, podobně také duchovní činnost pokřtěného se liší od činnosti biřmovaného.⁶⁹⁾

Charakter biřmování s jistého hlediska má ráz trpné mohoucnosti, pokud totiž je zařízen k přijímání svátostných milostí a pokud člověka uzpůsobuje k vhodnějšímu přijímání některých svátostí. Proto sv. Tomáš praví: »Přijímajícím patří svátost křtu, protože jí člověk obdržel moc přijímati jiné svátosti... K témuž jest jaksí zařízeno také biřmování.«⁷⁰⁾

Z toho je tedy patrné, že charakter biřmování má ráz trpné mohoucnosti, protože totiž jest jakýmsi rozšířením křestního charakteru, který je trpná mohoucnost. Jest však rozdíl mezi oběma charaktery; neboť křestní charakter jest mohoucnost přijímací naprosto, charakter biřmování však přijímá dokonale.⁷¹⁾

2. Dále musíme připustiti, že charakter biřmování má také ráz činné mohoucnosti, a to hlavně. Jako křestní charakter jest zařízen k vyznávání víry v soukromém životě přijímáním svátostí, tak charakter biřmování — jakožto upevnění křestního charakteru —

⁶⁹⁾ SV. TOMÁŠ: Theologická summa, III, 72, 5 a 6.

⁷⁰⁾ Tamtéž, 63, 6.

⁷¹⁾ Srovn. CAJETANUS: Comment. in III. p., q. 72, a. 5.

jest zařizen k dokonalému a nebojácnému vyznávání víry na veřejnosti, ve společenském životě. A tak má ráz činné mohoucnosti. Sv. Tomáš praví: »Ve křtu (člověk) dostává moc ke konání toho, co patří k vlastní spáse; ale v biřmování dostává moc ke konání toho, co patří k duchovnímu boji proti nepřítelům víry.«⁷²⁾

Z toho je patrné, že charakter biřmování je uprostřed mezi charakterem křestním a kněžským. Neboť křestní charakter jest zařizen jedině k vlastnímu posvěcení; kněžský charakter nejprve a hlavně je zařizen k posvěcení jiných; charakter biřmování je však zařizen napřed k vlastnímu posvěcení, tím že posiluje a rozmnožuje milost, aby pak posílený přiváděl také jiné k obrácení a k posvěcení nebojácným vyznáváním víry.

3. Někteří namítají, že charakter biřmování není trpná mohoucnost k přijímání svátostí, protože prý nepřijímá žádné svátosti, jak je patrné z toho, že všechny svátosti, i kněžské svěcení, mohou býti platně přijaty samotným křestním charakterem. A mimoto se zdá, že charakter biřmování není ani činná mohoucnost k veřejnému vyznávání víry, protože k tomu stačí milost a ctnosti; totéž je zřejmé ze zkušenosti, neboť často ten, kdo nepřijal svátosti biřmování, veřejně hájí víru statečněji než ten, který byl biřmován. Proto prý se zdá, že charakter biřmování není mohoucnost.

Na první obtíž odpovídáme tak jako nahoře v prvním paragrafu tohoto článku, kde se jednalo o křestním charakteru. Třebaže charakter biřmování nepřijímá žádné svátosti, přece uzpůsobuje člověka k přijetí svátostné milosti, této svátosti vlastní (již se nedostává nebiřmovanému), totiž uzpůsobuje člověka k přijetí milosti, již potřebuje v obtížích veřejného života. A to stačí k pojmu pravé nástrojové mohoucnosti.

Na druhou obtíž se musí říci, že charakter biřmování jest mohoucnost k vyznávání víry z p o v i n n o s t i čili naprosto, bez ohledu na mravní správnost, kdežto ctnosti a milost nemohou odezíratí od mravnosti. Proto sv. Tomáš praví: »Biřmovaný dostává moc veřejně vyznávatí víru Kristovu jako z p o v i n n o s t i.«⁷³⁾ A na jiném místě praví podobně: »K tomu, co je nutné, bývá člověk

⁷²⁾ SV. TOMÁŠ: Theologická summa, III, q. 72, a. 5. — Srovn. tamtéž k 2: »Sicut baptizatus accipit potestatem spiritualement ad protestandum fidem per susceptionem aliorum sacramentorum; ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi quasi ex officio.«

⁷³⁾ Tamtéž, III, 72, 5, k 2.

připuštěn, i když mu to nepatří z povinnosti. Podobně, protože vyznati jméno Kristovo, kde se to vyžaduje, jest nutné, proto to patří také nepokřtěným, protože to nemají z p o v i n n o s t i c h a r a k t e r u. «⁷⁴⁾

Mimoto jest velký rozdíl mezi tím, jak hájí víru biřmovaný a jak ji hájí nebiřmovaný. Hájí-li víru nebiřmovaný, jedná jako hlavní příčina. Naproti tomu, hájí-li víru biřmovaný, jedná jako nástroj Kristův; tedy ne jako hlavní příčina.

