

KNIHOVNA
CYRILLO-METODĚJSKÉHO TISKOVÉHO SPOLKU NA VELEHRADĚ.
ŘÍDÍ DR. FRANT. HRACHOVSKÝ.

SWAZEK 15.

SWAZEK 15.

KATOLICKÁ VĚROUKA

NAPSAL

DR JOSEF POSPÍŠIL,

KAPITOLNÍ DĚKAN V BRNĚ, ČLEN AKADEMIE
SV. TOMÁŠE V ŘÍMĚ A DOPISUJÍCÍ ČLEN ČESKÉ
AKADEMIE PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ
A KRÁLOVSKÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI NAUK
V PRAZE.

DÍL II.

1924.

NÁKLADEM CYRILLO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

O BOHU TROJJEJINÉM PODLE OSOBNOSTI

(DE DEO TRINO SECUNDUM PERSONAS)

TRAKTÁT SPEKULATIVNĚ DOGMATICKÝ.

NAPSAL

DR JOSEF POSPÍŠIL,

KAPITOLNÍ DĚKAN V BRNĚ, ČLEN AKADEMIE
SV. TOMÁŠE V ŘÍMĚ A DOPISUJÍCÍ ČLEN ČESKÉ
AKADEMIE PRO VĚDY, SLOVESNOST A UMĚNÍ
A KRÁLOVSKÉ ČESKÉ SPOLEČNOSTI NAUK
V PRAZE.

1924.

NÁKLADEM CYRILLO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

BISKUPSKÁ KONSISTOŘ V BRNĚ.

Č. 2605.

Jeho Milosti, Nejdůstojnějšímu Panu

Msgru dru JOSEFU POSPÍŠILOVI,

kapitولnímu děkanu a generálnímu vikaři

v Brně.

Biskupská konsistoř oznamuje Vaší Milosti, že schválila s velikou úchvalou Váš spis: „O Bohu trojjediném podle osobnosti“.

Nihil obstat:

Msgr. Dr. Jos. Dvořák,
censor ex officio.

Imprimatur:

Norbert Jan,
biskup.

V Brně, dne 10. března 1922.

PŘEDMLUVA.

Po traktátu o Bohu jednom podle přirozenosti (De Deo uno secundum naturam) jest nám přikročiti k pojednání o Bohu trojjediném podle osobností (Deo trino secundum personas). Poněvadž však nauka o Nejsvětější Trojici obsahuje samá tajemství přesahující přirozený rozum náš, jest na výsost nebezpečno, v tomto traktátě se uchýliti od latinského názvosloví (terminologie), kterým věda theologická za souhlasu a úchvaly Církve sv. toto tajemství a jeho jednotlivé stránky a momenty vyjadřuje. Toto latinské názvosloví jest proto katolickému theologu míti vždy na zřeteli a hledí-li je vyjádřiti termíny jazyka mateřského, pak jest mu přihlížeti jednak k duchu jazyka tohoto, jednak, a to jest ještě důležitější, k pravému a vlastnímu smyslu a významu terminů latinských, ve kterých Církev sv. toto tajemství takorba ztělesnila a našemu porozumění a pochopení, pokud jest vůbec možno, učinila přístupným. A poněvadž termíny tyto nejsou dosud v našem jazyku českém ještě zcela ustáleny a všeobecně přijaty, proto pokládáme práci svou v tomto ohledu za pouhý pokus, přispěti k jejich ustálení. Jest nás daleko, se domnívati, že termíny české, kterých jsme užili, jsou tak správné, že nelze voliti terminů správnějších a vystižnějších. Aby však nebylo pochybností, jaký smysl těmto terminům přikládáme, připojíme vždy do závorky termíny latinské. Neboť nechceme se ani za vlások uchýliti od nauky Církve sv. jsouce přesvědčení, že ona i při tvoření své latinské terminologie byla řízena zvláštním osvícením Ducha Sv. Proto již napřed prohlašujeme, že ve všem, i strany volby českých terminů z celé duše a s nejhlubším přesvědčením se podřizujeme jejímu soudu, jsouce ochotni každý termin ihned opravit, kdyby jakýmkoliv způsobem buď nevyjadřoval smyslu příslušného terminu latinského aneb kdyby se přičil duchu našeho jazyka českého.

V Brně, na svátek Zvěstování Panny Marie 1922.

Spisovatel.



§ 1.

I. O Bohu trojjediném čili o Nejsvětější Trojici.

Úvaha všeobecná.

V traktátu prvném jednali jsme o existenci a přirozenosti Božské, o Božských vlastnostech a činnostech, kterými se Bůh na venek jeví aneb jevití může. Poněvadž jest Bůh bytost nej-dokonalejší, která v sobě obsahuje všecku dokonalost bez mezí a hranic a poněvadž osobnost jest naprosto nutnou dokonalostí každé duchové, rozumné a svobodné bytosti, proto jsme v předešlém traktátu všude měli Boha na zřeteli jakožto bytost svrchovaně osobní vůbec odezírajíce od místnějšího rozboru osobnosti Božské, je-li totiž Bůh bytostí jednoosobní, jako každá jiná bytost duchová mimo Boha existující, aneb je-li Bůh bytostí víceosobní.

V traktátu o Bohu jednom dovozovali jsme všechny jednotlivé pravdy týkající se přirozenosti a vlastností Božských jak z pramenů Zjevení Božího tak i z přirozeného rozumu lidského. Co se týká osobnosti Božské, tu rozum jen tolik poznává a dokazuje, že Bůh jest bytostí osobní, ale nemůže s určitostí tvrditi, zda-li jest Bůh bytostí jednoosobní, jak učí Židé, Mohamedáni, monarchisté a Sabelliáni, aneb bytostí trojosobní, jak věří křesťané.

Že jest jeden Bůh ve třech osobách, Otec, Syn a Duch sv., to víme a věříme jedině ze Zjevení Božího a proto v tomto traktátu o Bohu trojjediném jest nám přihlížeti hlavně jen k pramenům Zjevení, k Písmu sv. a k Tradici, a z těchto pramenů čerpati a dokazovati všechny pravdy tohoto tajemství se týkající.

Ačkoliv náboženství křesťanské opírá se o rozumnou přirozenost lidskou, přece není touto přirozeností ohraničeno a omezeno, nýbrž povznáší člověka nevýslovně výše nade vši jeho přirozenost a činí ho účastným samého vnitřního života Božského. Veškero náboženství křesťanské jest v hlavní své podstatě tajemstvím a všechny jeho jednotlivé nauky v této jeho podstatě obsažené, obsahují rovněž samá tajemství. Tajemstvím jest povýšení člověka k cíli nadpřirozenému, hned při jeho stvoření v ráji a opatření

a vyzdobení přirozenosti jeho milostí posvěcující a mnohými jinými dary doprovázejícími tuto milost posvěcující, tajemstvím jest hřích prvopočátečný přecházející z Adama na pokolení lidské, tajemstvím jest nauka o Nejsvětější Trojici, o vtělení Syna Božího a vykoupení člověčenstva, tajemstvím jest nauka o Církvi Kristem k našemu spasení založené, tajemstvím jest nauka o milosti a o sv. svátostech jako účinných prostředcích a nástrojích této milosti, tajemstvím jest každý nadpřirozeně spasitelný skutek, jímž může člověk sobě slávy věčné zasloužiti, tajemstvím jest i tato sláva věčná. Ale všechna tajemství sv. víry naší jsou obsažena v tajemství Nejsvětější Trojice jako ve svém zárodku a semeni. A proto jest Nejsvětější Trojice tajemstvím všech tajemství sv. víry naší.

Nauka o Nejsvětější Trojici jest nejen základem křesťanské nauky vůbec, ale také naukou, kterou se křesťanské náboženství liší od každého jiného náboženství. A proto jest nám v tomto traktátu s největší pílí a bedlivostí nauku tuto z pramenů Zjevení Božího dovoditi, soustavně dokázati a zároveň, pokud rozumu možno, aspoň poněkud poukázati k vnitřním poměrům a vztahům života Božského, který právě ve své nejhlubší podstatě záleží jednak v jedinství Božské přirozenosti a jednak v trojici Božských osob. A poněvadž tu každý postup a přechod od myšlenky k myšlence tohoto nevystihlého tajemství objevuje vždy nová tajemství, proto jest nám se vši opatrností sobě počínati, abychom nevybočili s cesty, kterou nám Zjevení Boží samo při zkumu tohoto tajemství určuje, a nenarazili na úskalí, o které se pravověrnost tak mnohých katolických theologů a filosofů v jednotlivých stoletích Církve katolické již rozbila.

Ačkoliv nauka o Nejsvětější Trojici jest ven a ven tajemstvím přesahujícím všechny představy a pojmy přirozeného našeho rozumu, přece nemůžeme o tomto tajemství, podobně jako o věcech Božských vůbec, jinak mysliti a jednati, než pojmy a výrazy řeči lidské, při čemž ovšem nesmíme nikdy zapomínati, že všechny tyto pojmy a jejich zevnější termíny neplatí adekvátně o věcech tohoto tajemství a o věcech přirozených, se kterých pojmy tyto a přiměřené jejich termíny byly abstrahovány, nýbrž že jest jim rozuměti jen ve smyslu jakési analogie čili obdoby.

§ 2.

Rozbor a výklad některých terminů, jimiž theologové za souhlasu Církve sv. tajemství Nejsvětější Trojice snaží se pokud možno vysvětliti.

Než přikročíme k vlastnímu pojednání o tomto tajemství, jest nám jasně znáti význam některých terminů, které se vztahují jednak k přirozenosti, jednak zase k osobám Božským. Jsou to termíny bytnosti (essentiae), podstaty (substantiae), přirozenosti

(naturae), bytu (jsoucnosti, existence), supposita (ὁποστασις), entis subsistentis subsistence, osoby a osobnosti, principu a principiátu, původu a východu (origo et processio), plození a rození (generatio et nativitas), spirace aktivní a pasivní, vztah a řád. Poněvadž jsme termíny: bytnosti a přirozenosti vysvětlili již v traktátu o „Bohu jednom podle přirozenosti“,¹⁾ proto zde toliko k tomuto výkladu poukazujeme a omezíme se jen krátkým rozbořem pojmů podstaty a osoby, pak principu a principiátu. Ostatní termíny vysvětlíme teprv při jednotlivých traktátech.

Podstata jest to, co stojí v sobě a nepotřebuje jiného substrátu, na němž by jako na svém podkladě čili nosiči existovala, jako na př. každá rostlina, každé zvíře a každý člověk. Přihlížíme-li k etymologickému významu slova „podstata“, pak znamená to, co pod něčím stojí. V tomto smyslu jest podstata poměrná a vztahná k případkům (ad accidentia) a znamená nosiče, na němž se případy drží a na němž stojí. Jednáme-li v traktátu o Bohu a Nejvyšší Trojici o podstatě, pak jí nerozumíme v tomto etymologickém smyslu, v němž jest poměrná k accidenciím, kterých v Bohu není, nýbrž vyjadřujeme jí Boha samého, pokud existuje sám v sobě a vylučuje ze sebe každý případek, který by na něm jako na svém přirozeném podmětu existoval, jako na př. existuje barva, kvantita atd. na podstatě hmotné.

Podstata může býti buď úplná neb neúplná. Neúplná podstata směřuje přirozeně k spojení k jiné rovněž neúplné podstatě a nabývá teprv tímto spojením své druhové (specifické) povahy a dokonalosti. Tak směřuje tělo lidské k spojení s duší a duše k spojení s tělem. Ani tělo ani duše není člověkem, člověk teprv vzniká, když duše se spojí s tělem v konkrétním lidském jedinci.

Rozumí se samo sebou, že Bůh nemůže býti neúplnou, nýbrž že musí býti úplnou podstatou, která má veškeru dokonalost v celém jejím rozsahu a dosahu sama v sobě a proto nepotřebuje k své dokonalosti žádné druhé podstaty. Všechnu nekonečnou dokonalost má Bůh v sobě v naprosté jednotě a jednoduchosti.

Podstata úplná, která tak sama sebou skrze sebe existuje, že jest úplně samosprávná a samozákonná a jinému nesdělitelná majíc v sobě vlastní adekvátní princip svých činností (resp. trpností), sluje suppositum (ens subsistens). (Suppositum est substantia completa, quae est sui juris, alteri incommunicabilis, habens adaequatum principium suarum operationum).²⁾ A způsob jestování, jímž podstata úplná stává se samosprávnou a každému druhému suppositu nesdělitelnou, nazývá se subsistencí.

¹⁾ Str. 131 sld.

²⁾ Sr. in lib. 3, Sent. dist. 6, qu. 1, art. 1, (použito spisů sv. Tomáše Akv. podle vydání Benátského z r. 1745).

Je-li však úplná podstata, která subsistencí dochází samozákonnosti, opatřena rozumem a svobodnou vůlí, pak nabývá suppositum důstojnosti osoby (persona). Osoba jest tedy podstata rozumná, úplná, samozákonná a druhému nesdělitelná. (Persona est substantia rationalis, completa, sui juris et alteri incommunicabilis). Pojem osoby vyjadřují bohoslovci ještě kratěji slovy: „persona est rationalis naturae individua substantia“.¹⁾ A způsob jestování, jímž podstata rozumná a úplná dochází v určitém jedinci samozákonnosti, sluje pak osobností (personalitas).²⁾

Řeční theologové vyjadřují suppositum a osobu obyčejně slovem „ὀψοστασις“. Ačkoliv slovo toto podle svého etymologického významu (od ὀφίστημι) znamená podstatu, naskýtá se v terminologii církevní a to jak dogmatické, tak i filosofické od nejstarších dob buď ve smyslu supposita aneb ještě obyčejněji ve smyslu osoby. Výrazy tedy: „suppositum“ a „ens subsistens“ na jedné a „persona“ a „hypostasis“ na druhé straně znamenají naprosto jednu a touž věc, kdežto subsistence od suppositu a osobnost od osoby liší se tak jako pojem abstraktní od přiměřené bytosti konkrétní. Každá osoba jest eo ipso suppositum čili ens subsistens, jakož jest také osobnost eo ipso subsistencí, nikoliv však naopak, poněvadž není každé suppositum obdařeno přirozeností rozumnou.³⁾

Jak z tohoto výkladu patrné, nelze u věcí stvořených zaměňovati pojmy: „suppositum“, „ens subsistens“, „persona“ a „hypostasis“ a subsistenci s osobností (cum personalitate). Pojem suppositu jest širší, než pojem osoby a hypostase, rovněž pojem subsistence jest širší než pojem osobnosti (personality). Při bytostech rozumných můžeme proto všech těchto terminů užívati, nikoliv však při bytostech nerozumných. O člověku můžeme tedy říci, že jest suppositum, ens subsistens, persona (osoba) a hypostase a že subsistencí čili osobností se stává suppositem (ens subsistens) a osobou či hypostasí, kdežto o věci nerozumné můžeme sice užiti terminů: supposita, entis subsistentis a subsistence, nikoliv však také terminů: osoby, hypostase a osobnosti.⁴⁾

V nauce o Nejsvětější Trojici možno tedy zcela správně tvrditi, že jest jedné a téže bytnosti, podstaty či přirozenosti a že jsou v ní tři supposita, tři osoby, tři hypostase, tři subsistence a tři osobnosti. Ačkoliv tyto pojmy u bytostí stvořených se úplně nekryjí a proto jich nelze úplně zaměňovati, jsou u Boha úplně

¹⁾ Sv. Tom. I., qu. 30, art. 4, in corp.

²⁾ Sv. Tom. Aq. dispp., De potent., qu. 9, art. 6, in corp.; cf. Lallemandet, curs. theol. opp. tom. II. (edit. Lugduni 1656), p. 81 sqq.; Dionys. Petavi Theol. dogm., opp. tom. II. (edit. Venet. 1745), p. 206 sqq., 205 sqq. corp.

³⁾ Sr. sv. Tom. I., qu. 29, art. 2, in corp.

⁴⁾ Cf. Thesaurus theologicus opp. tom. III. (edit. Venetia 1752), p. 103 sqq.; Gotti, l. c., p. 402 sqq.; Carol. Renat Billuart, Summa S. Thomae sive Cursus theol. a qu. 1, ad 114, opp. (edit. Venet. 1761), p. 309 sqq.; Patri de Godoy Disput. theol., opp. tom. III. (edit. Venet. 1696), p. 65 sqq.; 79 sqq.

totožné a proto jich budeme také v traktátu o Nejsvětější Trojici po příkladu všech theologů v témže smyslu užívatí bez rozdílu.¹⁾

Principem (ἀρχή, původ, základ, počátek, začátek) nazývá se vůbec to, z čeho něco pochází.²⁾ To však, co z principu pochází, sluje principiátem. Principem jest, co v sobě obsahuje důvod (ratio) něčeho jiného. Důvodem však v principu jest to, proč z principu něco pochází čili vychází a proč tedy princip vzhledem k principiátu jest principem. Tak jest otec principem synovým a syn jest principiátem otcovým a otcovství, resp. plození jest důvodem, proč syn z otce vychází.

Přirovnáme-li princip k principiátu, pak má princip před principiátem vždy nějakou přednost. A přednost tato může býti trojí: buď co do času, neb co do přirozenosti aneb co do původu.

Princip jest přednější časem než principiát, když existoval dříve, než principiát z něho vyšel. Tak jest lidský otec co do času dříve, než syn.

Přirozeností předchází princip před principiátem, když co do času oba členové zároveň sice existují, ale při tom přece principiát závisí na principu jak svou bytností, tak i svou existencí. Tak jest na př. duše i tělo přirozeností svou dříve, než člověk, který se z obou částí skládá, ačkoliv co do času vznik duše a těla a proto také počátek člověka spadá v jeden okamžik.

Původem jest princip přednější než principiát, když ani časem ani přirozeností se od sebe neliší, nýbrž když principiát z principu jednoduše vychází. A poměr tento mezi principem a principiátem jest výhradně jen v Nejsvětější Trojici.