Na to pak, co se uvádí ze zkušenosti, odpovídáme takto: Biřmovaný člověk obvykle hájí veřejně víru statečněji a lépe, protože k tomu má zvláštní milosti, vlastní této svátosti. Ale přihází se někdy, že biřmovaný člověk smrtelným hříchem ztratí všechny milosti, také zvláštní milost k hájení víry. Pak ovšem nebiřmovaný, který je však v milosti posvěcující, může hájit víru lépe než ten, který hříchem ztratil zvláštní milosti.

Jiné řešení dává sv. Tomáš v Theologické summě III. 72, 6, k 1: »Moc Boží není vázána na svátosti. Pročež může poskytnouti člověku duchovní sílu k veřejnému vyznávání víry Kristovy bez svátosti biřmování; jako také někdo může dosáhnouti odpuštění hříchů bez křtu. Jako však nikdo nedosahuje účinku křtu bez touhy po křtu, tak nikdo nedosahuje účinku biřmování bez touhy po něm.«

Z toho je tedy patrné, že charakter biřmování je pravá fyzická mohoucnost, částečně činná, částečně trpná, jak bylo shora vysvětleno.

Článek 3.

Srovnání charakterů mezi sebou.

Z předešlého je zřejmé, že všechny charaktery se shodují v tom, že mají ráz pravé fyzické mohutnosti. Jest však otázka, zda se také mezi sebou liší věcně a bytostně. Sv. Tomáš a s ním všichni tomisté hájí, že zmínčené tři charaktery se navzájem liší věcně a bytostně. V tom se s nimi shodují také Alexander Halenský, Suarez a mnozí jiní.

1. Že se tři uvedené charaktery navzájem věcně liší, to sv. Tomáš dokazuje takto: Vlastní a bezprostřední účinky příčin věcně

⁷⁴⁾ S. THOMAS: In IV Sent., d. 7, q. 2, a. 1, q. 3, ad 1.

rozlišných musejí býti navzájem věcně rozlišné. Ale charaktery křtu, biřmování a kněžského svěcení jsou vlastní a bezprostřední účinky svátosti věcně od sebe odlišných. Proto charaktery křtu, biřmování a svěcení kněžského se od sebe navzájem věcně liší.¹⁾

Totéž lze dokázati z toho, že všechny tři charaktery se dají od sebe věcně oddělit, neboť křestní charakter může býti udělen bez charakteru biřmování, křestní charakter a charakter biřmování mohou býti uděleny bez charakteru kněžského svěcení; jinak by každý pokřtěný nebo biřmovaný byl knězem. Ale ty věci, které lze věcně od sebe oddělit, musejí se od sebe lišiti věcně. Proto charaktery křtu, biřmování a kněžského svěcení se musejí od sebe lišiti věcně.

2. Dále je třeba zkoumati, zda se uvedené charaktery věcně liší počtem či také druhem.

Všechny tři charaktery věcně od sebe odlišné jsou v témž podmětu, jak bylo shora dokázáno. Ale »je nemožné — praví sv. Tomáš — aby více případků jednoho druhu bylo v témž podmětu.«²⁾ Proto je třeba, aby uvedené charaktery se věcně rozlišovaly svým vlastním tvarem, to jest, netoliko počtem, nýbrž také druhem a podstatou.

Za druhé, totéž lze dokázati z toho, že charaktery jsou pravé mohoucnosti, buď činné nebo trpné. Jestliže úkony mohoucnosti se rozlišují bytostně, pak i mohoucnosti se musejí od sebe lišiti bytostně. Ale úkony, k nimž je zařízen charakter křtu, se bytostně liší od úkonů, k nimž je zařízen charakter biřmování nebo svěcení kněžstva. Je tedy nutno, aby uvedené tři charaktery se od sebe lišily bytostně.