Mezi principem a principiátem jest vždy nějaká spojitost (nexus). Spojitost může býti buď jen zevnější, jako jest jednotka principem čísla, ranní červánky principem (počátkem) dne; aneb jest vnitřní, když záleží ve vnitřním vlivu principu na principiát. Nazýváme-li otce principem syna, děje se tak pro vliv vnitřní, jímž otec dal život synu svému. A tento vnitřní vliv, kterým působí princip na principiát, může býti zase dvojitý: buď se týká samé jestoty či bytnosti principiátu a pak sluje konstitutivním (stanovným). Tak jsou duše a tělo principy konstitutivní přirozenosti lidské; aneb se týká samé existence principiátu a sluje principem kauzálním, jako jest na př. malíř naproti obrazu. A princip tento může zase býti buď principem čirým (principium purum) aneb principem kauzálním v užším a vlastním smyslu, který sluje jednoduše příčinou (účinkující) a principiát

¹⁾ Cf. Dionis Petavii, l. c., p. 180 sqq.; 190 sqq.; Claudii Frassen, p. 180 sqq.; 190 sqq.; Scotus Academicus opp. tom. III. (edit. Romae 1726), p. 152 sqq.; Ant. Boniat Theol. Patrum, opp. tom. II. (edit. Venet. 1726), p. 334 sq.

²⁾ I., qu. 33, art. 1, in corp., Amandi Hermann, Tract. theol. in Libr. Sent. Scoti opp. tom. I. (edit. Coloniae 1690), p. 435 sqq.; Philip. Febrí, Disput. theol. in Librum II., Sent. opp. tom. I. (edit. Venet. 1629), p. 167 sqq.

účinem. Účin vzniká vždy činností účinkující příčiny a má přirozenost, která se liší od přirozenosti příčiny buď specificky aneb aspoň číselně. Zhotoví-li sochař z kamene sochu, liší se socha od sochaře specificky, zplodí-li otec (lidský) syna, náleží sice oba k jednomu druhu (k jednomu pokolení lidskému), avšak jsou přece individuálně dva lidé, kteří mají číselně dvě přirozenosti lidské.

Princip čirý nesdílí se s principiátem o přirozenost druhově aneb jen číselně různou, jako princip kausální v užším smyslu, nýbrž přenáší na principiát číselně touž přirozenost, kterou má sám, tak že nemá s ním různé ani toliko podobné ani jenom číselně rozlišené přirozenosti, nýbrž má s ním číselně touž přirozenost, tak že jedna a táže přirozenost principu jest zároveň přirozeností principiátu a přirozenost principiátu jest přirozeností principu. A princip a principiát v tomto smyslu jsou jen v Nejsvětější Trojici. A proto kdykoliv v nauce o tomto tajemství bude nazývati Otce principem Synovým a Otce a Syna principem Ducha Sv., budeme vždy míti na zřeteli princip čirý (principium purum) mající s principiátem číselně jednu a touž přirozenost.

Princip jak čirý, tak i přičinný (kausální) zahrnuje v sobě dva prvky či články, které jmenují theologové: „principium quod“ a „principium quo“.

„Principium quod“, které sluje také „principium denominationis“, jest suppositum samo, jemuž se činnost připisuje. O tomto principiu praví theologové, že „actiones sunt suppositorum (principii quod)“. Kdykoliv na př. člověk nějakou pravdu poznává, jest sám „principium quod“, které pravdu poznává.

„Principium quo“ jest forma, kterou „suppositum quod“ jest činno. A toto principium může býti buď vzdálené (remotum) neb blízké (proximum). „Principium quo remotum“ jest přirozenost, ze které konečně každá činnost vychází a skrze kterou také každé suppositum (principium quod) působí. Člověk pravdu poznávající poznává ji skrze svou rozumnou přirozenost, která jest proto „principium quod remotum“ jeho poznání.

„Principium quo proximum“ jest konečně příslušná vloha či mohutnost v přirozenosti obsažená, kterou suppositum ve své činnosti jeví. Při rozumovém poznání jest to rozum, při chtění vůle atp.¹⁾

§ 3.

Nauka o Nejsvětější Trojici.

Nauku o Nejsvětější Trojici vyjadřuje tak zvané symbolum Athanasiánské přesně a jasně, když praví: „Fides catholica haec

¹⁾ Cf. Adrian Miaskowski S. J., *Deus in essentia unus, in personis trinus*, Pragae 1723, p. 506 sqq.; Is. Laur. Bertí, *Theol. hist. dogm. schol.*, Opp. tom. I. (edit. Monachii et Pedemonti 1749), p. 94 sqq.

est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur; neque confundentes personas, neque substantiam separantes".¹⁾

1. V jedné tedy nejjednodušší bytnosti Božské jsou tři od sebe věcně odlišné a k sobě vztažné osoby: Otec, Syn a Duch Sv., kterých proto nelze ani zaměňovati, ani stotožňovati, ani vešpolně mezi sebou mísiti. Jiný jest Otec než Syn a Duch Sv., a jiný Syn než Otec a Duch Sv. a jiný jest Duch Sv. než Otec a Syn. A přece jsou všechny tři osoby numericky jedné a téže bytnosti, která není mezi nimi rozdělena, ani není jedna bytnost Božská v Otci, druhá v Synu a třetí v Duchu Sv., nýbrž numericky jedna a téže bytnost Božská náleží zároveň Otci, Synu a Duchu Sv. A proto má Otec v sobě vše, co bytnost Božská v sobě obsahuje, má tedy v sobě aseitu, nekonečnou dokonalost, věčnost, nezměnitelnost, nekonečnou pravdu, nekonečné dobro a nekonečnou krásu, má vševědoucnost a všemohoucnost a všechny ostatní vlastnosti a dokonalosti Božské. V Bohu nelze tedy připustiti jediné naprosté osobnosti, která by všechny tři Božské osoby jaksi zahrnovala a soustřeďovala. Poněvadž osobnost věcně se neliší od bytnosti Božské, musila by i tato naprostá, všem třem Božským osobám společná osobnost býti věcně s bytností Božskou totožná a proto by pak nebyly jen tři, nýbrž čtyři osoby Božské, což však dogmatu odporuje.²⁾

2. A poněvadž jak Syn, tak i Duch Sv. mají s Otcem numericky touž podstatu, proto všechny vlastnosti Božské, které náleží s přirozeností Božskou Bohu Otci, náleží ve veškeré své nekonečnosti také Synu a Duchu Sv.

Tuto pravdu vyjadřuje zcela jasně také sněm Lateránský IV., když praví: „Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus... , Pater, Filius et Spiritus sanctus: tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino“. (Pevně věříme a upřímně vyznáváme, že jest jen jeden pravý Bůh... , Otec, Syn a Duch Sv., tři osoby sice, ale jedna naprosto jednoduchá bytnost, podstata a přirozenost.³⁾) A sněm Florentský: „Hae tres personae sunt unus Deus et non tres dii; quia trium est una substantia, una essentia, una natura, una divinitas, una immensitas, una aeternitas, omniaque sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“. (Tyto tři osoby jsou jen jeden Bůh a nikoliv tři bohové, poněvadž tyto tři osoby mají jednu podstatu, jednu bytnost, jednu přirozenost, jedno Božství, jednu nesmírnost, jednu věčnost, vše jest v nich jedno, v čem není obsažen protiklad vztažnosti).⁴⁾

¹⁾ Cf. Denzinger I. c., 39.

²⁾ Cf. Denzinger I. c., Petavii, Adrian Miaskowski: Deus in essentia unus, in personis trinus, Pragae 1723, p. 521 sqq.; Crescentii Krisper, Theologiae scholae scotist., Opp. tom. I. (edit. Aug. Vindel. 1728), p. 319 sqq.

³⁾ Denzinger 428.

⁴⁾ Decretum pro Jacobitis., Denzinger 703.

3. Ačkoliv Božské osoby od sebe se liší věčně, neliší se věčně od bytnosti Božské. Proto praví sněm Florentský, že v Nejsvětější Trojici jest vše jedno (*omniaque sunt unum*), v čem se nejeví protiklad (opačnost) vztahu (*ubi non obviat relationis oppositio*). Otec tedy jako Otec není Synem, nýbrž osobou jinou, než kterou jest Syn, a podobně Syn a Duch Sv. jako Syn a Duch Sv. nejsou Otcem, nýbrž osobami zvláštními, lišnými od osoby Otcovy.

4. Jednotlivé osoby Božské mají tu zvláštnost, že se nesdělují s ostatními osobami, co je jakožto Božské osoby, — abychom po lidsku mluvili, neb jinak mluvití nemůžeme, — zakládá, ustavuje a určuje, A to jest především Otcovství, Synovství a passivní Spirace. Neboť Otec plodě Syna sdílí se s ním o vše, co sám má, mimo Otcovství, a podobně Otec a Syn vyvozující či vysílající ze sebe (*producers vel emittentes*) Ducha Sv., vše na něj přenáší mimo spiraci aktivní. Tak praví sněm Florentský: „*Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est*“.¹⁾ (A poněvadž vše, co má Otec, dal Otec plozením mimo Otcovství jednorozenému Synu svému, proto také má Syn od Otce, od něhož jest od věčnosti zplozen, že Duch Sv. ze Syna vychází).

5. Otec nevychází ze žádné jiné osoby, Syn vychází pouze z Otce věčným plozením, Duch Sv. vychází zároveň z Otce a Syna jakožto z jediného původu (*principio*) a jedinou (aktivní) spirací (*tanquam uno principio et unica spiratione*).²⁾

6. Ačkoliv Syn od Otce se rodí a Duch Sv. z Otce a Syna vychází, nerodí se ani nevychází Božská bytnost, a tato Božská bytnost rovněž ani neplodí ani nedýchá (*nevysílá, non emittit, non spirat*), nýbrž vždy jedna a táže beze vší změny v sobě zůstávajíc přechází plozením z Otce na Syna a činnou spirací z Otce a Syna na Ducha Sv. Proto učí sněm Lateránský IV.: „*Quoniam quaedam summa res (totiž bytnost, podstata či přirozenost Božská), est Pater, Filius et Spiritus Sanctus, et illa res, (totiž bytnost Božská) non est generans, neque genita, neque procedens...*, sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur et Spiritus Sanctus, qui procedit: ut distinctiones sint in personis et unitas in natura“.³⁾ (Poněvadž Otec, Syn a Duch Sv. jest jakousi nejvyšší věcí, a tato věc ani neplodí ani není zplozena, ani nevychází..., nýbrž Otec jest, který plodí, a Syn, který jest zplozen a Duch Sv., který vychází, tak že jsou v osobách odlišnosti a v přirozenosti jednota). Pro tuto numerickou jednotu Božské při-

¹⁾ Denzinger, I. c. *Decretum pro Graecis* 691.

²⁾ V. sněm Lateránský IV., cap. 1, Denzinger, I. c. 428.

³⁾ Srv. Denzinger, I. c. 431, 432.

rozenosti všech tří osob Božských existuje každá jednotlivá osoba, resp. dvě osoby v osobě třetí beze všeho stotožňování a míšení.

7. A poněvadž v Bohu není postupu časového, nýbrž vše, co jest, v něm, jest věčné, proto také plození Syna skrze Otce a vysílání Ducha Sv. skrze Otce a Syna jest věčné beze vší změny a poslušnosti, jak výslovně učí sněm Florentský: „Nullus alium aut praecedit aut excedit magnitudine, aut superat potestate. Aeternum quippe et sine initio est, quod Filius de Patre existit; et aeternum et sine initio est, quod Spiritus Sanctus de Patre filioque procedit“.¹⁾ (Žádná osoba nepředchází a nepřevyšuje velikostí osoby druhé, ani jí nepřekonává mocí. Věčně a bez počátku má Syn svůj původ z Otce a věčně a bez počátku vychází Duch Sv. z Otce a Syna).

Toť krátký soubor nauky o Nejsvětější Trojici.²⁾

A poněvadž „contraria juxta se posita magis elucescunt“, nebude od místa k jasnějšímu porozumění tomuto tajemství zmíniti se hned na počátku toho traktátu o nejhlavnějších bludech a kacířstvích, která toto tajemství jedním neb druhým způsobem popírala.

Jak jsme již naznačili, záleží tajemství Nejsvětější Trojice v numerické jednotě Božské podstaty a v numerické trojici Božských osob věčně od sebe se lišících.³⁾

§ 4.

Bludy popírající nauku o Nejsvětější Trojici.

Všechny bludy popírající tajemství Nejsvětější Trojice mají svůj původ a zdroj v obtíži, jak možno srovnati v Bohu jednotu přirozenosti s trojicí osob Božských. Proto někteří bludaři snažíce se obhájeti množného počtu osob popírali jednotu přirozenosti Božské. K těmto náleží pohané, kteří věříce ve větší počet božstev různou a různou přirozenost jim připisovali. K tomuto bludu zde již nebudeme místněji přihlížeti, poněvadž v traktátu prvním o Bohu jednom podle přirozenosti dokázali jsme proti polytheismu, jak zdravý rozum lidský, tak i Zjevení Boží učí zcela jasně a určitě, že existuje jen jediná nekonečně dokonalá bytost Božská, vedle níž žádná druhá nekonečně dokonalá bytost nejen neexistuje, nýbrž ani existovati nemůže.

¹⁾ Srv. Denzinger. Decretum pro Iacobitis 704.

²⁾ Cf. Amandi Hermann, Tract. theol. in Libr. Sent. Scoti App. tom. I. (edit. Colonia 1690), p. 378 sqq.; Gazzaniga, Theol. dogm. Pars II. (edit. Vindob. 1770), p. 341 sqq., 454 sqq.; Philipp Fabri, Diepus. theol., Opp. tom. (edit. Venet. 1629), p. 106 sqq.

³⁾ Cf. Adrianum Miaskovski S. J.: Deus in essentia unus in personis trinus Pragae 1733, p. 500 sqq.; Godoy I. c. p. 88 sqq.; Jo Siri Uvadan, Universa thomistica Theologia dogmatico speculativa, Opp. tom. I. (edit. Bononiae 1727), p. 282 sqq.; Lud. Thomassini, Dogm. theol. Opp. tom. III. (edit. Venet. 1730), p. 199 sqq.; Cf. Claudii Frassen, Scotus Academicus, Opp. tom. III. (edit. Romae 1726), p. 47 sqq.

Trojici osob Božských popírají Židé a Mohamedáni, kteří se bludně domnívají, že by trojice osob měla za nutný následek také trojici přirozenosti Božské, tedy tři bohy.

Než tu budeme hlavně uvažovati o nauce kacírů, kteří připouštějíce numerickou jednotu přirozenosti Božské přijímali jen jednu osobu Božskou a to osobu Boha Otce a zamítali Božskou osobu Syna a Ducha Sv. Jak historie dogmat, pokud se týče, haeresiologie svědčí, bylo tajemství Nesvětější Trojice hlavně v staré Církvi různými bludaři dvojím způsobem popíráno. Bůd zdůrazňována až příliš jednota Božská, a tak vznikl *a)* blud výstředního monarchismu, aneb hájena trojice osob na úkor jednoty Božské přirozenosti a tak povstal *b)* subordinationismus, jak se nám jeví především v arianismu a macedonianismu.

a) Monarchismus jevil se v dvojím tvaru: *α)* ve výstředním a *β)* mírnějším.

α) Výstřední monarchismus popíral zvláštní osobnost Syna Božího, (a i osobnost Ducha Sv.) a stotožňoval Syna a Ducha Sv. úplně s osobou Boha Otce. Podle tohoto bludu jest v Bohu jen jediná osoba, a to osoba Otcova, která se vtělila, za nás trpěla a na kříži zemřela. Jména: Otec, Syn a Duch Sv. znamenají jen tři různé způsoby, kterými se jediná Božská osoba na venek jeví. Pokud tato osoba stvořila svět, jmenuje se Otcem, pokud vykoupila člověčenstvo, Synem, a pokud je posvěcuje, Duchem Sv. Poněvadž blud tento učí, že Otec za nás trpěl a zemřel, slují obyčejně jeho vyznavači patripassionisty.

Za původce tohoto bludu lze pokládati Noëta z Efesu, podle jiných ze Smyrny). Noëtus učil podle sv. Hippolyta patripassionismu v nejstrozší formě. Kristus jest prý Otcem, který se stal člověkem, trpěl a zemřel. Svým žákem Epigonem hlásal svůj blud v samém Římě.¹⁾

Druhým hlavním hlasatelem patripassionismu byl Praxeas, v II. století, který honose se čestným titulem „vyznavče“ potíral v Římě napřed blud Montanistů, později však upadnuv v blud patripassionismu utkal se tuhým sporem s Tertulliánem, který proti němu zvláštní spis vydal (*Advers. Praxeam* 31 cap.). Ve spisu tomto vytýká mu Tertullián, že vykonal v Římě dvojí práci: že vypudil odtud Montana a místo něho uvedl tam kacírství, že Parakleta donutil k útěku a při tom Otce ukřížoval (cap. 1.). Pak dokazuje s velikým důmyslem nauku katolickou o Nesvětější Trojici a potírá a vyvrácí blud Praxeův o jednotě přirozenosti a osobnosti v Bohu. Podle Praxeaa Bůh Otec nazývá se Synem, pokud totiž vzal na sebe lidské tělo (bez duše). A tak prý Otec učinil sama sebe Synem. (*Ipse se filium fecit*). Kristus jest takto pravý Bůh, ale nikoliv Syn Boží od Otce věčně odlišný, nýbrž jest totožný s osobou Otcovou, jež

¹⁾ Cf. Dr. Franc. Zeibert, *Compendium Histor. eccl. Brunae* 1884, p. 59.

za nás trpěla. Proto vším právem počítá Tertullián Praxeae k sektě pošetilých monarchiánů, která prý se chlubí, že mají monarchii.

Spis Tertulliánův: „Adversus Praxeam“ má pro nauku o Nejsvětější Trojici nemalý význam a to i když odezřeme od duchaplného způsobu, jakým dokazuje dogma toto a vyvrací blud patripassianismu. A význam tento záleží v tom, že Tertullián psal spis tento (kol. r. 192) již jako Montanista, když stál již mimo Církev obecnou. Z toho jest zcela nutno souditi, že nauka tato musila býti článkem víry na celém tehdejším křesťanském světě již před tím, než Tertullián od Církve odpadl, a že ji při svém odpadu jednoduše s mnohými jinými pravdami přenesl z Církve do své haerese.