3. Ježto také jednotlivá svěcení vtiskují charaktery, jež mohou býti od sebe odděleny a jsou zařízeny k úkonům bytostně odlišným, následuje z toho, že charaktery jednotlivých sedmi svěcení se od sebe liší věcně a bytostně.

¹⁾ Srovn. tamtéž, d. 7, q. 2, a. 1, q. 2: »Character est proprius effectus sacramenti et immediatus. Sed diversarum causarum proprii effectus sunt diversi. Cum ergo baptismus et confirmatio sint diversa sacramenta, et characteres impressi erunt diversi.«

²⁾ Sv. TOMAŠ: In V. Metaphys. text. 15. — Srovn. také Summa theol. III, 35, 5: »Quia plures formae eiusdem speciei non possunt simul inesse eidem subiecto, non est possibile, quod sint plures paternitates in eo, qui est pater plurium filiorum generatione naturali, secus autem esset, si esset pater unius generatione naturali, et alterius per adoptionem.«

Některým se zdá, že charaktery svěcení se od sebe neliší věcně, nýbrž pouze jako méně dokonalé od dokonalejšího; neboť kdyby někdo nepřijal nižší svěcení, nýbrž hned byl posvěcen na kněze, mohl by platně vykonávati úkony všech nižších svěcení s pouhým kněžským charakterem. Proto, přijme-li někdo charakter vyššího svěcení, pak charaktery nižších svěcení buď musejí zmizet, nebo splynou s charakterem vyššího svěcení v jedno tak, že se od něho už věcně neliší. Kdyby se lišily věcně, byly by naprosto zbytečné, protože tytéž úkony mohou býti platně konány se samým charakterem vyššího svěcení.

K tomu se musí říci, že tytéž úkony mohou býti konány platně jak od nižšího svěcení, tak od vyššího svěcení; ale ne tímž způsobem. Nižší moc jest sice obsažena ve vyšší, ale má jiný ráz, jakýsi vyšší ráz. Proto třebaže ten, kdo má charakter vyššího svěcení, může platně vykonávati úkony všech nižších svěcení, přece je nekoná z povinnosti, ze zvláštního určení k takovým úkonům. Proto přijme-li někdo charakter vyšších svěcení, nenásleduje z toho, že charaktery nižších svěcení jsou zbytečné nebo že se nijak od sebe neliší. Neboť jako mimo rozum, který všechno poznává všeobecně, jsou v člověku nižší poznávací mohutnosti, jež poznávají předmět spíše jednotlivě, a přece nejsou zbytečné a nerozlišené od vyšší mohutnosti, tak kromě charakteru vyššího svěcení, který postupuje spíše všeobecně, mohou býti charaktery nižších svěcení, věcně rozlišené od charakteru vyššího svěcení, které směřují k tomuž, ale pod jiným hlediskem, spíše jednotlivým hlediskem. Proto když sv. Tomáš jedná o různých charakterech svěcení, praví: »Moci jsou rozlišné, a jedna, vzata o sobě, nevyžaduje jiné v témž podmětu. A proto v prvotní Církvi někteří byli svěceni na kněze, kteří dříve nepřijali nižších svěcení, a přece mohli všechno, co mohou nižší svěcení. Protože nižší moc jest obsažena ve vyšší síle, jako smysl v rozumu a vůdcovství v království.«³⁾

Ačkoli charaktery jednotlivých svěcení se od sebe liší věcně, přece mají vztah k charakteru vyššího svěcení, a všechny pak se vztahují ke kněžskému charakteru, jemuž jsou podřízeny. Proto jako jest sedm různých svěcení věcně od sebe odlišných, a každé to svěcení je pravá svátost, a přece všechna svěcení jsou toliko

³⁾ S. THOMAS: In IV. Sent., d. 24, q. 1, a. 2, q. 4.

jedna svátost, protože všechna se vztahují ke kněžskému svěcení: podobně jest sedm charakterů svěcení, které se od sebe věcně liší, a přece všechny tyto charaktery lze zváti jedním charakterem svěcení, protože všechny se vztahují k charakteru kněžskému.⁴⁾

4. Dosud jsme srovnávali charaktery bytostně odlišné. Je třeba ještě srovnati charaktery téhož druhu.

Protože charaktery jsou právě fysické mohutnosti, fysická mohutnost však nepřipouští více nebo méně, je třeba, aby charaktery téhož druhu byly úplně stejné. Tedy všechny křestní charaktery jsou stejné; podobně všechny charaktery biřmování se liší toliko počtem; a také všechny charaktery svěcení ve svém vlastním druhu jsou úplně stejné.