β) Mírnější monarchismus, který sluje také monarchismem dynamickým, v tom se liší od patripassianismu, že nepopíral osobnosti Kristovy věčně se lišící od osoby Otcovy. Blud jeho však záležel v tom, že pokládal po příkladu Ebionitů, Cerinthiův a Karpokratiánů Krista za pouhého člověka, třeba zvláště omilostněného. K hlavním stoupencům tohoto bludu jest počítati Theodota, koželuha Byzantského (kol. r. 192) a jeho žáka Theodota stříbrníka, hlavně však Pavla Samosatského, který byl kolem roku 260 biskupem v Syrské Antiochii.¹⁾

Pavel Samosatský učil, že jest jen jeden Bůh, který se v Písmě nazývá Otcem. Bůh prý však nepřipouští žádného rozdělení a rozštěpení na několik osob. „*Ἄλλος*“ není tedy osobou v sobě subsistující, nýbrž jest pouhou silou, jež Bohu Otcu tak přísluší, jako přísluší rozum člověku. Jest tedy pouhou vlastností a nikoliv osobou Božskou. Kristus jest pouhý člověk, ačkoliv se počal z Ducha Sv. a narodil se z Marie Panny. A proto počal teprv tenkrát existovati, když se narodil. Ale moudrost Božská čili Slovo Otcovo ho osvěcovalo mnohem větší a plnější měrou, než starozákonné proroky. Proto zůstal nejen sám úplně bezhříšný, nýbrž překonal svým životem hřích Adamův a stal se tak Vykupitelem člověčenstva. A poněvadž byl celým svým životem stále s Bohem spojen, získal si jméno nade všechna jména. Podle sv. Athanasia²⁾ nazýval prý Krista také Bohem a mluvil o jeho věčném životě, avšak toliko podle jeho věčného předurčení. (*τὸ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα*). Nicméně ho neuznával za Božskou osobu v pravém a vlastním smyslu, poněvadž se domníval, že by tím musil připouštět dvojbožství. Proto jest Kristus podle jeho mínění jen pouhým člověkem třeba působností Ducha Sv. z Marie Panny počatým a narozeným a Logos, který se s ním spojil, jest pouhou vlastností či silou Božskou. Z toho plyne, že mezi Kristem a Logem (čili moudrostí Božskou) není osobní jednoty. Jiný jest

¹⁾ Cf. Euseb., Hist. eccl. lib. VII., cap. 22 l.; srv. Jana Kocýna z Kocýnetu, překlad Historie Eusabiovy, Praha 1694, st. 212.

²⁾ Contra Apollinarium, lib. II., n. 3. Migne tom. II., col. 1135.

tedy Ježíš Kristus a jiný jest Logos a něčím jiným jest moudrost Božská a něčím jiným Kristus.

Od r. 264 zabývalo se s Pavlem Samosatkým několik synod, které však nedovedly chytrého sofisty z bludu usvědčiti, až konečně se podařilo knězi Melchionu v synodě Antiochenské r. 269 blud jeho zcela jasně odkryti. Pavel Samosatský byl svého biskupského úřadu zbaven a tím také blud v zásadě potlačen, i když později v jiné formě opět Ariem a to ještě s větším úsilím obnoven.¹⁾

Mírnější monarchismus nabyl zvláštního tvaru naukou Sabelliovou, jež obyčejně Modalismem sluje.

Ani Sabellius (kol. r. 220 po Kr.) nepopíral, že v Bohu jest jakási trojice osob, avšak tuto trojici pojímal a hlásal v celém jiném smyslu, než Církev obecná. Podle jeho nauky není v Bohu žádného trinitárního procesu. Jako má Bůh jen jedinou Božskou přirozenost, tak má jedinou Božskou osobu. A v tomto smyslu jest za jedno s výstředním monarchismem. Nicméně připouští, že v Božském životě, jevícím se ve vnějších činnostech Božských na venek, jest přece jistá trojice obsažena. Neboť Božská Monas identická s Božskou osobou, nazývanou v Písmě sv. Otcem, vyvinula se ve tři osoby (πρόσωπα): Otce, Syna a Ducha Sv., které nejsou než třemi rozličnými způsoby, jimiž Božská Monas na venek se jeví. Tyto osoby mají se k sobě podobně, jako v člověku tělo, duše a duch aneb jako při slunci jeho kulatost, světlo a teplo. Naprosto jednoduchá Monas Božská vyvinula se takoráž ze svého jednotného středu na venek a v tomto svém vnějším vývoji stala se trojicí. Pokud Božská Monas stvořila svět, nazývá se Otcem, pokud člověčenstvo vykoupila, Synem, a pokud je posvěcuje, Duchem Sv.

Tedy ve vnitřním životě Božském není žádné Trojice. Tu jest jen naprostá monarchie. V životě zevnitřním, jak se jeví stvořením, vykoupením a posvěcením člověčenstva, jest patrna Trojice. Avšak tato Trojice jest pouhým trojím jménem, vyjadřujícím jednu a touže Božskou Monas podle jejích tří různých činností, kterými se na venek jeví. Odtud také formule, kterými modalisté svou nauku vyjadřují, jako: „*τρεῖς ὁνομασίαι ἐν μίᾳ ὑποστάσει*“ (tři jména v jedné podstatě), aneb: „*μία ὑπόστασις καὶ τρεῖς ἐνέργειαι*“ (jedna podstata a tři činnosti). Až Božská Monas dosáhne účelu, za kterým se trojím způsobem na venek jeví, pak pojme v sebe zpět tři vnější osoby (πρόσωπα) a bude na věky trvati pouze jako naprostá Monas: jeden Bůh v jedné Božské osobě.²⁾

Poněvadž Sabellius přese všecky domluvy a výstrahy pa-

¹⁾ Cf. Dionys. Petavii, De Trinitate, Opp. tom. II. (edit. Venet. 1745), p. 31 sqq.

²⁾ Cf. Jac. Hyacinth. Serry Praelect., Opp. Vol. I. (edit. Venet. 1742), p. 18 sqq.

peže Zefyrina (202—217) a Kallista (217—222) na svém bludu trval, viděl se poslední nucena jej z Církve vyobcovati.¹⁾

Brzo na to opřel se Sabelliovi Dionysius Alexandrinský. Poněvadž však ve svém listu, který v této příčině biskupům asijským zaslal, užil některých nesprávných výrazů, jako na př. když nazval Otce: „*ποίητην*“ (tvůrcem) a Syna: „*ποίημα*“ (tvorem), byl obžalován u papeže Dionysia (259—269), jako by osoby v Bohu příliš od sebe odlučoval. Avšak Dionysius se skvěle ospravedlnil z haerese mu vytýkané zvláštním listem papeži Dionysiovi zasláným.

Ale poněvadž Sabellius šířil svůj blud dále, nedbaje důvodů, které proti němu Dionysius Alexandrinský uvedl, uveřejnil proti němu papež Dionysius list (kol r. 260), kterým autoritativně jak tritheismus, tak sabellianismus (modalismus) jako blud odsoudil. Ke konci tohoto listu vysvětluje katolickou nauku o Nejvyšší Trojici proti oběma uvedeným bludům a praví: „*Neque admirabilis et divina unitas in tres divinitates est separanda, neque factionis vocabulo dignitas ac summa magnitudo domini est diminuenda: sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem et in Christum Jesum ejus Filium et in Spiritum Sanctum: Verbum autem Deo universorum esse unitum*“. (Podivuhodná a Božská jednota nesmí se ani ve tři božstva dělit ani slovem stvoření (učinění) důstojnost a svrchovanost Páně zmenšovati: nýbrž jest nám věřiti v Boha Otce všemohoucího a v Ježíše Krista, Syna jeho a v Ducha Sv. a že Slovo jest s Bohem všehomíra (s Otcem) spojeno).²⁾

K subordinariastům náleží ve IV. století také onino bludaři, kteří sice mimo osobu Otcovu připouštěli také osobu Syna a Ducha Sv., avšak druhé a třetí osobě upírali božství, tvrdíce, že Syna a Ducha Sv. lze nazývati bohem jen z milosti Boží a podle vlastní jejich zásluhy. K těmto náleží:

a) Arius, kněz Alexandrinský (zemř. 336), který učil, že Syn jest tvorem Otcovým (*ποίημα, κτίσμα*), který nebyl od Otce zplozen (*γεννητός*) z jeho podstaty, nýbrž stvořen z ničeho (*γεννητός*). Ale Syn či Logos byl stvořen přede vším ostatním tvorstvem, které svou přirozeností vysoko převyšoval, tak že Otec skrze Syna všechno stvořil.³⁾

Když sněm Nicejský r. 325 blud ariánský odsoudil a prohlásil za pravdu Bohem zjevenou, že Syn jest s Otcem soupodstatný (*ὁμοούσιος, consubstantialis*), ano že jest s Otcem (numericky) jedné a téže podstaty a přirozenosti, snažili se Ariáni

1) Cf. „*Philosophumena*“ (lib. IX., cap. 12, n. 65) vydaná Millerem roku 1851, za jejichž autora se nyní všeobecně pokládá sv. Hippolyt.

2) Denzinger 51.

3) Cf. Dionys. Petavii, *De Theol. dogm.*, Opp. tom. II., *De Trinitate* (edit. Venet. 1745), p. 34 sqq., kde autor podává stručný životopis Ariův a dějiny arianismu.

později svůj blud Církvi odsouzený před neprozíravými svými stoupenci jaksi zastříti, učíce, že Syn jest Otci svou přirozeností podoběn (ὁμοιούσις) a slují proto Semiariány.¹⁾

K přísným Ariánům náleží také b) Aetius a žák jeho Eunomius.

Bludaři tito popírali jak soupodstatnost (ὁμοουσίαν), tak i podobnost (ὁμοιουσίαν) přirozenosti Synovy s přirozeností Boha Otce a tvrdili se vši možnou jasností a určitostí, že Syn jest Bohu Otci zcela nepodoben (ἀνόμοιος).

Na oblouzení svých přívrženců zaměřovali dvě zcela různé vlastnosti Božské: „ἀγενεσίαν“ (aseitatem—nestvořenost) a „ἀγεννησίαν“ (innascibilitatem—nezplozenost od časoslova γεννάω—zplo-diti). Kdežto „ἀγενεσία“ (aseitas) jest vlastností všech tří Božských osob: Otce, Syna a Ducha Sv., jest „innascibilitas“ nocionální (osobní) vlastností toliko Boha Otce, který jediný ze všech tří Božských jest principem ostatních dvou osob, sám jsa již bez principu. Eunomius stotožňoval však tuto nocionální vlastnost innascibility (nezplozenosti) Otcovy s naprostou vlastností aseity a učil, že Syn, poněvadž jest od Otce zplozen, jest také od něho stvořen a proto Otci jako pouhý tvor zcela nepodoben (ἀνόμοιος) a proto stoupenci jeho nazývání také „Anomoei“.

Mimo to ze zmíněné záměny dovozoval, že jediný Bůh Otec, poněvadž není zplozen, jest také bytostí nestvořenou, tedy bytostí „a se“. A tato agenesē (nestvořenost) jest prý nejhlavnější a nejpodstatnější vlastností Boží, s níž jsou všechny ostatní vlastnosti Boží naprosto jednou a touž věcí jsouce jak mezi sebou tak i s agenesí Božskou pouhými pojmy a výrazy synonymními. Bůh jakožto bytost naprosto jednoduchá vylučuje ze sebe každou skladbu. A poněvadž v agenesi Božské jsou již všechny ostatní vlastnosti zahrnuty, proto kdo poznává a chápe všechny ostatní jeho dokonalosti, poznává a chápe Boha samého ve vši nekonečné jeho dokonalosti.²⁾

c) Macedonius, biskup Cařihradský (kol r. 300), přenesl blud ariánský, jemuž byl oddán, na třetí osobu v Nejsvětější Trojici, Ducha Sv., uče, že jako Bůh Otec stvořil Syna, tak zase podobně stvořil Syn Ducha Sv. Tím vyvodil Macedonius z bludu subordinatianismu, jež Arius jen k Synu vztahoval, nutnou jeho konsekvenci. Neboť je-li Syn jen tvorem Otcovým

¹⁾ Cf. Is. Laur. Berti, Theol. histor. dogm. schol., Opp. tom. II. (edit. Pedeponti 1749), p. 52 sqq.; Io. Marin. Oconensis, Theol. specul. et mor., Opp. tom. I. (edit. Venet. 1720), p. 117 sq.; Vinc. Ludov. Gotti, Theol. schol. dogm., Opp. tom. I. (edit. Venet. 1750), p. 361 sq.; Petavii l. c., p. 281 sqq.

²⁾ Cf. Pohle, l. c., S. 66 fl.; Theoph. Raynaud Theol. nat. l. c., p. 539 sq.; Pauli Gobr. Antoine Theol. univ., opp. tom. I., p. 221 sq.; Honor. Tournely Curs. theol., opp. tom. I., p. 98 sqq.; Gazzaniga l. c., p. 316 sqq.; Gotti, Theol. schol. dogmat., opp. tom. I. (edit. Venet. 1750), p. 354 sq.; 358 sqq.; Petavii, l. c. 266 sqq.

a vychází-li z něho Duch Sv., pak nemůže Duch Sv. býti leč tvorem Synovým. A jelikož později mnozí Semiariáni, nuceni jsouce hlavně sněmem Nicejským I. (325), připouštěli sice Božství Synovo, nikoliv však také Božství Ducha Sv., nazývají se podle příkladu sv. Athanasia „duchoborci“ (πνευματομάχοι). Blud tento slavně odsoudil sněm Cařihradský I. (r. 381) prohlásiv za článek víry soupodstatnost Ducha Sv. s Otcem a Synem slovy: „Credo ... et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre procedit, qui cum Patre et Filio simul adoratur et conglorificatur, qui locutus est per prophetas“.¹⁾

V době reformační Sabellianismus obnovili Michael Servede, lékař španělský a Sociniáni [tak nazváni podle Laelia Socina († 1562) a jeho vnuka Fausta Socina († 1604)], k nimž se v Holandsku připojili Ariminiáni. Blud sociniánský zavrhl papež Pavel IV. r. 1555 konstitucí: „Cum quorundam“, kterouž potvrdil papež Klemens VIII. r. 1603.²⁾

V nejnovější době zavrhuji mnozí z liberálních theologů protestantských víru v Nejsvětější Trojici. Ačkoliv názvů: Otce, Syna a Ducha Sv. užívají, nicméně vysvětlují tři Božské osoby buď ve smyslu modalistickém, aneb tvrdí, že Syna lze nazývat Bohem jen ve smyslu nevlastním a Duch Sv. že jest pouhou personifikací síly či působnosti Božské. Jiní zase praví, že Syn jest jen manifestací Božské idee ve vnějším světě, a Duch Sv. manifestací téže idee v duších věřících.

Že všechny filosofické soustavy, které stojí na stanovisku buď pantheistickém neb materialistickém, pojmu „Boha“, i když slova tohoto ještě užívají, pokládají zcela bludný význam, jest každému jasno, kdo zná různé theorie novější filosofie, obzvláště jak u Němců v soustavě Kantově, Fichtově, Schellingově, Heglově a v nejnovějších jejich sousledcích, v soustavě Schopenhauerově, Hartmannově a Nietzscheově se jeví. A spojují-li tyto theorie s pojmem Boha zcela lichý význam, pak jest zcela přirozeno, že i jejich nauka o Božské Trojici, o které mluví, jest zcela bludná. Jsou to pouhá slova, která filosofové tito na klamání neopatrných čtenářů podrželi z nauky křesťanské, vyjadřující slovy těmito názory, které nauce křesťanské o Bohu a Nejsvětější Trojici z konců jsou protivné.

Nauku o Bohu trojjediném popírají také tak zvaní tritheisté, k nimž jest počítati *a)* Jana Philopona, *b)* Roscellina, *c)* opata Joachima a *d)* Antonína Günthera.

a) Jan Philoponus, alexandrinský filosof a monofysita VI. století, zaměňuje osobu s přirozeností učil, že Otec, Syn a Duch

¹⁾ V. Denzinger, I. c. 86.

²⁾ Cf. Is. Laur. Berti, Theol. hist. dogm. schol., Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 115 sqq.; Gotti I. c., p. 367 sqq.; Galli Cartier, Theol. univers., Opp. tom. II. (edit. Augustae Vindelicorum 1757), p. 149 sqq.; Ant. Boucat, Theol. Patrum, Opp. tom. II. (edit. Venet. 1736), p. 303 sq.; Serry I. c., p. 25 sqq.