A můžeme to dokázati takto: Jestliže při vytváření více účinků téhož druhu je táž síla účinné příčiny, a se strany přijímacího se nevyžaduje žádné uzpůsobení, účinky pak musejí míti stejnou dokonalost. Ale síla účinné příčiny charakterů, třebaš křestních, je stejná, a se strany přijímacího křest se nevyžaduje žádné uzpůsobení. Tedy všechny křestní charaktery jsou stejné.⁵⁾

O t á z k a d r u h á .

Vnější tvarová příčina svátostných charakterů.

Č l á n e k j e d i n ý .

Podle stanoveného pořadu zbývá nám ještě zkoumati vnější tvarovou příčinu čili vzornou příčinu svátostných charakterů. Nejprve je třeba vymeziti, co jest vzorná příčina charakterů, a za druhé, jak uskutečňuje svou příčinnost vůči charakterům.

§ 1. Co jest vnější tvarová příčina svátostných charakterů.

Vnější tvarová příčina je to, co je vně a přece dává druh buď jako i d e a. již jsou řízeny výtvoři rozumových činitelů, nebo jako p ř e d m ě t mohoucnosti a všech těch, která jsou zařizena k jinému.¹⁾

Z předešlého je však patrné, že svátostný charakter jest fy-

⁴⁾ Srovn. SALMANTICENSES: *Cursus theol.*, tr. 22, disp. 5, dub. 4, n. 69.

⁵⁾ Srovn. tamtéž n. 70.

¹⁾ Srovn. GREDT: *Elementa Philosophiae*, II, n. 755.

sická mohoucnost, která jest vnitřně zařízena k bohopoctě. Proto vnější tvarová příčina charakterů, braná jako předmět, jest křesťanská bohopocta, jak bylo řečeno shora (část 2, hl. 1). Zbývá nám tedy zkoumati vnější tvarovou příčinu, branou jako ideu.

Vnější tvarová příčina, uvažovaná tímto způsobem, jest tvar, který jest v mysli a k němuž přihlíží pracující umělec.²⁾ Sluje vnější, protože nevchází do vnitřního složení věci, netvoříc věc, nýbrž věc se tvoří podle ní.

Vnější tvarová příčina čili vzorná příčina jest nutná pro každého rozumového činitele. Neboť rozumový činitel nesmí jednati nevědomě nebo pošetile. Aby jednal rozumně, musí míti v mysli obraz díla, jež chce vytvořit, a úmysl, že vytvoří dílo určitého druhu. Avšak obraz díla, jež má býti vykonáno, jest vzor, čili idea. Proto každý rozumový činitel musí jednati podle určitého obrazu, vzoru. Sv. Tomáš praví: »K vytvoření nějaké věci je proto nutný vzor, aby účinek měl vymezený tvar. Umělec totiž vytváří vymezený tvar v látce pro vzor, k němuž přihlíží, ať už je to vzor, k němuž pohlíží vně, či vzor pojatý uvnitř v mysli.«³⁾

Z toho je patrné, že také Bůh, ježto je činitel o sobě rozumný, všechno vytváří podle vymezených vzorů čili podle ideí, které nejsou nic jiného než Boží podstata samým Bohem poznaná jako sdělitelná a napodobitelná takovým nebo takovým způsobem.⁴⁾ »Tak tedy s á m B ů h j e s t p r v n í v z o r v š e c h v ě c í «⁵⁾, a proto je také první vzor svátostných charakterů.

Mimoto už sv. Otcové učí, že vzor všech charakterů jest Kristus, jemuž jsou připodobňováni zvláštním způsobem ti, kteří jsou označeni charakterem. Totéž hlásají také theologové před sv. Tomášem, a ještě podrobněji se vyjadřují o každém charakteru zvlášť. Na př. Alexandr Halenský praví: Křestní charakter připodobňuje člověka Kristu Pánu, protože činí člověka poddaným Kristovým a jeho údem. Charakterem biřmování je člověk připodobněn Kristu Králi, protože se stává vojínem Kristovým. Charakterem svěcení je připodobněn Kristu Knězi, protože se stává jeho služebníkem.⁶⁾

²⁾ Srovn. tamtéž.