Sv. mají toliko účast v abstraktním božství podobným způsobem, jako tři lidské osoby jsou účastny jedné a téže specifické přirozenosti lidské. A jako tři lidské osoby jsou numericky tři lidé, tak prý jsou tři božské osoby „τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐν οὐσίᾳ κοινῇ“ — tři částečné podstaty v jedné společné podstatě.¹⁾ —

Jsou-li však tři Božské osoby tři třeba jen částečné podstaty, pak nejsou již Bohem trojjediným, nýbrž třemi bohy. Lichý názor o totožnosti osoby s podstatou vede nutně v nauce o Nejvyšší Trojici k trojbožství — k tritheismu.

b) K témuž resultátu dospěl z nominalismu Roscellin Kompieňský. Jsou-li všeobecné pojmy pouze jmény beze všeho věcného obsahu, jmény vyjadřujícími jisté množství věcí v nějaké příčině sourodných aneb aspoň podobných, a mají-li následovně jen jedinci skutečnou jestotu, pak nezbyvá, než i tři Božské osoby pokládati za tři individuální podstaty, za tři individua či jedince. Ale pak ovšem nejsou tři Božské osoby numericky jedné a téže bytnosti a přirozenosti, nýbrž mají tři numerické bytnosti a nejsou již Bohem trojjediným, nýbrž jsou třemi bohy. A Roscellin skutečně učil, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou třemi bytostmi, třemi podstatami, které jen podle vůle a moci své tvoří jaksi jednotu. Ovšem tato jednotu není podstatná, nýbrž jen mravní, podobně jako když tři lidské osoby, které ve všech životních otázkách souhlasí a svorně na venek působí. Kdyby tři Božské osoby neměly tři numericky rozdílných podstat, pak prý by z toho následovalo, že se nevtělil toliko Syn Boží, nýbrž se Synem také Otec a Duch Sv. A proto prý možno tři Božské osoby nazývatí třemi bohy, a že tak nečiníme, tomu brání toliko všeobecně zavládlý způsob mluvy, který trojice bohů nepřipouští.²⁾

Blud tento odsouzen r. 1092 na synodě Soissonske.

c) Podobného bludu hájil také opat Joachim, o němž sněm Lateránský IV. (r. 1215, cap. 2) praví, že vydal proti mistru Petru Lombardskému traktát, v němž jej nazývá kacířem a šilencem proto, že ve svých Sentencích prý neučí trojici, nýbrž čtveřici Božské. Sněm tuto výtku, kterou opat Joachim činí Petru Lombardskému, rozhodně odmítaje odsuzuje zároveň nauku jeho o Nejvyšší Trojici, jako by jednotu podstaty Božské nebyla pravá a vlastní, nýbrž jen kolektivní čili souborná, podobně jako mnozí lidé se nazývají národem a mnozí věřící Církví, a definuje tuto pravdu slovy: „Quoniam una quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa (summa res) non est generans, neque genita neque procedens.“³⁾

¹⁾ V. Jana Damasc., De haeresibus, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1748), p. 101 sqq., 106; Ludov. Thomassini, Dogmat. cathol., Opp. tom. III. (edit. Venet. 1730), p. 283 sqq.

²⁾ Srv. Sv. Anselma, De Fide Trinit., c. 2 et 3, Opp. (edit. Venet. 1744), tom. I., p. 60 sqq.; Gotti l. c., p. 366 sqq.

³⁾ V. Denzinger l. c., 431; Is. Laur. Berti, Theol. histor. dogm. schol., Opp. tom. II. (edit. Pedeponti 1749), p. 37 sqq.

d) V století XIX. pobloudil v nauce o Nejsvětější Trojici vídeňský filosof Antonín Günther (zemř. r. 1863). Vycházej z domněnky, že osobnost záleží v podstatě sebevědomé, a vysvětluje touto domněnkou také vzájemný poměr tří Božských osob, dospěl rovněž k trojici nejen Božských osob, nýbrž i tří božských podstat — k tritheismu.

Podle Günthera mají již všechny hmotné bytosti své přirozené vědomí. A čím dokonalejším individuem jest bytost, tím vyšší a dokonalejší jest také její vědomí. Bytost, jež jest nejdokonaleji individualisována, má také nejdokonalejší vědomí a jen tato může prý býti zároveň podmětem a předmětem a to jest duch.

Konkretním projevem a výrazem ducha jest jeho sebevědomí, jímž duch sebe sama sobě představuje a tak podmět činí předmětem, a pak zase tento předmět vztahuje k sobě jakožto k podmětu a tak totožnost jejich sobě uvědomuje.

Podobně Bůh poznáváje a sebe vystihuje ve své naprosté jestotě sobě sebe představuje a tímto představováním sebe proti sobě podstatně klade a tak se zdvojnásobňuje. Tak vzniká v Bohu podmět a předmět, který jest protikladem podmětu jakožto kladu. Než Bůh nepřestává na tomto protikladu postaveném proti sobě jakožto kladu, nýbrž ihned klad a protiklad, podmět a předmět stotožňuje ve třetím členu. Tím klade svou jestotu podruhé a tak ji ztrojnásobňuje. Podle toho jsou v Bohu nejen tři úsoby, nýbrž i tři podstaty — naprostý podmět, naprostý předmět a naprostý podmět — předmět. A v tom záleží právě proces trinitární. Otec jakožto naprostý podmět vyvozuje ze sebe Syna jakožto naprostý předmět a Otec a Syn kladouce se ve své podstatné totožnosti, vyvozují ze sebe Ducha Sv., jakožto podmět, který jest zároveň předmětem. Tři osoby Božské mají sice rovnou a stejnou jestotu a v tomto smyslu jsou jednotnou trojicí, avšak této jednotě nelze rozuměti ve smyslu numerické jednoty, nýbrž jen ve smyslu jednoty formální, záležící v naprosté vespolečné vztažnosti tří reálních Božských principů. „Sunt ergo tres substantiae singulares, sed relatio una absoluta illas complectens“. Tak jest proces trinitární věčným procesem theogonickým. Ale poněvadž Otec zdvojnásobňuje v Synu svou podstatu a Otec a Syn tuto podstatu v Duchu Sv. ztrojnásobňují, proto jsou v Bohu nejen tři relativní osoby, nýbrž i tři relativní podstaty a proto nejsou tři Božské osoby jeden Bůh, nýbrž bohové tři, kteří stojí k sobě toliko v organickém poměru jako podmět, který klade proti sobě předmět a jako podmět — předmět, v němž jsou oba tyto protiklady (podmět a předmět) totožně sjednoceny.¹⁾

¹⁾ Srv. G. Van Noort, *Tractatus de Deo Uno et Trino*, edit. 2, p. 105 sqq. Stöckl, *Lehrbuch der Philosophie*, 2. Abteil., 3. Aufl., S. 345 ff. O bludech popírajících tajemství Nejsv. Trojice viz *Thesaurum theologicum*, tom. II. (edit. Venetae 1762), *Opusculum I.—IX.*, p. 397—632, tom. III., p. 20 sqq.; srv. také Is. Bapt. Gonet: *Clypeus theologiae thomisticae*, Opp. tom. II., (edit. 7), Antverpiae 1700, p. 91 sqq.; Honorati Tournely, *Curs. theol.*, Opp. tom. I. (edit.

Blud tento zavrhl papež Pius IX. brevem: „Eximiam tuam“ zaslaným 15. června r. 1857 na kardinála Geissela, arcibiskupa kolínského.¹⁾

§ 5.

Tajemství Nejsvětější Trojice.

Tajemství Nejsvětější Trojice, jak jsme již svrchu naznačili, záleží *a)* v číselné jednotě Božské jestoty, bytnosti, přirozenosti čili podstaty a *b)* v číselné Trojici Božských osob.

a) Kdykoliv budeme jednati o jednotě jestoty Božské, budeme vždy této jednotě rozuměti ve smyslu jednoty numerické vylučující každý třeba jen případný rozdíl, který s ní při věcech stvořených jest aneb aspoň může býti spojen.

První věta nauky o Nejsvětější Trojici záleží tedy v číselné jednotě Božské přirozenosti.

b) Druhá věta vyjadřuje věcnou odličnost tří Božských osob. Tajemství Nejsvětější Trojice nezáleží však ani v jednotě Božské bytnosti o sobě, ani v Trojici osob, nýbrž teprv ve spojení těchto dvou vět, jež praví, že jeden a týž Bůh nesubsistuje v jedné, nýbrž ve třech od sebe odlišných osobách Božských. Nazýváme tři Božské osoby od sebe odlišnými a nikoliv rozdílnými aneb různými. Termíny tyto musí se však teprv ustáliti a zobecněti. Neb jako latinské termíny: *distinctus*, *divisus* a *diversus*, tak i česká adjektiva: odlišný, rozdílný a různý mají různý význam, kterého jest hlavně v nauce o Nejsvětější Trojici přísně dbáti. Odlišný a odličnost (*distinctus*, *distinctio*) znamená v nejuzší smyslu slova rozdíl toliko mezi Božskými osobami, které se od sebe neliší podstatou, nýbrž jen osobami. Jsou tedy i Božské osoby od sebe věcně odlišné, nikoliv však rozdílné aneb různé. Slova: „rozlišný“, „rozlišnost“, ačkoliv podle etymu svého znamená totéž, jak „odlišný“, „odličnost“, netroufáme si doporučiti, poněvadž podle významu, který se s ním v řeči české a to v mluvě jak obecné, tak i vědecké spojuje, znamená totéž jako „rozdílný“, „rozdílnost“. Aspoň ve Slovníku Jungmannově se „rozlišnost“ a „rozdílnost“ uvádí v témže významu. Proto se doporučuje rozdíl mezi osobami Božskými nazývati „odličností“ a nikoliv „rozlišností“.

Poněvadž však Božské osoby jsou jedné a téže přirozenosti, jest odloučenost či rozdílnost (rozdělenost, *divisio*) Božských osob od sebe naprosto vyloučena. — Také nelze jich nazývati

Colon. Agrippinae 1735), p. 310 sqq.; Anton. Boucat, *Theologia Patrum*, Opp. tom. II. (edit. Venet. 1738), p. 287 sq.; Carol. Rénat Billuart, *Curs. theol.*, Opp. Pars I. (edit. Venet. 1761), p. 260 sq.

¹⁾ V. Denzinger I. c. 1655.

osobami různými. Neboť různost vyjadřuje mimo rozdílnost (divisio) dvou neb více členů od sebe také ještě specifický aneb rodový rozdíl jejich přirozeností. Tak jsou na př. zvíře a člověk dvě bytosti nejen od sebe rozdílné, (rozdělené), jako člověk A., B., C., nýbrž také různé majíce zcela jinou bytnost či přirozenost. Proto budeme v tomto traktátu o Nejsvětější Trojici Otce, Syna a Ducha Sv. nazývatí vždy jen osobami odlišnými, nikdy však rozdílnými aneb různými. Také nebudeme nikdy užívatí výrazu, že se tři Božské osoby od sebe různí, nýbrž toliko že se od sebe věcně liší čili odlišují.¹⁾ Jiná jest tedy osoba Otcova, jiná Synova a jiná Ducha Sv., ale poněvadž Otec, Syn a Duch Sv. jsou numericky jedné a téže přirozenosti čili podstaty, proto vše, co jsme v prvném traktátu o Bohu a jeho vlastnostech pravili, platí v plném smyslu slova jak o Otci, tak Synu a Duchu Sv. Neboť přirozenost Božská a co v sobě obsahuje, přísluší nejen všem Božským osobám dohromady, nýbrž každé z nich zvlášť. V tomto smyslu není mezi nimi naprosto žádného rozdílu. Všechna odlišnost jejich záleží jen v osobních vlastnostech (in proprietatibus personalibus) a tak zvaných známkách (in notionibus) jednotlivých Božských osob, o nichž později teprv zevrubněji pojednáme.

Abychom o jednotě Božské přirozenosti a o trojici osob Božských a o poměru této jednoty k trojici a trojice k jednotě měli vždy správné pojmy, jest nám stále na paměti míti adagium či úsloví ss. Otců, jež zní: „In Sanctissima Trinate omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“.²⁾ Vše tedy jest Božským osobám společno mimo Otcovství, Synovství a passivní spiraci Ducha Sv., innascibilitu Otcovu a spiraci aktivní Otce a Syna, kterou vyvozují ze sebe Ducha Sv. Otec není Synem ani Duchem Sv., podobně Syn není Otcem ani Duchem Sv. a Duch Sv. není Otcem ani Synem. Mimo tyto osobní vlastnosti a známky (praeter personales proprietates et notiones), které z těchto vlastností nutně plynou, jest Otci naprosto roven Syn a Duch Sv., Synu naprosto roven Otec a Duch Sv. a Duch Sv. naprosto roven Otci a Synu.³⁾

c) Mimo to jest v Nejsvětější Trojici také na zřeteli míti pořad jednotlivých Božských osob, podle něhož stojí na prvním místě Otec, na druhém Syn a na třetím Duch Sv. A tento pořad nesmí se měnití, a to proto, že má svůj poslední důvod v původu, kterým jedna osoba z druhé, pokud se týče z druhých vychází. Poněvadž Otec nemá původu v jiné osobě a v tomto smyslu sluje

1) Srv. Frant. Žáka, Soustavná katol. věrouka pro lid. Díl I. (Praha 1915), str. 531.

2) Cf. Mastrii, Disput. theol. in I., lib. Sent., Opp. tom. I. (edit. Venet. 1675), p. 560 sqq.; de Godoy, l. c., p. 88 sqq.

3) Cf. Io. Bapt. Gonet, Clypeus theologiae, Opp. tom. II. (edit. 7. Antverpiae 1700), p. 209 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 341 sqq.; Ludov. Thomassini, Dogm. theol., Opp. tom. III. (edit. Venet. 1730), p. 177 sqq., 186 sqq.

„innascibilis“, proto stojí na prvním místě, a poněvadž Syn vychází rozením jen z Otce, proto musí se vždy uváděti na druhém místě, a poněvadž Duch Sv. vychází z Otce a Syna jako z jediného principu, proto následuje na třetím a posledním místě.

Ačkoliv pořad osob Nejsvětější Trojice, Otce, Syna a Ducha Sv. náleží k podstatě nauky o tomto tajemství, přece v sobě neobsahuje a nevyjadřuje ani dřívějšku Otce před Synem a Duchem Sv., ani pozdějšku Syna po Otcí a Ducha Sv. po Otcí a Synu. Tento pořad vyjadřuje toliko způsob, jakým Syn z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna od věčnosti vychází. Původ však Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna (jako z jednoho principu) náleží s naprostou nutností k přirozenosti čili podstatě Božské právě tak, jako k ní náleží aseita a všechny ostatní vlastnosti Božské. A proto jako od věčnosti Bůh s naprostou nutností existuje v nekonečné plnosti jestoty a dokonalosti, tak nutně subsistuje ve třech osobách, z nichž druhá s touž naprostou nutností vychází rozením z Otce a Duch Sv. spirací z Otce a Syna. Tuto pravdu vyjadřuje jasně a určitě symbolum Athanasianské slovy: „Et in hac Trinitate nihil est prius aut posterius, nihil majus aut minus; sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales“.¹⁾

V našem českém jazyku vyjadřujeme pojem tohoto tajemství: jednoty přirozenosti subsistující, ve třech osobách slovy, že jest Bůh trojjediný. Výraz tento vyjadřuje obojí pravdu, již toto tajemství v sobě zahrnuje, totiž že jest Bůh co do osob trojí, co do přirozenosti však jen jediný. Aneb mluvíme také o Nejsvětější nerozdílné Trojici. Slovo: „Trojice“ vyjadřuje tři Božské osoby a přívlastek: „nerozdílná“ (Trojice) předpokládá jednotu přirozenosti, která jest všem třem osobám numericky společná a jsouc naprosto jednoduchá nemůže se žádným způsobem rozdělit, ani tak, aby každá Božská osoba obdržela jednu její fysickou část, ale ani v tom smyslu, jako by jediná specifická přirozenost ve třech osobách se individualisovala, podobně jako jedna abstraktní přirozenost lidská se v rozličných osobách individualisuje a stává se konkrétní. V tomto smyslu modlí se také Církev sv. v litaniích: „Svatá Trojice, jeden Bože, smiluj se nad námi“.

Ačkoliv nauka církevní o Nejsvětější Trojici podle uvedené terminologie, kterou Církev sv. tuto nauku hlásá, není nikde v Písmě sv. Nového nerci-li Starého zákona slovně vyjádřena, přece jest v něm tajemství toto, co se věci týká, na mnohých místech vysloveno tak jasně, že o jeho pravdě, i když přesahuje veškeren náš přirozený rozum, nelze naprosto pochybovati. Proto nebudeme v Písmě sv. ani Nového zákona hledati terminů, jakými jsou *τριάς* = trinitas (trojice), *οὐσία* = essentia, substantia, natura (bytnost, podstata, přirozenost), *ὁποσάσεις, ὁποσάτικὸς* = persona, personalitas, personalis (osoba, osobnost, osobní), nebudeme v něm

¹⁾ V. Denzinger, l. c. 39. O původu symbolu tohoto sv. Thesaurum, theologicum, Opp. tom. III. (edit. Venet. 1762), p. 413 sqq.

hledati slova: *ὁμοούσιος* = consubstantialis, consubstantialitas (soudstatný, soudstatnost), nýbrž budeme hleděti podati důkaz, že Písmo sv. jasně a určitě obsahuje a vyjadřuje věcně pravdy, které Církev sv. s těmito termíny spojuje.

V důkazu, že Písmo sv. Nového zákona a církevní Tradice jasně učí pravdě, že jest jeden Bůh ve třech osobách, můžeme postupovati dvojím způsobem: Buď můžeme dokázati, že každá jednotlivá osoba, Bůh, Syn a Duch Sv., jest pravý Bůh, majíc každá z nich všechny Božské vlastnosti a dokonalosti a že při tom jsou přece jen jeden Bůh, aneb můžeme nastoupiti opačnou cestu a dokázati, že Otec, Syn a Duch Sv., ačkoliv jsou věcně od sebe odlišnými osobami, jsou jen jeden Bůh a pak teprv ukázati, že každá jednotlivá osoba jest pravý Bůh. Nám se zamlouvá prvý postup jakožto přiměřenější, poněvadž výroků o všech třech Božských osobách a jednom Bohu není v Písmě sv. tak mnoho, kdežto o jednotlivých Božských osobách se jedná na mnohých a mnohých místech. A proto budeme v nauce o Nejsvětější Trojici přihlížeti napřed k Božství osoby Otcovy, pak osoby Synovy a osoby Ducha Sv. a nato podáme důkaz, že tyto tři Božské osoby jsou numericky jen jeden Bůh.¹⁾

§ 6.

II. Bůh Otec jest Božskou osobou.

První Božská osoba nazývá se v Písmě sv. Otcem v dvojím smyslu: *a)* nevlastním a *b)* vlastním.

a) Nazývá se Otcem ve smyslu nevlastním v poměru k tvorstvu jak nerozumnému, tak obzvláště k člověčenstvu. V prvním smyslu praví (podle Vulgaty) kniha Jobova: Kdo jest otec deště? Aneb kdo zplodil krůpěje rosy?²⁾

Poněvadž v tvorstvu hmotném a nerozumném jeví se podoba a obraz Boží jen temně a nedokonale, proto jest také Otcovství Boží vzhledem k tomuto tvorstvu rovněž jen temné a nedokonalé. Jako se může v nevlastním a vzdáleném smyslu každý lidský umělec nazývati otcem svého uměleckého díla, podobně jest Bůh Otcem všech věcí, které svou všemohoucností buď stvořil aneb stvořiti může.

Co se týká člověčenstva, sluje Bůh Otcem jeho jak vzhledem k jeho přirozenosti lidské, tak i vzhledem k nadpřirozenému jeho synovství, k němuž je svou milostí povznesl. Bůh jest tedy Otcem člověčenstva, poněvadž je z čiré své lásky stvořil k obrazu a podobenství svému nejen přirozenému, nýbrž i nadpřirozenému.

¹⁾ Cf. Paul. Gabriel. Antoine, *Theologia universa*, tom. I. (edit. Venet. 1743), p. 326 sqq.; Gall. Cartier, l. c., p. 152 sqq.; námitky proti tomuto tajemství, p. 157–162.

²⁾ 38, 28.

Proto kárá Mojžíš ostře nevděčnost lidu israelského k Hospodinu: „Tak se odplácíš Hospodinu, národe pošetilý a nemoudrý? Není i on otec tvůj, který si tě opatřil, který tě učinil a stvořil?“¹⁾ A prorok Jeremiáš o Bohu praví: „Nebo učiněn jsem Israellovi otcem a Efraim jest prvorozenec můj“.²⁾

Ačkoliv již ve Starém zákoně byl Bůh Otcem národa israelského jak vzhledem k jeho lidské přirozenosti a darům v této přirozenosti obsaženým, tak i vzhledem k jeho životu nadpřirozenému, k němuž ho povolal a připravoval nadějí na příštího Mesiáše, přece teprv v Novém zákoně člověčenstvu zazářilo v plném jasu Otcovství Boží vtělením Syna Božího a milostí, kterou mu svým utrpením a svou smrtí zjednal. Touto milostí přetvořil Syn Boží přirozenost lidskou, připodobnil ji své vlastní přirozenosti Božské a učinil nás účastnými své nebeské slávy a blaženosti. Pro zásluhy Ježíše Krista přisvojil si nás Otec nebeský za své syny a učinil nás rovnými svému jednoroznému Synu s tím toliko rozdílem, že vše, co má Syn Boží přirozeným právem, máme my pouze z milosti. „Poněvadž jste syny“, píše sv. Pavel ke Galatským, „Bůh poslal Ducha Syna svého, který volá: Abba, Otče! Proto nejsi již více služebníkem, nýbrž synem; jest-li však synem, i dědicem skrze Boha“.³⁾ A na jiném místě: „Nepřijali jste ducha služebnosti..., nýbrž přijali jste ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče.“⁴⁾ A v tomto smyslu modlíme se také v Otčenáši: „Otče náš, jenž jsi na nebesích“.⁵⁾

Ale i synovství Boží, ku kterému nás Bůh pro zásluhy Syna svého povýšil, jest synovstvím jen v analogickém, a proto jen v nevlastním smyslu.

Ale ať již Boha nazýváme vzhledem k tvorstvu jakýmkoliv způsobem Otcem, jest to jméno jen apelativní či obecné a proto všem třem Božským osobám příslušné a první Božské osobě se pouze před ostatními přivlastňuje.

b) Jen první Božská osoba jest Otcem ve vlastním smyslu.

Bůh jest netoliko v nevlastním smyslu Otcem vzhledem k svému přirozenému a nadpřirozenému poměru k tvorstvu, pokud se týče k člověčenstvu, nýbrž jest Otcem ve vlastním smyslu vzhledem k svému vnitřnímu tajuplnému životu, který s naprostou nutností k jeho vlastní Božské přirozenosti náleží beze všeho vztahu k vnějšímu světu. Nevlastní Otcovství Božské závisí na svobodné vůli Božské. Kdyby byl Bůh světa a člověčenstva nestvořil, nemohlo by o tomto nevlastním Otcovství býti řeči. Vlastní Otcovství však jest již obsaženo v samé přirozenosti

1) Vent. 32, 6.

2) 31, 9.

3) 4, 6, 7.

4) Řím. 8, 15.

5) Mat. 6, 9.

Božské a proto jest Bohu tak nutné, jako přirozenost sama. Nevlastní Otcovství Božské, ačkoliv, jak jsme viděli, jest také předmětem Zjevení Božího, můžeme do jisté míry, pokud totiž plyne z přirozeného poměru Boha k člověčenstvu, i svým přirozeným rozumem poznati; Otcovství však vlastní jest tajemstvím, které každý stvořený rozum přesahuje a proto je jen ze Zjevení nadpřirozeného můžeme poznati. A toto Zjevení Boží nám věští nade vši pochybnost, že Bůh od věčnosti zplodil a stále plodí Syna sobě naprosto soupodstatného, „Syna jednorozeného, který jest“, jak praví sv. Jan, „v lůně Otcově“.¹⁾ A poněvadž pojmy Syna a Otce jsou souvztažné, proto „Syn“ z Boha zrozený předpokládá nutně „Otce“, který jej ze svého lůna zplodil. A jelikož pojem „otcovství“ logicky předchází před „synovstvím“, proto jest v Bohu Otec prvá, Syn druhá osoba. Tak jest „Otec“ vlastní jméno první, „Syn“ druhé Božské osoby.

Jako pouhý a čirý duch může Bůh Otec jen potud míti přirozeného a soupodstatného Syna, pokud se s ním odvěčným plozením sdílí o svou přirozenost v nekonečné její plnosti. A proto jest Syn pravý Bůh, číselně též Bůh jak Otec a věčná odlišnost Otce od Syna záleží toliko v tom, že Otec od věčnosti plodí Syna a Syn od věčnosti se rodí z Otce. Jedna a táž přirozenost Božská naprosto společná Otci a Synu nabývá v Otci věčným plozením Syna osobní vlastnosti Otcovství a v Synu věčným rozením z Otce osobní vlastnosti Synovství. Otec a Syn jsou dvě věčně od sebe odlišné osoby a proto jich nelze zaměňovati. Ale poněvadž Otec i Syn mají jednu a touž podstatu Božskou, jsou oba jeden a též Bůh, majíce oba všechny vlastnosti a dokonalosti, které v podstatě Božské jsou bytí obsaženy. A jelikož Syn věčným svým rozením má svůj původ v Otci, kdežto Otec nemá již původu v jiné osobě, proto první místo v Nejvyšší Trojici zaujímá Otec a druhé Syn. A míst těchto nelze zaměňovati.

V nauce zjevené jak Písma sv. Nového zákona, tak i Tradice sluje proto vždy prvá Božská osoba „Otcem“ a druhá „Synem“. Kdykoliv Kristus, vtělená druhá Božská osoba, mluví o svém poměru k Bohu, vždy jej nazývá svým „Otcem“ a sebe jeho „Synem“. Jest tedy pravdou zjevenou, že vlastní jméno (nomen proprium) první Božské osoby jest „Otec“ a druhé Božské osoby „Syn“. A poněvadž Kristus nazýval Boha svým Otcem ve vlastním smyslu a nikoliv toliko Otcem adoptivním, jakým jest ke všem lidem v posvěcující milosti postaveným, proto viděli Židé ve výroku tomto rouhání, pro které ho hleděli usmrtiti. V tomto smyslu vykládali slova Spasitelova u sv. Jana: „Otec můj dosavad působí, i já působím, zachovává a řídě (v sobotu) svět, jako Bůh Otec a proto Židé hledali tím více ho usmrtiti, ježto nejen že rušil sobotu (tím že v den sobotní uzdravil člověka 38 roků

¹⁾ 1, 18.

nemocného), nýbrž, že i Boha nazýval Otcem svým, čině se rovným Bohu“.¹⁾

A v tomto vlastním smyslu nazývají prvou Božskou osobu Otcem také ss. Apoštolové. Tak píše sv. Petr: „Obdržel zajisté (Ježíš Kristus) od Boha Otce čest i slávu, když se stal k němu takovýto hlas od velikolepé slávy: Tento jest Syn můj milý, v němž jsem si zalíbil. (Jeho poslouchajte)“.²⁾

Kristus Pán sám zcela určitě rozlišuje mezi vlastním a adoptivním Otcovstvím v Bohu Otci, když praví k Maří Magdaleně: „Vstupuji k Otci svému a k Otci vašemu, k Bohu svému a k Bohu vašemu“.³⁾ Aneb když praví k fariseům na otázku jejich: „Čím činíš sebe sama?“ „Oslavuji-li se já sám, sláva má nic není. Jest to Otec můj, který mě oslavuje, o němž vy pravíte, že jest Bohem vašim“.⁴⁾ A za tato slova chtějí ho fariseové kamenovati. Proto Božský Spasitel vysílá k Bohu Otci své prosby,⁵⁾ praví o něm, že jest v nebesích,⁶⁾ že všechno řídí a spravuje,⁷⁾ že má život sám v sobě a že dal také Synu svému, aby měl život sám v sobě,⁸⁾ že jsou mu všechny věci možny, že všechno jest mu dáno od Otce a že nikdo neví, kým jest Syn, leč jedině Otec, a kým jest Otec, leč jedině Syn.⁹⁾

Ze všech těchto míst jest zcela patrné, že Kristus Pán jednak se od Boha Otce liší, ale jednak také tytéž vlastnosti Božské, které má Otec, také sobě připisuje. A má-li s Otcem tytéž vlastnosti, má s ním také jednu a touž přirozenost.¹⁰⁾

Ss. hagiografové pokládají Otectví Božské vůbec za Otectví původní, povznesené nad každé otectví lidské. Otcovství Božské jest zdrojem a vzorem Božského jiného otcovství, jež jest toliko slabým jeho obrazem a odleskem. Otcovství Božské jest otcovstvím „per essentiam“, otcovství lidské toliko otcovstvím „per participationem“. Proto píše sv. Pavel k Efeským: „Za tou příčinou skláním kolena svá před Otcem Pána našeho Ježíše Krista, po němž se jmenuje všeliký rod (všeliké otcovství) na nebi a na zemi“.¹¹⁾ Otectví lidské proti Otcovství Božskému jest takové, jako by ho ani nebylo. V tomto smyslu praví sám

¹⁾ 5, 17, 18.

²⁾ 1, 17. Sv. Petr mluví zde o cti a slávě, které se Synu Božímu dostalo na hoře Tábor, jednak proměnou samou, jednak svědectvím Boha Otce (Srv. Mat. 17, 1–5).

³⁾ Jan 20, 17.

⁴⁾ Jan 8, 54.

⁵⁾ Jan 8, 59.

⁶⁾ Mat. 11, 25 sqq., 26, 39; Mar. 14, 36, Luk. 10, 21, 22, atd.

⁷⁾ Mat. 7, 21; 12, 50.

⁸⁾ Jan 5, 26.

⁹⁾ Luk. 10, 22.

¹⁰⁾ Cf. Sv. Tom., I., qu. 33–38, Billuart, I. c., p. 320 sq.

¹¹⁾ 3, 14, 15. Vulgata překládá řecké „πατριά“ (rodina, rod, kmen) slovem „paternitas“. V tomto smyslu rozumějí slova „πατριά“ také nejedni řečtí interpreti místa tohoto. V. Sušila, List k Efešanům, str. 107, Praha 1871.

Božský Spasitel: „Otcem nenazývájte sobě nikoho, neboť jeden jest Otec váš, který jest v nebesích“.¹⁾

Jak již řečeno, jsou pojmy otcetví a synovství pojmy souvztáznými (korrelativními), tak že z otcetví lze souditi na synovství a ze synovství na otcetví. Povaha otcetví jest povahou synovství a naopak. A proto otcovství první Božské osoby ještě více ozřejmí a nabude jasnějšího světla, až pojednáme o synovství druhé Božské osoby.

Že Otec, prvá osoba v Nejsvětější Trojici, jest pravý Bůh, netřeba zde zvlášť ještě dokazovati. Neboť všechny důkazy, které jsme v první části této práce (o Bohu jednom, de Deo uno) podali o bytu Božím a jednotlivých vlastnostech Božských, platí na prvním místě o Bohu Otci, ačkoliv jak jest samozřejmo, ostatní dvě osoby Božské, Syn a Duch Sv., nejsou z nich vyloučeny. A proto všichni, kteří vyznávají víru v jediného Boha, jako Židé a Turci, připouštějí vesměs Božství prvé Božské osoby, Otce. V nauce o Nejsvětější Trojici běží tedy hlavně o důkaz, že v Bohu mimo Otce, jehož osobnost a Božství všichni monotheisté připouštějí, jest také Syn a Duch Sv. zvláštní od Otce, pokud se týče, také od Syna, odličnou osobou a pravým Bohem. Zde stačí proto jen podotknouti, že Církev sv. první osobu v Nejsvětější Trojici, Otce, nazývá takořka povýtečně (*per excellentiam*) Bohem. „*Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem coeli et terrae*“, (Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země), tak praví symbolum apoštolské a podobně vyznává symbolum niceno-cařihradské: „*Credo in unum Deum Patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae*“. (Věřím v jednoho Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země). V těchto symbolech nazývá Církev sv. popředně prvou osobu, Otce, Bohem a připisuje mu před ostatními dvěma Božskými osobami vlastnost Božské všemohoucnosti a tvůrčí činnost, již se všemohoucnost na venek jeví. Se symboly souhlasí veřejné prosby Církve a jejich závěry: „*Omnipotens, sempiternus Deus, Pater Domini Jesu Christi, — qui tecum (cum Deo Patre) vivit et regnat in unitate Spiritus St. Deus per omnia saecula saeculorum*“. (Všemohoucí věčný Bože, Otče Pána našeho Ježíše Krista..., který s tebou (Bohem Otcem) žije a kraluje v jednotě Ducha Sv. na věky věkův. Amen). Nazývá-li však Církev sv. Otce na prvním místě Bohem, nechce tím nikterak říci, že Syn a Duch Sv. jest Bohem teprv na druhém a proto jaksi podřazeném místě. Otec sluje Bohem popředně jen proto, poněvadž se mu jako první Božské osobě, jež nemá již původu v jiné osobě, Božství před Synem a Duchem Sv. toliko přivlastňuje.²⁾

¹⁾ Mat. 23, 9.

²⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 274 sqq.; Marin Canger, Theol. schol., opp. tom. I. (edit. August. Vindet 1732), p. 244 sqq.

III. Syn jest druhá od Otce odlišná osoba, pravý Bůh.

Zde nejednáme o osobě Krista Pána jakožto Boha-člověka, nýbrž o osobě a Božství Syna jakožto druhé Božské osoby v Nejsvětější Trojici, odezírajíce od jejího vtělení, jímž se stala pravým člověkem. Ale poněvadž vtělením přirozenost lidská nerozlučně se spojila s druhou Božskou osobou, proto všechny výroky, které Písmo sv. a Tradice o Kristu Pánu, světa Spasiteli, obsahují, dokazují vždy nejen lidskou a Božskou přirozenost jeho, nýbrž zároveň také jeho zvláštní Božskou osobnost odlišnou jak od Boha Otce tak i od Boha Ducha Sv. A poněvadž lidská přirozenost, kterou Syn Boží přijal na sebe a povzněl k důstojnosti své Božské osoby, ničeho ani nepřidala ani neodňala Božství jeho osobnosti a přirozenosti, proto není příčiny, pro kterou bychom nesměli na důkaz, že Syn Boží jest druhá od Otce odlišná osoba a pravý Bůh, užívati textů Písma sv. a Tradice, ve kterých jest řeč jednak o Synu Božím jako Synu Božím beze všeho zřetele k jeho vtělení a jednak také o Synu Božím stavším se člověkem¹⁾

Poněvadž však teprv v traktátu o „Bohu vtěleném“ (De Deo incarnato) bude nám obšírně jednati, že Ježíš Kristus, Syn Marie Panny, který se narodil v Betlémě chlévě, po návratu z Egypta až do nastoupení svého veřejného úřadu vykupitelského žil v Nazaretě jako tesařský pomocník sv. Josefa, pěstouna svého, jest také pravý Bůh, druhá Božská osoba, proto v traktátu o Nejsvětější Trojici uvedeme z Písma na důkaz Božství druhé osoby v této Trojici Nejsvětější jen dva výroky a to z evangelia sv. Jana 1, 1, a z listu sv. Pavla k Židům 1, 1 sld., které přihlížejí hlavně jen k Božství druhé osoby v Nejsvětější Trojici a které tedy jednají popředně jen o Synu Božím a nikoliv také o Kristu jako vtělené druhé Božské osobě.

§ 8.

Důkaz z evangelia sv. Jana.

Za nejhlavnějšího svědka a obhájce Božství druhé osoby v Nejsvětější Trojici jest především pokládati sv. Jana, miláčka Páně, který svým evangeliem chtěl proti všem bludařům a mezi nimi jmenovitě proti Cerinthovi podati důkaz, že Kristus jest pravý Bůh a pravý člověk v jedné Božské osobě, aby všichni lidé uvěřili, „že Ježíš jest Kristus, Syn Boží, a aby věřice, měli život věčný ve jménu jeho.“²⁾

¹⁾ Cf. Is. Laur. Berti, l. c., p. 43 sqq.; Billuart, l. c., p. 320 sqq.; de Ariaga, l. c., p. 545 sqq.; Frassen Scotus Academ., opp. tom. III. (edit. Romae 1716), p. 204 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 360 sqq.

²⁾ Jan 20, 31.