³⁾ Sv. TOMÁŠ: *Theologická summa*, I, 44, 3.

⁴⁾ Srovn. tamtéž a. 15, a. 2.

⁵⁾ Tamtéž, a. 44, a. 2.

⁶⁾ Srovn. ALEX. HALENSIS: *Summa theol.* IV, q. 8, membr. 8, a. 1.

Sv. Tomáš však učí, že vzor všech charakterů jest kněžství Kristovo. A dokazuje to takto: Charaktery jsou mohoucnosti (ať činné či trpné) ke křesťanské bohopoctě. Ale celá křesťanská bohopocta se odvozuje zvláště z kněžství Kristova. Proto také všechny mohoucnosti ke křesťanské bohopoctě, čili charaktery, jsou odvozeny od téhož kněžství Kristova. Proto charaktery »nejsou nic jiného než jakási účast v kněžství Kristovu«.¹⁾

Proto každý charakter má dvě vzorné příčiny: Boží ideu a kněžství Kristovo. Bůh poznává svou podstatu a vidí ji sdělitelnou a napodobitelnou v kněžství Kristově. Ale zároveň v téže idei vidí, že kněžství Kristovo je dále sdělitelné a napodobitelné ve svátostných charakterech. Proto táž Boží idea jest první vzor jak kněžství Kristova tak svátostných charakterů. Kněžství Kristovo jest první výtvar této ideje Boží, a zároveň vzor charakterů, podřízených svému prvnímu vzoru, totiž idei Boží.

§ 2. Jak mají svátostné charaktery účast v kněžství Kristově.

Někteří theologové připouštějí, že charakter svěcení jest účast v kněžství Kristově, ne však druhé dva charaktery. Kdyby totiž charakter křtu a biřmování byly účast v kněžství Kristově, pak by všichni pokřtění a biřmovaní byli kněží. To však je blud. Proto charaktery křtu a biřmování prý nemohou míti účast v kněžství Kristově.

Abychom tuto obtíž správně rozřešili, nejdříve si musíme uvědomiti, že míti účast není nic jiného než napodobovati dokonalost vyšší věci, ne přesně, nýbrž nedokonale, částečně. »Co totiž zcela jest něčím, nemá v tom účasti, nýbrž bytností je s ním totéž. Co však není zcela něčím, ježto má připojeno něco jiného, o tom se praví, že má účast vlastně.«²⁾ Proto k účasti se nevyžaduje všestranná shoda mezi zúčastněným a tím, v čem má účast. Vyžaduje se však, aby nižší mělo nějakou vlastní dokonalost vyššího. Neboť vyloučili-li se všechna podobnost, pak nelze mluvit o nějaké účasti.

Za druhé je třeba připomenouti si, že kněz je tvarově prostředník mezi Bohem a lidmi. Proto Kristus je tvarově ustanoven knězem hypostatickým spojením, jímž se stává tvarově prostřed-

¹⁾ Sv. TOMÁŠ: Sum. theol. III, 63, 3.

²⁾ Sv. TOMÁŠ: I. Metaphys., lect. 10, n. 154.

níkem, dotýkajícím se obou krajů, totiž božské i lidské přirozenosti. Jako důsledek je Kristu dána posvěcující milost.^{*)} Poněvadž je v Kristu hypostatické spojení, proto Kristus už od prvního okamžiku svého vtělení vzdával a na věky bude vzdávat nejdokonalější poctu. Kristus uskutečňoval ctnost nábožnosti nejdokonalejším způsobem, a nejvíce ji projevil v oběti sebe samého na kříži.

Z toho je patrné, že svátostné charaktery nejsou účast v tom, co je tvarové v kněžství Kristově, nejsou totiž účast v milosti spojení; ani nejsou účast v tom všem, co následuje z kněžství Kristova, jako na př. milosti posvěcující, protože někdy jsou charaktery udíleny bez milosti. Proto charaktery nemají účast v dokonalém uskutečňování ctnosti nábožnosti, neboť člověk může charakterů zneužívat, když totiž nehodně přijímá nebo uděluje svátosti nebo když nehodně proměňuje. Pak ten, kdo je označen příslušným charakterem, neuskutečňuje ctnosti nábožnosti. Charaktery mají toliko v jednom účast na kněžství Kristově, totiž v moci nástrojově čili služebně obětovati bohopoctu, kterou obětuje Kristus kněz jako hlavní příčina.