Kdežto synoptikové přihlížejíce více k lidské a sv. Pavel ve svých listech k Božské a lidské přirozenosti Kristově, povznesl se sv. Jan hned na počátku svého evangelia až do nebeských výšin a ponořiv se v samé zřídlo Božského světla líčí odvěčný původ Syna Božího jakožto Slova vycházejícího z Otce. Z té příčiny připodobňuje se sv. Jan orlu a sluje odtud u našich předkův orličníkem. „Na počátku“ tak píše „bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo“. (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.)¹⁾ Význam slov těchto závisí na výrazu „Slovo“ (Verbum, ὁ Λόγος). Řecké slovo „ὁ Λόγος“ znamená nejen pojem rozumový a jeho vnější výraz čili slovo členěné, nýbrž také rozum sám. Avšak u sv. Jana, u něhož v Novém zákoně výraz tento jediné se naskýtá (srv. 1, 1 sld.; I., Jan 1, 1; 5, 7; Apok. 19, 13), nikdy neznámá rozumu, nýbrž jen Slovo jakožto osobní vlastnost druhé Božské osoby. Tímto jménem vyjadřuje sv. Jan co nejvlastněji a co nejhluběji povahu původu Syna Božího z Otce a zároveň jeho poměr k nám lidem. Jako slovem jeví člověk své myšlenky a svou vůli, tak jest Slovo Boží tlumočníkem a výpravcem vůle Boha Otce. Neboť Slovem — Kristem zjevena byla člověčenstvu odvěčná moudrost a vůle Boží, jak sv. Jan níže ve verši 18. praví, že Boha nikdo neviděl, ale jednorozený Syn, který jest v lůně Otcově, ten nám ho zjevil.

V tom však záleží jen jedna stránka života Loga či Slova Božího, kterou můžeme nazvat vnější či výsobnou. Od tohoto vnějšího života Logova jest však přesně lišiti jeho stránku vnitřní či úsobnou, podle níž Syn Boží jako Slovo Otcovo z Otce odvěčně vychází a podle níž se v něm bytnost Otcova obráží a vyráží, tak že kdo vidí Syna, vidí také Otce.

Již ve Starém zákoně nejednou zosobňováno slovo Boží a na jeho místo kladena moudrost Boží, jež nazývána obrazem Božím, výdechem moci Boží a výronem Hospodinovým,²⁾ a o níž praveno, že všecky věci dobře pořádá³⁾ a u trůnu Božího zasedá.⁴⁾ A tajemství, které ve Starém zákoně v těchto a podobných výrocích bylo toliko naznačeno, sv. Jan ze zvláštního vnuknutí a osvětlení Božího hlásá zcela zřejmě a určitě. Nesmíme zapomínati, že sv. Jan při poslední večeři spočinul na hrudi samého Božského Spasitele a že v tomto srdci nejen tlukot jeho lásky k nám lidem cítil, nýbrž také na všecky poklady jeho Božské moudrosti nazíral. A proto jest zcela přirozeno, že žádný ze ss. apoštolů do vnitřního života Nejsvětější Trojice se neponořil tak hluboko a nevystihl vnitřního poměru jednotlivých Božských osob k sobě tak jasné, jako právě miláček Páně.

¹⁾ 1, 1.

²⁾ Moudr. 7, 25.

³⁾ Moudr. 8, 1.

⁴⁾ Moudr. 9, 4.

Že by byl sv. Jan slovo „Logos“ přijal z filosofie Philonovy, jest naprosto vyloučeno. Neboť podle Philona jest Logos jaksi bytostí střední mezi Bohem a světem, tedy ani bytostí číře Božskou ani číře světovou, není bytostí nezrozenou a nevzniklou, jako jest Bůh, ale není také bytostí stvořenou a učiněnou, jako ostatní bytosti světové, nýbrž byv stvořen před ostatním světem, jest prvorozeným a starším synem Božím, kdežto svět byv učiněn teprv po Logu, jest synem Božím druhorozeným a mladším. Poněvadž však sv. Jan Syna Božího nazývá Logem, který jest, jak ihned uvidíme, s Otcem jedné a téže Božské přirozenosti, proto nemá nauka jeho s naukou Philona Žida mimo pouhé slovo „Logos“ naprosto nic společného.

Poněvadž však ze slov sv. Jana na počátku jeho evangelia netoliko vysvítá, že Logos jest zvláštní od Otce odličnou osobou, jež jest pravý Bůh, nýbrž také z nich plyne, jakým způsobem z Boha Otce od věčnosti vychází, má první hlava evangelia sv. Jana pro nauku o Nejsvětější Trojici význam na výsost důležitý. Proto jest nutno, při výkladu prvního verše evangelia sv. Jana déle se pozdržeti.

Ze slov: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo“ plyne, že „Logos“ (Slovo) jest 1. zvláštní osobou, 2. od osoby Otcovy odličnou, 3. osobou Božskou čili Bohem a 4. že tato druhá Božská osoba (Logos, Slovo) jest tělem (člověkem) učiněna a přebývala mezi námi.

1. Evangelium sv. Jana počíná slovy: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha“ (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν). Poněvadž sv. Jan v této větě rozeznává a od sebe liší „Slovo“ a „Boha“, nelze Slovem, jež bylo na počátku u Boha, rozuměti pouhé zosobněné dokonalosti Božské, jako na př. jest moudrost neb všemohoucnost Božská. Nikde v Písmě sv. Starého i Nového zákona se nepraví o dokonalostech či vlastnostech Božích, že jsou neb byly u Boha, nýbrž praví se, že jsou v Bohu. Že „Slovem“ nerozumí sv. Jan pouhé zosobněné vlastnosti Boží, patrnó také ze souvislosti celé první hlavy jeho evangelia, obzvláště ze slov: „A Slovo tělem učiněno jest a a přebývalo mezi námi“¹⁾

Neboť jest zhola nemožno, aby některá dokonalost Boží, třeba moudrost neb všemoc Boží, učiněna byla tělem čili člověkem a v tomto vtělení přebývala mezi námi. Mezi přirozeností Božskou a jejími dokonalostmi s jedné a mezi přirozeností lidskou s druhé strany nelze naprosto pro jejich nekonečnou různost mysliti na nějaké jejich přímé spojení a sloučení. A proto „Slovo“, jež učiněno jest člověkem, není a nemůže býti pouhou zosobněnou vlastností Boží, nýbrž jest zvláštní a skutečnou od Otce odličnou osobou.

¹⁾ 1, 14.

Praví-li sv. Jan: „A Slovo bylo u Boha“, pak zcela určitě rozeznává zde dvě skutečné osoby. Osobu Slova, jak patrně z toho, co jsme o „Slovu“ jako zvláštní osobě pravili, a osobu Boha, u něhož jest Slovo. Je-li „Slovo“ zvláštní osobou, pak musí i Bůh, u něhož jest, býti zvláštní osobou. Jinak by „Slovo“ jako zvláštní v sobě subsistující osoba byla u přirozenosti aneb u některé vlastnosti Božské, což se nedá rozumně mysliti.

Že Slovo není osobou Otcovou, nýbrž osobou zvláštní, od Otce věčně se lišící, plyne zcela evidentně ze slov: „A Slovo tělem učiněno jest a přebývalo mezi námi“. Neboť kdyby Slovo bylo s Otcem jen jedinou osobou, pak by se byl Otec stal člověkem a přebýval mezi námi, což jen pomysliti, jest zřejmou absurdností.

2. O „Slovu“ praví sv. Jan dále (v. 14.): „A viděli jsme slávu jeho, slávu to jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy“. A v tomto smyslu praví také sv. Jan, že Boha (Otce) nikdo neviděl, ale že jednorozený Syn, který jest v lůně Otcově, nám ho zjevil. (Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· ὁ μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο).¹⁾ Ze slov těchto plyne zcela jasně, že Bůh, od něhož se Slovo jako zvláštní osoba liší, jest Bůh Otec, a že poměr mezi Slovem a Bohem jest v pravdě a skutečně poměrem mezi Synem a Otcem. A jako lidský otec a syn jsou dvě rozdílné osoby, tak také Slovo a Bůh Otec musí býti dvě osoby věčně se od sebe lišící, jichž nelze nikterak zaměňovati.

3. Logos (Slovo) jest osobou Božskou čili Bohem.

Tuto pravdu vyjadřuje sv. Jan jednak přímě, jednak nepřímě. Vyjadřuje ji přímě, když praví: „A Bohem bylo Slovo“ (καὶ θεὸς ἦν ὁ Λόγος). V této větě jest „ὁ Λόγος“ (Slovo) podmětem, což již vyjadřuje člen „ὁ Λόγος“, a „θεός“ jest přísudkem, který stojí na prvním místě, poněvadž evangelista vynáší jej se zvláštním důrazem, chtěje tím vyjádřiti, že Slovo, o němž ve větě neprostředně předchází praví, že bylo u Boha, jest pravý Bůh, týž, kterým jest Bůh (Otec), u něhož jest. Těmito slovy nazývá sv. Jan Slovo zcela jasně a určitě Bohem. V souvětí prvního verše: „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo“, které, jak viděti, skládá se ze tří částečných vět, počíná vždy následující věta slovem, kterým předchází věta končí. Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo, čímž evangelista Páně dává na jevo, že mu především o to běží, aby zcela jasně a určitě vyjádřil nauku o Slovu Božím sobě zjevenou, že jest u Boha (Otce) od počátku jako zvláštní osoba mající touž Božskou přirozenost, kterou má také Bůh (Otec).

Ale sv. Jan prohlašuje mimo to Slovo také ještě nepřímě za osobu Božskou tím, že mu připisuje Božské a) vlastnosti a b) činnosti.

¹⁾ 1, 18.

a) Připisuje mu věčnost.

Hned na počátku praví o něm: „Na počátku bylo Slovo“ (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος).

Počátek (ἀρχή) znamená všeobecně to, před čímž není v téže řadě jiného členu, a z čehož aneb aspoň po čemž následují ostatní členové této řady, ve které prvý člen sluje počátkem. Toto platí o počátku v řádu příčinnosti aneb v řádu ontologickém neb logickém, neb v řádu členů posobných neb vedlebylých čili v řádu časovém a prostorném. Proto rozeznáváme počátek kausální, ontologický, logický, časový a prostorný. Praví-li sv. Jan: „Na počátku bylo Slovo“, může rozuměti slovem „počátek“ jen trvání, což dokazuje již pomocné časoslovo: bylo. A tento počátek trvání může míti význam buď naprostý aneb poměrný. Má-li význam naprostý, pak znamená trvání, které nemá ani začátku ani konce ani postupu čili posloupnosti. A takovéto trvání není než věčností. A proto: „Na počátku“ znamená tolik, jako „ve věčnosti“ čili „od věčnosti“ bylo „Slovo“. Bylo-li však „Slovo“ „od věčnosti“, pak se mu připisuje Božská vlastnost a tím již také Božská přirozenost.

Má-li však počátek význam poměrný, čili vztažný pak znamená trvání, před nímž nebylo v téže řadě posloupné jiného trvání, a po němž následuje všechno další postupné trvání. A v tomto smyslu neznamena počátek nic jiného, než první okamžik času, přede kterým nebylo již jiného času a po němž následuje všechen skutečný čas. Bylo-li však Slovo již na počátku času (ἐν ἀρχῇ), pak bylo samo ὡραρχος, bez počátku, bez času tedy věčné. Kdežto Slovo na počátku již bylo, byly všechny věci na počátku teprv učiněny. A proto i když rozumíme počátku ve smyslu poměrném k času, který na počátek následoval, dokazuje tato věta rovněž věčné trvání Slova.

Nicméně jest přednost dáti výkladu prvnímu, podle něhož znamená počátek ve smyslu naprostém věčnost, která každý čas ze Slova a jeho života vylučuje. Neboť v celém tomto souvětí v 1. a ve všech třech větách, ze kterých se skládá, není řeči o poměru Slova k časovému jeho životu, nýbrž přihlíží se výlučně jen k jeho Božské přirozenosti; k jeho věčnosti, k jeho osobnímu poměru k Bohu Otci a k jeho Božství. Proto jest podstatný rozdíl mezi významem slova: „na počátku“ v 1. verši I. hlavy evangelia sv. Jana, a v 1. verši I. hlavy Genese, kde se praví, že „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“. Zde znamená „počátek“ prvý okamžik času, který stvořením nebe a země vznikl, a po kterém nastoupil časový pořad a postup všech věcí, které Bůh svou tvůrčí mocí do existence uvedl. Sv. Jan (1, 1) však tu naprosto nehledí k poměru Slova k věcem stvořeným, a praví se vši možnou jasností a určitostí, že Slovo existuje od věčnosti,

že jest zvláštní osobou, odličnou od osoby Boha Otce, a že jest osobou Božskou.¹⁾

ad b) Kdežto sv. Jan v prvé verši svého evangelia vyjádruje Božskou dokonalost a Božskou přirozenost osoby Slova Božího, udává ve verších následujících jeho Božské činnosti, které ve svém poměru k světu vůbec a k člověku zvlášť jeví. Prohlašuje Slovo za Stvořitele a Zachovatele světa, za světlo lidí čili za zdroj pravdy a ctnosti a blaha, které z něho pro veškerého člověčenstvo plyne. Slovo jest též pramenem veškerého lidského života fysického i duchovního, přirozeného i nadpřirozeného (3—4). Ačkoliv proroci a mezi nimi zejména sv. Jan Křtitel vydali svědectví Kristu, že jest zaslíbený Vykupitel a Syn Boží (29, 34), přece ho svět nepoznal a nepřijal, což obzvláště platí o národě israelském, který ač byl zvláštním způsobem přede všemi ostatními národy vlastnictvím Božím, přece až na malé výjimky se od Krista odvrátil. Někteří však v něj přece uvěřili jako v Spasitele světa a těm jakož i všem věřícím pohanům dal moc státi se syny Božími. A Slovo Boží přišlo ve své vlastnictví obzvláště tím, že se vtělilo a jako Bůh a člověk viditelně mezi Židy přebývalo a působilo (v. 14). Vtělením stalo se Slovo Boží, jež bylo od věčnosti Bohem, také člověkem a tím vstoupilo také v čas. A sv. Jan na důkaz Božství Slova vtěleného uvádí slávu jeho zázraků, zejména jeho vzkříšení a na nebe vstoupení, jichž byl s ostatními apoštoly a mnohými jinými očitým svědkem; dále uvádí slávu a velebnost, která jest vlastní jen jednorozenému a soupodstatnému Synu Božímu.

Na Slovo Boží jest takto s trojího hlediska patřiti: 1. Pokud spočívá od věčnosti v lůně Otcově jakožto jednorozený Syn Boží, čili co totéž jest, pokud ho Bůh Otec ze své přirozenosti věčně plodí. A v tomto smyslu nazývali řečtí ss. Otcové Slovo namnoze také „Λόγος ἐνδιάθετος“. O Logu v tomto smyslu mluví sv. Jan hlavně v prvé verši prvé hlavy svého evangelia. 2. Máme-li však na zřeteli Slovo v jeho poměru k tvorstvu, zejména k člověčenstvu, pak slulo u řeckých ss. Otců „Λόγος προσωποικός“. Tento poměr záleží v tom, že Slovo všechny věci učinilo, že skýtá lidem život a světlo, a že všechny, kdož je věrou v srdce své přijímají, činí syny Božími. O tomto Slovu jedná sv. Jan v dalším postupu prvé hlavy svého evangelia a na mnohých jiných místech. A konečně 3. dostupuje poměr Slova k člověčenstvu svého nejvyššího vrcholu ve spojení lidské přirozenosti s Božskou přirozeností v jednotě jeho Božské osoby, čili v jeho vtělení. A vtělený Syn Boží nazýván u ss. Otců „Λόγος ἐνσαρκος“. Neboť, jak praví sv. Jan: „Slovo tělem učiněno a přebývalo mezi námi (1, 19).

Mimo to hlásá sv. Jan Božství Krista Pána tělem učiněného na mnohých jiných místech a to jak ve svém evangeliu, tak i ve

¹⁾ Gotti, l. c., p. 362 sqq.; Tournely, l. c., p. 359; Galli Cartier, l. c., p. 163 sq.; Antoine, l. c., p. 334 sq.; Sušila, Evangel. sv. Jana (Praha 1867), str. 12 slld.

svých listech a ve své Apokalypsi. Z těchto míst uvedeme jen některá. Sv. Jan praví, že Kristus prokázal nám svou lásku Boží obzvláště tím že položil svůj život za nás,¹⁾ že jest Svatý a opravdový,²⁾ počátek tvorstva Božího,³⁾ první a poslední a živý,⁴⁾ že zkoumá ledví a srdce a dává každému podle skutků jeho,⁵⁾ a proto kdokoli popírá Syna, že nemá ani Otce, a kdo vyznává Syna, že má také Otce,⁶⁾ kdo má Syna Božího, má život; kdo nemá Syna, nemá života,⁷⁾ jemu náleží Božská pocta jako Beránku, který jest hoden, aby vzal moc a bohatství a moudrost i sílu a čest a slávu i chválu,⁸⁾ kdokoliv vyznává, že Ježíš jest Syn Boží, v tom zůstává Bůh a on zůstává v Bohu atd.⁹⁾

§ 9.

Epištola k Židům 1, 2—14.

Druhý nezvratný důkaz pro Božství Syna Božího uvádí sv. Pavel v první hlavě svého listu k Židům.

Připomenuv, že v Kristu jest obsaženo nejvyšší a nejsvrchovanější Zjevení Boží (1, 2), přistupuje k důkazu, že Kristus jest povznesen nade všechny anděly, a důvody toho vede *a)* ze jména jeho (4—5), *b)* z nejvyšší úcty Božské, kterou mu andělé prokazují (6), *c)* z vlády nade světem Otcem nebeským mu dané (7—9), *d)* ze stvoření jím dokonaného (16), *e)* z jeho naprosté neměnitelnosti a konečně *f)* ze slávy jeho (11—14).

Poněvadž toto místo v listu sv. Pavla k Židům náleží k jeho klassickým výrokům, dokazujícím zcela jasně a určitě Božství Synovo, jest nám je celé uvést a při jeho výkladu déle se pozdržeti.

Sv. apoštol píše: „Mnohokráte a mnohými způsoby druhdy Bůh mluvil k otcům (naším) skrze proroky, v těchto však dnech doby poslední mluvil k nám skrze Syna (svého), kteréhož ustanovil dědicem všech věcí, skrze nějž i světy učinil, kterýžto jsa leskem (září) slávy a výrazem (obrazem) podstaty jeho (ὅς ὡν ἀπαύγασμα¹⁰⁾ τῆς

¹⁾ I. Jan 3, 16.

²⁾ Zjev. 3, 7.

³⁾ Zjev. 3, 14.

⁴⁾ Zjev. 1, 17.

⁵⁾ Zjev. 2, 23.

⁶⁾ I. Jan 2, 23.

⁷⁾ I. Jan 5, 12; evang. 3, 36.

⁸⁾ Apok. 5, 8 sqq.

⁹⁾ I. Jan 4, 15; Cf. Is. Bapt. Gonet, l. c., p. 177 sqq.

¹⁰⁾ Slovo „ἀπαύγασμα“ překládá prof. Sýkora podobně jako Sušil slovem „výblesk“. Mně se však toto slovo nezamlouvá. Předně má v našem jazyku jakousi příliš profánní příchut, a pak znamená podobně jako záblesk jen okamžik trvajících účín světla, kdežto v listu sv. Pavla k Židům má smysl trvalého jevu slávy Boží. Vulgata užívá slova „splendor“, což lépe vyjadřuje

δόξης καὶ χαρακὴς τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ) udržuje všechno mocným slovem svým, zasedl na pravici velebnosti na výsostech, když byl vykonal očistu od hříchů. On stal se tím přednějším nad anděly, čím znamenitější jméno zdědil než-li oni. Neboť kterému z andělů řekl (kdy) Bůh: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“. A opět: „Já mu budu otcem a on mi bude synem“. Ale když opět uvede prvorozence (svého) na svět, řekne: „Klanějte se mu všickni andělé Boží“. O andělech praví (Písmo sv.): „Který činíš anděly své větry a služebníky své plamenem ohně“, o Synu však: „Trůn tvůj, o Bože, (trvá) na věky věkův; žezlem pravosti jest žezlo království tvého; miluješ spravedlnost a nenávidíš nepravosti; proto pomaže tě, Bože, Bůh Tvůj olejem radosti nad účastníky tvé“. A opět: „Ty jsi, Hospodine, na počátku založil zemi a dílem rukou tvých jsou nebesa, a ona zahynou, Ty však zůstaneš, a všechna sestárnou jako roucho; změníš je jako oděv a změněna budou. Ty však jsi (stále) tentýž a léta tvá nepřestanou“. A ke kterému z andělů řekl kdy: „Sed na pravici mé, dokavad nepoložím nepřátele tvých za podnoží nohou tvých“?)

V úvodě tohoto listu líčí a staví na oči sv. Pavel svým židovským čtenářům rozdíl mezi Zjevením Božím ve Starém a Novém zákoně. Ve Starém zákoně mluvil Bůh skrze proroky, pouhé lidi, v Novém zákoně nemluvil ani skrze pouhé lidi, ani skrze anděly, nýbrž skrze Syna svého, tam posloupně a znenáhla rozvíjel a takořka po částech uděloval svoji pravdu, tuto zjevil Kristus veškeru vůli Otcovu (Jan 1, 17, 18; 17, 6, 26), tam Bůh ve viděních, ve snách, vytrženích a různých obrazech otvíral pravdu svou, tak že proroci sami do pravdy sobě zjevené, ačkoliv ji věrně pronášeli, nedosti pronikali (I., Petr. 1, 12), tuto Kristus mluvil osobně a bezobrazně (Jan 16, 25, 29). Ačkoliv způsoby, kterými Bůh ve Starém zákoně mluvil, podstatně se liší od způsobu, kterým Kristus hlásal člověčenstvu svou Božskou nauku (t. j. na prvním místě Židům a pak mimo Židy veškerému člověčenstvu), přece jsou všechny protiklady a rozdíly Starého a Nového zákona spojeny tím, že tam i tuto mluvil Bůh sám, tam skrze proroky, zde skrze Syna svého, který se stal člo-

význam řeckého substantiva „ἀπαύγασμα“ (od časoslova: „ἀπαυγάζω“ = lucem edere, emittere). „Ἀπαύγασμα“ znamená tedy „lucem emissam“, splendorem, odlesk, lesk, záři. V našem českém jazyku snad by se doporučovalo řecké „ἀπαύγασμα“ překládati slovem: lesk či záře, které znamená trvalý děj či kon, a nikoliv toliko jen první moment jeho.

1) „χαρακτήρ“ (od časoslova „χαρασσω“, scalpo, imprimo, incido, nungamos cudo = vřezati, vrýti, raziti peníze, znamená tedy obraz nějakému předmětu vrytý, jako jest na př. obraz panovníkův na raženém penězi, pak vůbec obraz čili výraz nějaké věci, v němž se věc sama obráží, vyrazí a tak se jeví.

věkem, aby dokonal dílo vykoupení člověčenstva a smíru jeho s Bohem ve Starém zákoně předpověděného a připravovaného.

Aby sv. apoštol nekonečnou povýšenost Nového zákona nad Starým zákonem ještě jasněji a určitěji vytkl a vysvětlil, obrací se v následujících verších (od v. 2—13) k samé osobě Syna Božího a líčí jeho přednosti a důstojnosti vzhledem k jeho lidské i Božské přirozenosti. Pravíť, že Syn Boží jako člověk byl ustanoven dědicem či pánem všech věcí stvořených a dokonav svou smrtí na kříži očistu čili vykoupení a ospravedlnění člověčenstva, zasedl na pravici velebnosti Boží, t. j. že obdržel jako člověk účast v moci a slávě velebnosti Boží¹⁾ a jako Bůh že jest leskem či září slávy a výrazem či obrazem podstaty Božské, Tvůrcem a Zachovatelem všech bytostí stvořených. Sv. apoštol jmenuje Syna Božího leskem a to trvalým (*ἀπαύρασμα*, splendorem) slávy Otcovy; není tedy Syn Boží pouhým přechodným a časovým obleskem slávy Otcovy. V Synu Božím se neobráží toliko sláva Otcova, jako se na př. obráží slunce na hladině vodní, nýbrž slovo: „*ἀπαύρασμα*“ znamená, že Syn Boží z Otce vychází jako paprsek ze slunce, že jest tedy světlem ze světla, a proto stejné s Otcem bytností a přirozeností. A aby se nezdálo, že Syn Boží jest pouze chvilkovým a přechodným obleskem slávy Boží, určuje a objasňuje tuto pravdu dalšími slovy, nazývá je jej také obrazem podstaty Otcovy. Obrazem, otiskem, ražením podstaty čili bytnosti Otcovy sluje Syn Boží, že přirozenost Otcova bytně jest v něm otištěna, do něho vtlačena a vryta, jako do kovu mince jest ražen obraz panovníkův, jako do vosku pečeti listiny jest vtisknut obraz pečátka.²⁾

Pravda, že Syn, druhá Božská osoba, jest podle své přirozenosti Božské září, leskem a obrazem Boha Otce, ozřejmí ještě více, pokud totiž lidský rozum zde na 'zemí do tohoto tajemství může vůbec vniknouti, až v další úvaze o tomto předmětu zevrubněji vysvětlíme, jakým způsobem Otec Syna od věčnosti plodí a s ním o svou Božskou přirozenost se sdílí.

Kdežto sv. apoštol tímto výrokem dokazuje Božskou přirozenost Syna Božího z jeho poměru k Bohu Otci, dovozuje dále touže pravdu ze vztahu jeho k tvorstvu, zejména k andělům. Přednost jeho dokazuje již ze jména, kterého se mu dostalo. Neboť žádnému z andělů Bůh nepravil: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“. Zde uvádí sv. Pavel slova žalmu 2. v. 7, kde sám Bůh Otec nazývá ústy žalmistovými budoucího Vykupitele svým Synem ve vlastním či přirozeném smyslu slova. Syny milostí přisvojenými čili adoptivními jsou zajisté všichni andělé Boží. Praví-li tedy sv. apoštol, že Bůh nikomu z andělů nepravil: „Syn můj jsi ty“, jako pravil k Synu svému, pak musí býti Kristus přirozeným Synem Božím, poněvadž jinak by se

¹⁾ Srv. Skutky apošt., 7, 55.

²⁾ Cf. de Ariaga, l. c. p. 548 sqq.; Frassen, l. c. p. 219 sqq.; Petavii, l. c. p. 318 sqq.

od andělů podstatně neliší. Vždyť má sv. apoštol, jak z celého kontextu patrně, v úmyslu, podstatnou povýšenost Božského Spasitele nade všechny kůry andělské se vši určitostí vytknouti a svým čtenářům na srdce vložiti. A Synovství Boží přísluší Kristu Pánu i jako člověku.

Co se však týká smyslu slov: „já dnes zplodil jsem tebe“¹⁾, tu se theologové ve svých názorech rozcházejí. Někteří z novějších theologů, jako Hurter, Billot, Pohle, vysvětlují slova tato o věčném plození, kterým Otec se Synem svým se sdílí o svou Božskou přirozenost, tak že smysl slov: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“, jest: Syn můj přirozený a vlastní jsi ty, neboť jsem tě od věčnosti zplodil. Slovo „dnes“ (zplodil jsem tebe) nemůže v Bohu, v němž není ani minulosti ani budoucnosti, znamenati leč stálou přítomnost, která není než věčností beze všeho postupu z minulosti do přítomnosti a ze přítomnosti do budoucnosti. A na doklad tohoto výkladu dovolávají se ještě také slov žalmu 109, 3; „z lůna před dennicí zplodil jsem tebe“ (ex utero ante luciferum i. e. ab aeterno genui te. Sept. praví: ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε). Text hebrejský zní však zcela jinak. Druhý stich 3. verše žalmu 109. (110) zní: מִרְחֵם מִשְׁחָר לְךָ מֵלֵךְ יִלְדֶּתָךְ = merechem mišechar lecha tal jaldutacha, což znamená: „ex utero aurorae tibi ros juventutis tuae“, kdež „juventus“ značí „mladé mužstvo.“ Druhý stich, který těsně souvislý se stichem prvním, zní: „Tecum principium in die virtutis tuae in splendoribus sanctorum“. Smysl tedy obou stichů podle hebrejského textu jest: „V den, kdy Messiáš vytáhne k boji proti nepřátelům (in die virtutis), bude lid jeho ochoteně státi při něm jsa nádherně vystrojen (splendore sanctorum), od prvního jitra (ex utero aurorae) jest při něm mladé jeho mužstvo, hojné (svěží) jako rosa“. Jak patrně, praví druhý stich vlastně totéž, co první (jest tedy mezi nimi tak zvaný „parallelismus synonymicus“). O věčném rození Syna z Otce není v hebrejském textu řeči. Nicméně nelze pochybovati, že text Vulgaty, s níž souhlasí Septuaginta, Itala a syrská Pešito, jest správný a nynější text hebrejský jest porušený. Obzvláště padá zde na váhu překlad Septuaginty: „ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε“. Když byl tento překlad v Alexandrii za Ptolomea Philadelphe (285—296, před Kr.) pořízen, musil text hebrejský zníti zcela jinak. Jinak by nebylo možno vysvětliti, jak by byli mohli překladatelé Septuaginty textu hebrejskému, kdyby byl zněl tak, jak nyní zní, podložiti zcela jiný smysl a místo: „ex utero aurorae tibi ros juventutis tuae“ překládati: „ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐγέννησά σε“.

Že ve staré Církvi překlad Septuaginty, pokud se týče Italy byl pokládán všeobecně za správný, toho jsou důkazem mnozí ss. Otcové jak řečtí, tak latínští, kteří ho s velikou zálibou užívali proti Ariánům na důkaz, že Syn Boží věčným rozením z Otce vychází a proto jest s ním soupodstatný.

¹⁾ Srv. Žid. 5, 5; Skut. apošt. 13, 33, žalm 109, 3.

Ale i kdyby překlad Vulgaty byl správný a proto i text verše 7. žalmu 2. a v. 5. hlavy 1. a v. 5. hlavy 5. listu k Židům a v. 33. hlavy 13. Skutkův apoštolských měl tentýž smysl, jako v. 3. žalmu 109., přece nelze ještě s naprostou jistotou tvrditi, že jedná o věčném rození Syna Božího z Otce. A proto také mnozí interpreti nejen v nynější době, nýbrž již ve staré Církvi vysvětlují text tento o Kristově důstojnosti messiánské, tak že ono „dnes“ (hodie, σήμερον) neznamená dnešku věčnosti, nýbrž vyjadřuje jen jistý okamžik v životě Spasitelově, který sv. Jan Zlatoustý, Theodoret, Eusebius vidí ve vtělení Kristově, sv. Justin, z novějších interpretů Knabenbauer ve křtu jeho v Jordáně, sv. Hilarius, Ambrož, z novějších Bisping, Patrizzi, Maier, Schegg v slavném vzkříšení Páně. A slova: ego hodie genui te (dnes zplodil jsem tebe) mají pak smysl: „Dnes jsem tě veřejně za Syna ustanovil“. A smysl tento doporučují zejména Skutky apoštolské, které v hlavě 13. ve verši 33. praví: „že Bůh je (přislíbení) naplnil na dítkách jejich, na nás, vzkřísiv Ježíše, jako psáno jest v žalmu druhém: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“.) Ale i když slova v žalmu 109, v. 3. (Žid. 1, 5; 5, 5; Skut. ap. 13, 33), podle textu hebrejského nevyjadřují přímě věčného rození Syna z Otce, pak je jistě v sobě obsahují nepřímě. Neboť Bůh Otec mohl jen tenkrát Krista vzkříšeného, tedy Krista člověka podle jeho přirozenosti lidské, veřejně ustanoviti a prohlásiti jen tenkrát za Syna svého, když též Kristus byl od věčnosti osobou Božskou, jež má s Otcem jednu a touž Božskou přirozenost. V každém tedy případě důkazují slova: „z lůna před dennicí zplodil jsem tebe“ (žalm 109, 3), aneb: „já dnes zplodil jsem tebe“ (Žid. 1, 5; 5, 5; Skut. ap. 13, 33), buď přímě, aneb aspoň nepřímě věčné rození, pokud se týče, plození Syna z Otce.

Sv. Pavel však nepřestává ještě na těchto důkazech Božství Syna Božího čerpaných ze Starého zákona, nýbrž uvádí z něho k tomuto účelu ještě další výroky. Praví: „Já mu budu Otcem a on mi bude Synem“. Výrok tento vzatý z II. knihy Král. 7, 14, vztahuje se tam ke Kristu toliko ve smyslu duchovním, ve smyslu slovním a vlastním vyjadřuje však poměr synovství adoptivního, ve který Bůh míní se Šalomounem vstoupiti. Avšak sv. Pavel míní tu Otcovství a Synovství Boha Otce a Syna Božího ve smyslu vlastním a potvrzuje a zdůrazňuje těmito slovy toliko to, co před tím o Synu Božím pravil: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“.

Dovodiv apoštol vznešenost a důstojnost Syna Božího nade všechny anděly ze jména jeho přistupuje k jinému důvodu této vznešenosti, když praví: „A když opět uvede prvorozence (svého) na svět, řekne: Klanějte se mu všichni andělé Boží (v. 6)“, t. j. když Bůh Otec po druhé pošle Syna svého na svět ku všeobecnému soudu — po nejprv ho poslal při vtělení

1) Katholik. Jahrg. 1915, 4. Folge, Bd. XV. 9. Heft, S. 168 ff.

jeho — přikáže andělům, aby se mu klaněli a nejvyšší poctu vzdávali jako prvorozenému Synu Božímu.

Než apoštol míní ještě jasněji důstojnost Syna Božího označiti a vytknouti a proto jej ještě místněji a určitěji přirovnává k andělům Božím, užívaje a na Krista obráceje jiné ještě výroky Písma sv. Starého zákona, jmenovitě výroky žalmů, které jednají o poměru andělů k Bohu. Praví-li tedy sv. Pavel o andělech podle žalmu 103, 4: „který činíš anděly (či posly) svými větry a svými sluhy žhoucí oheň“, pak chce tímto citátem upozorniti, že andělé jsou duchové služební, jichž Bůh užívá k své službě, kterou kónají jako bystří větrové ochotně a rychle a zároveň také ohnivě s plápolem lásky jako plamen ohně, který vše, co zasáhne, žárem svým, v sebe proměňuje. Jinak však mluví Písmo sv. o Synu Božím. Neboť žalm 44, 7, 8, praví o něm: „Trůn tvůj, o Bože (trvá) na věky věkův; žezlem pravosti jest žezlo království tvého“. Žalm 44. jest písní svatební ke cti Krista jakožto ženicha a pravé církve jakožto jeho nevěsty, jež vyličuje ctnost, ozdobu, krásu a vzájemnou jejich lásku.

Praví-li sv. Pavel podle předpovědi žalmisty Páně o trůnu Kristově, že bude státi na věky věkův, pak prohlašuje vládu Kristovu za věčnou a nekonečnou nade všechny časy povýšenou a povznesenou. A pak ličí způsob vlády Kristovy, an dí, že bude kralovati spravedlivě a dosáhne proto i jako člověk blaženosti a oslavy nade všechny účastníky blaha věčného, tedy nejen nad lidi, nýbrž i nade všechny anděly Boží. Ano sv. Pavel oslavuje Syna Božího jako Boha od Boha (Otce) pomazaného a dává tak na jevo, že Vykupitel jest nejen člověkem, nýbrž i Bohem. Smysl slov těchto jest: Poněvadž jsi zamiloval sobě spravedlnost a odporoval nepravosti, proto Bůh pomazal tě za krále a slávou tě korunoval a všemu tvorstvu přikázal, aby tobě vzdávalo nejvyšší poctu, jaká jen Bohu přísluší.