Hlavní úkon celé bohopocty jest přinášení oběti. Člověk se stává knězem tím, že dostává moc přináseti obět. Avšak rozlišuje se dvojitá obět, totiž obět vlastní a nevlastní, jak je patrné z části I., hl. 2, čl. 1. Proto je také dvojitá kněžství. Ti, kteří jsou označeni kněžským charakterem, mají moc přináseti obět ve vlastním slova smyslu. Proto kněžský charakter je vlastní účast v kněžství Kristově, podle obdoby vlastní úměrnosti. Ti však, kteří jsou označeni charakterem křtu nebo biřmování, nemají takové moci jako kněží; mohou však Bohu přináseti obět v širším slova smyslu, pokud každý úkon vzbuzený nebo rozkázaný ctností nábožnosti lze zváti obětí. Proto charaktery křtu a biřmování jsou nevlastní čili přenesená účast v kněžství Kristově, podle obdoby nevlastní úměrnosti.

^{*)} Srovn. HUGON: *De constitutione formali sacerdotii Christi*. Angelicum, 1926, p. 462: >Forma qua Christus constituitur essentialiter sacerdos est gratia unionis, importans vocationem a Deo, et secum ferens gratiam habitualement creatam, vi cuius Christus influit ut caput.<

Z A V Ě R.

Shrneme-li všechno, co bylo řečeno o charakteru, dojdeme k následujícímu výměru svátostných charakterů podle čtyř příčin, jež vyjadřuje celou povahu charakterů. Svátostný charakter je tudíž:

1. fysická nástrojová, duchovní a nezničitelná mohoucnost, jež jest jakási obdobná účast v kněžství Kristově;
2. umístěná v činném rozumu jako v podmětu;
3. vtisknutá hlavně Bohem, nástrojově však člověčenstvím Kristovým a přísluhujícím skrze svátost křtu nebo biřmování nebo svěcení;
4. aby jí nejprve a přímo člověk byl povýšen k služebnímu obětování křesťanské bohopocty, a v důsledku k přijetí a udílení svátostné milosti.

Všechno ostatní, co se ještě kromě toho charakteru přiděluje, ať už jsou to vztahy k těm, kteří mají též charakter nebo ho nemají (znamení rozlišovací), nebo vztahy k povinnostem (závazné znamení), to všechno jsou už jen případy. A o těch nebudeme, protože to nepatří přímo k naší thésí.

Uzavíráme tedy tuto úvahu o svátostných charakterech, díky vzdávající Bohu, jež ve svém nekonečném milosrdenství a nesmírné moudrosti stanovil, aby padlý člověk obětováním pocty Kristovy v eucharistické oběti a v užívání svátostí prostřednictvím svátostných charakterů dosáhl milosti a tak dospěl k věčné spáse. Vpravdě nesmírné milosrdenství Boží, které tím, že vtisklo lidem charakter, překonalo lidskou zlobu! Třebaže kněz přinášející eucharistickou oběť nebo udílející svátosti, jest hříšník, přece z milosrdenství Božího pro charakter, jímž jest označen, vždy obětuje Bohu nekonečnou poctu, pro niž Bůh celou Církev zahrnuje hojnými milostmi. Třebaže člověk pokřtěný přijímá svátost s přetvářkou, ve smrtelném hříchu, přece z milosrdenství Božího, pro křestní charakter, zmizí-li přetvářka, přijatá svátost může způsobiti milost. Konečně jako křestním charakterem se Bůh postaral o milosti, jichž potřebuje člověk pro svůj soukromý život, tak také charakterem biřmování se postaral o milosti, jichž člověk potřebuje pro život veřejný a společenský.

Prostřednictvím svátostných charakterů sám Kristus s celým mystickým tělem přináší Bohu svou obět, a proto Bůh rozdává plody této bohopocty všem jednotlivým údům mystického těla, nekladou-li překážky. Svátostnými charaktery jest člověk určen k služebnému obětování pocty Kristovy v užívání svátostí a v přinášení eucharistické oběti, aby tímto obětováním došel milosti a věčné slávy.