Apoštol při svém postupu líčení důstojnosti Kristovy přistupuje opět k novému důvodu vzatému z jeho tvůrčí moci a naprosté nezměnitelnosti. Nový tento důvod běře ze žalmu 101, 26 sl. „A (opět): Nejprve založil's Pane zemi a dílem rukou tvých jsou nebesa. Ona pohynou, ty však potrváš a všechna zvetšejí jako roucho, střídáš je jako šat a střídají se, ty však jsi týž a tvá léta jsou bez konce“. Žalmista oslavuje tu Hospodina a praví o něm, že na počátku stvořil zemi i nebe a že zůstává stále beze vší proměny, ačkoliv všechno tvorstvo se ustavičně mění. A to, co praví žalmista o Hospodinu, připisuje sv. Pavel Synu Božímu, totiž že nebe a země jest dílem rukou jeho. Je-li však Syn Boží tvůrcem nebe i země a trvá-li při vší proměně věcí stvořených stále bez proměny, pak musí míti přirozenost Božskou, které jediné může se připisovati Božská činnost, jakou jest stvoření a Božská vlastnost nezměnnosti. Činnost tvůrčí jest sice činností všem třem Božským osobám společnou a přivlastňuje se z důvodu, o kterém teprv později promluvíme,

Bohu Otcí. A vztahuje-li však sv. apoštol slova žalmu 101, 26 sl., jednající o tvůrčí činnosti Hospodinově Synu Božímu, pak činí tak proto, že Bůh Otec skrze Syna, jakožto soupodstatné osobní Slovo své, všechno poznává a proto také všechno působí.

Ke konci této hlavy vyličuje sv. apoštol ještě jednu přednost, kterou vyniká Syn Boží nad anděly. Slova: „A ke kterému z andělů řekl kdy: Sed na pravici mé, dokavad nepoložím nepřátel tvých za podnoží nohou tvých“, uvádí sv. Pavel ze žalmu 109, (v. 1), ve kterém líčí žalmista budoucího Messiáše jako krále podobenstvím slavného vítěze. A sv. Pavel vykládá prorockví toto o Synu Božím dokazuje, že jest nejvyšším pánem všeho tvorstva, naproti němuž, jak praví ve verši posledním (14), jsou andělé jen duchové služební, jak již byl o nich dříve (ve v. 7) pravil, že jsou určeni ke službě těch, kteří dědictvím obdrží spásu (v. 14). Žalmista vidí v duchu svém v tomto žalmu budoucího Vykupitele, kterak dokonav dílo vykoupení člověčenstva vystupuje na nebesa a kterak Bůh Otec jej vyzývá, aby se posadil na pravici jeho, což znamená, aby vzal účast v nejvyšší vládě a moci nade vším světem a podržel ji po všechny časy, tedy nejen po tu dobu, dokavad všichni nepřátelé jeho, bludy, nevěra, hřích, světská moc od Boha odvrácená a církvi nepřátelská, zlí duchové, smrt, vůbec vše, co překází spásu člověčenstva, nebudou úplně pokořeni a jemu podrobeni, nýbrž ještě více tuto vládu a moc bude vykonávati, až pokoření těchto nepřátel bude úplně provedeno a vykonáno, což pak bude trvati na věky věkův.¹⁾

Přehledneme-li zkrátka tuto první hlavu listu sv. Pavla k Židům, pak z ní zcela jasně a určitě vysvítá, že apoštol národů prohlašuje, 1. druhou Božskou osobu za Syna Božího ve vlastním smyslu slova majícího s Bohem Otcem jednu a touže Božskou přirozenost, 2. za dědice a proto také za pána všech věcí, 3. za stvořitele a zachovavatele veškerenstva, 4. připisuje mu nejvyšší slávu, 5. ospravedlnění a posvěcení člověčenstva, 6. nejvyšší úctu, kterou mu i andělé Boží musí vzdávati, 7. nejvyšší moc a vládu nad veškerým tvorstvem, 8. naprostou nezměnnost, 9. svrchované panství nad nepřáteli všeho druhu, 10. svrchovanou vyvýšenost nad anděly, kteří jsou jen služební duchové určeni k ochraně a ostraze těch, jenž obdrží spásu věčnou jako dědictví Kristem jim zůstavené.

Sv. Pavel má ovšem na tomto místě, jako všude jinde, druhou Božskou osobu na zřeteli také jako člověka, což jest zcela přirozeno. Neb od okamžiku, kdy Syn Boží v lůně přeblahoslavené Panny působením Ducha Sv. vzal na sebe lidskou přirozenost a stal se člověkem, jest zároveň Bohem a člověkem, tedy Boho-člověkem v jedné a téže osobnosti Božské, druhé v Nejsvětější Trojici a proto nelze od okamžiku vtělení při jeho přirozenosti lidské nepřihlížeti také k přirozenosti Božské a od jeho přiro-

¹⁾ Srv. Kommentar prof. Dr. Jana Sýkory k tomuto verši.

zenosti Božské odmysliti si a odloučiti přirozenost lidskou. Připisuje-li tedy sv. apoštol Kristu člověku přirozenost a vlastnosti Božské, dokazuje tím, že Kristus, který se počal a narodil z Marie Panny, který za nás trpěl a zemřel atd., jest osoba Božská věčně odlišná sice od osoby Boha Otce, ale jedné a téže s ním přirozenosti Božské. Neboť kdyby Kristus člověk nebyl osobou Božskou jedné a téže přirozenosti s Otcem (a Duchem Sv.), pak by všechna místa a všechny výroky v evangeliích a ostatních knihách Písma sv. Nového zákona, v nichž se o Kristu člověku mluví a jedná jako o bytosti nejen nade vším tvorstvem vyvýšené, nýbrž jako o bytosti Božské, obsahovaly hrozná rouhání, poněvadž by připisovaly pouhému tvorovi to, co jen Bohu jest a může býti vlastní. A jelikož všichni ss. apoštolové mají stále na zřeteli Krista nejen jako člověka, nýbrž zároveň také jako Boha, proto jest zcela přirozeno, že i tenkrát, když jeho život a jeho působnost líčí podle přirozenosti lidské, stále také přihlížejí k jeho Božské přirozenosti a naopak.

§ 10.

Svědectví pro Božství druhé Božské osoby Pána z Tradice.

Ačkoliv pravda, že Kristus jest pravý Bůh jedné a téže přirozenosti s Otcem a Duchem sv., jest v Písmě sv. vyjádřena se vši možnou určitostí a jasností, přece vznikl v lůně Církve na počátku čtvrtého století proti této stezejné nauce urputný odpor zdvižený Ariem a jeho stoupenci, tak že Církev byla nucena pravdu tuto všeobecně po veškerém světě hlásanou také ještě formálně za článek víry na I. sněmě Nicejském r. 325, slavně prohlásiti slovy: „Credimus... Et in unum Dominum nostrum Jesum Christum Filium Dei, natum ex Patre unigenitum, hoc est de substantia Patris, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, natum non factum, unius substantiae cum Patre, quod graece dicunt homousion“. A jelikož po tomto sněmě každý, kdo popíral soupodstatnost Syna Božího s Otcem, byl formálním kacířem, který v Církvi neměl místa, proto není potřebí na důkaz této pravdy uváděti svědectví ss. Otcův a spisovatelů církevních, kteří po sněmu Nicejském žili. Vždyť sami odpůrci se přiznávají, že nelze z doby po sněmu tomto uvéstí ze spisů církevních Otců ani jednoho dokladu pro nauku ariánskou aneb semiariánskou,¹⁾ A proto lze se vši určitostí tvrditi, že po sněmu Nicejském I. veškerá církevní Tradice naprosto souhlasí v této základní nauce křesťanské s knihami Písma sv. Ale poněvadž víra v tuto pravdu vžila se ve veškeren život křesťanských národů a určovala a řídila veškeren život jejich, proto můžeme směle

¹⁾ Strany: „ὁμoούσιος“ připojeného k symbolu apoštol. viz. Boucat, I. c., p. 437 sqq.; o soupodstatnosti Syna Božího s Otcem, p. 497 sqq.

řící, že stačí upozorniti jen na jediný důkaz a doklad její. A tímto důkazem jest Církev katolická sama, která silou a mocí této pravdy od dob Kristových se šířila po veškerém světě a obnovila všude, kde tuto pravdu hlásala, tvářnost země. Proto dokazovati Božství Kristovo není než psáti dějiny Církve katolické. Ale poněvadž v novější době Sociniáni a racionalisté odvážili se tvrditi, že teprv sněm Nicejský I. vymyslel a prohlásil Božství Kristovo za článek víry, proto na vyvrácení tohoto bludu popírajícího a ničícího veškerého křesťanství stačí uvést mimo nauku Písma sv. svědectví ss. Otců, kteří žili před sněmem Nicejským I. Tak píše Athenagoras (kol. r. 170): Kdož by se nedivil, slyší-li, že nazývání nevěrci (atheisty) ti, kteří hlásají, že jest Bůh Otec a Bůh Syn a Bůh Duch sv. a který v nich jak jednotu v moci (τὴν ἐν ἐνώσει δύνανται), tak i lišnost v pořadí (τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν) připouštějí¹⁾. Těmito slovy vyslovuje Athenagoras se vši možnou jasností všechny hlavní pravdy obsažené v nauce o Nejsvětější Trojici: tři Božské osoby, jež jsou jedné přirozenosti a jejich vzájemný poměr založený v původu Syna z Otce a Ducha sv., z Otce a Syna. Z velkého počtu výroků Klementa Alexandrinského svědčících pro Božství Kristovo stačí uvést jen tuto charakteristiku Kristovu: „Pán napohled opovrhovaný, ve skutečností zbožňovaný, smírce, Spasitel, tichý, Božské Slovo, nade vši pochybnost pravý Bůh, rovný Pánu všehomíra (Otcí), poněvadž jest jeho Synem a Slovo bylo v Bohu“²⁾.

Obzvláště jasně se vyjadřuje sv. Irenaeus o Božství Syna Božího ve spisu teprv r. 1904 v armenském překladu archimandritou Karapetem v Erivanu objeveném, o němž již Eusebius ve své Historii církevní³⁾ činí zmínku. V tomto spisu adresovaném na „Bratra Merciana“ praví v hl. 47 takto: „Tak jest Otec Pánem a Syn Pánem a Otec Bohem a Syn Bohem. Neboť zplozený od Otce jest Bohem. A tak jest nám věřiti jen v jednoho Boha, podle díla naší spásy však v Otce a Syna. Ale poněvadž Otec jest všemu tvorstvu neviditelný a nepřístupný, proto musí ti, kteří jsou předurčeni, aby se s Bohem spojili, býti skrze Syna Otcí získáni a vydobytí... A olejem jest Duch sv., kterým byl (Syn) pomazán“⁴⁾. Ačkoliv sv. Irenaeus neužívá v tomto spisu přesné terminologie, kterou sněm Nicejský definoval sounpodstatnost Syna s Otcem, přece učí zcela jasně, že Syn Boží jako zplozený od Boha Otce

¹⁾ Legatio pro Christianis, n. 10, V. Collectio selecta ss. Eccl. Patrum, opp. tom. II. (edit. Mediol. 1830), p. 53; cf. Ant. Boucat, I. c., p. 399.

²⁾ Cohort. ad Gent., cap. 10, opp. tom. I. (edit. Venet. 1757), p. 86; cf. Bauras, p. 404 sqq.

³⁾ Lib. V., cap. 25 (cf. překlad Jana Kocýna z Kocýnetu, Praha 1594), str. 155.

⁴⁾ Armenský spis tento vydán v něm. překladě pod názvem: „Zum Erweise der apostolischen Lehrverkündigung“. Texte und Untersuchungen von Ad. Harnack und C. Schmidt. Bd. 31, Heft. 1, Leipzig 1907. Sr. Pohle, I. c., S. 319.

jest Bohem a že jako druhá Božská osoba stal se člověkem, aby v přirozenosti lidské vykonal dílo spásy naší.¹⁾

V témže smyslu praví o Kristu Origenes: „Ježíš Kristus zplozen Otcem přede vším tvorstvem, jsa Bohem stal se člověkem; něčím jiným jest v něm přirozenost Božská a něčím jiným přirozenost lidská. Jest samou moudrostí Božskou, podstatně subsistující, zplozenou mimo všechn počátek zplozením věčným a ustavičným. Synem Božím jest svou přirozeností a nikoliv pouhým přisvojením, všemohoucím, jako Otec“.²⁾

A sv. Justin, mučedník píše: „Syn, který jest prvorozenцем Otcovým, jest proto také Bohem“.³⁾ A sv. Athanáš oslovuje Ariány, kteří v této nauce zamítali autoritu ss. Otců, těmito slovy: „Ejhle dokázali jsme vám, že tato pravda přešla s Otců na Otce, vy však, noví Židé a učedníci Kaifášovi, které můžete uvéstí Otce, kteří by souhlasili s vaším bludem? Zajisté ani jednoho, neboť všichni se vás hrozí, mimo jediného ďábla, který jest sám otcem a původcem odpadu vašeho“.⁴⁾

Z latinských svědků pro tuto pravdu uvedeme jen Tertulliána a papeže Dionysia.

Tertullián učí před svou apostasí o Bohu zcela správně, že jest ve třech osobách: Otcí, Synu a Duchu Sv. a že druhá osoba vzavši na sebe přirozenost lidskou jest pravým Bohem a pravým člověkem. V tomto smyslu píše ve své Apologii: „Slovo má vlastní subsistenci (osobnost), jest z Boha zplozeno a proto se nazývá Synem Božím a Bohem, jest (zplozeno) z jednoty Božské podstaty, sestoupilo v Pannu, stalo se člověkem spojeným s Bohem a zrodilo se z ní, tak že jest Ježíš Kristus člověkem a Bohem, Synem člověka a Synem Božím... Ačkoliv mimo Otce a Syna jest také Duch Sv., přece jest jednota v Trojici, jsou sice tři, ale nikoliv bytností, nýbrž pořadem, nikoliv podstatou, nýbrž způsobem subsistenčním, nikoliv mocí, nýbrž osobami“⁵⁾

V otázce týkající se Božství Krista Pána jest velice důležitý a významný list papeže Dionysia (kol. r. 260), kterým se vši rozhodností zamítá blud tritheistů jakož i Sabelliánů. Proti těmto bludařům se opřel co nejostřeji Dionysius Alexan-

¹⁾ Cf. Ant. Boucat, I. c., p. 400 sqq.

²⁾ Epist. cont. Paul. Samos, opp. tom. IV. (Migne), col. 1661, (List tento pokládají však kritikové za nepravý); cf. Boucat, I. c., p. 418 sqq.

³⁾ Apol. I., cap. 23, opp. edit. Venet. 1747, p. 58.

⁴⁾ De decret., Nicaen, Synod., n. 27, opp. tom. I. Migne, srv. také jeho spisy: „Oratio de huma natura a Verbo assumta et de ejus per corpus ad nos adventu“, Contra Arianos, Contra Apollinarium, De Trinitate et Spiritu S. etc., col. 466.

⁵⁾ Apol., n. 21, opp. edit. Venet. 1744, p. 74 sq.; cf. Contr. Prax., c. 11, I. c., p. 501; Antoine, I. c., p. 335 sq.; Thesaur. Theol., I. c., p. 138 sqq.; Boucat, I. c., p. 408 sqq.

drinský. Ale poněvadž ve svém listu biskupům Asijským zasláném nazval Otce, jak jsme již slyšeli, „ποιητήν“ (tvůrcem) a Syna „ποιημα“ (tvorem), tedy bytostí vzniklou (γενητόν), upadl sám v podezření kacířství a papež Dionysius pokládal za svou povinnost, tento slovní blud veřejně zvláštním poučným listem zavrhnouti. V tomto listu praví o Sabelliovi, že „se rouhá, nazývá Syna Otcem a naopak... Ale neméně jsou vinni ti, kteří se domnívají, že Syn jest učiněn... Neboť kdyby byl Syn učiněn, pak byla doba, kde ho nebylo (εἰ γὰρ γέγονεν υἱός, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν)... Vždyť Písmo sv. praví na mnohých místech, že byl zrozen, ale nikdy, že byl učiněn... A proto jest nám věřiti v Boha Otce všemohoucího a v Ježíše Krista Syna jeho a v Ducha Sv. Slovo však jest spojeno s Bohem všehomíra (s Otcem)... Tímto způsobem jest hájiti nauky o Trojici (osob) a o monarchii (o jednotě přirozenosti všem třem osobám numericky společné).“¹⁾

Pozdější ss. Otcové, kteří žili po sněmu Nicejském (325), používali každé příležitosti, aby jednak proti Antitrinitářům se vši rozhodností hájili nauky, že Syn Boží (Logos) jest zvláštní od Otce a Ducha Sv., věčně odličnou osobou a jednak proti Ariánům stále připomínali věřícím pravdu na sněmě Nicejském slavně prohlášenou, že Syn Boží jest s Otcem soupodstatný. Tak na př. praví sv. Augustin ve svém výkladu hlavy 10. v. 36 sv. Jana, kde Kristus praví k Židům: „Já a Otec jedno jsme“: „Obé slyš: jak „jedno“, tak „jsme“ a vyhneš se Charybdě a Scylle. Že řekl (Kristus) v těchto dvou slovech: „jedno“, zbavil tě Aria a že řekl: „jsme“, zbavil tě Sabellia: Jsou-li (Otec a Syn) „jedno“, pak nejsou něčím různým a slovem „jsme“, liší se Syn od Otce. Kristus by byl zajisté neřekl: „jsme“ o jedné osobě a „jedno“ o různých osobách.“²⁾

Ostatně se nedá popírati, že ss. Otcové, kteří žili před sněmem Nicejským, užívali ve svých spisech jednajících o tajemství Nejsvětější Trojice (o trojici Božských osob subsistujících v jediné pouze přirozenosti) někdy výrazů, které se podle svého přesně slovního významu příčí nauce o Nejsvětější Trojici. Tu jest však podotknouti, že z těchto neurčitých a na první pohled zcela nesprávných výrazů nelze uzavíratí, že onino ss. Otcové bludně smýšleli a učili o tajemství Nejsvětější Trojice. Příčina té neurčitosti a nejasnosti byla ta, že před sněmem Nicejským nebylo ještě příslušné názvosloví přesně ustáleno. Proto se nesmí tyto výrazy vysvětlovati samy o sobě, nýbrž jest podle pravidel hermeneutických přihlížeti k celému obsahu knih a spisů, ve které

¹⁾ Cf. Denzinger, 48—51, Boucat, l. c., p. 384 sqq.; Thesaur. Theol., l. c., p. 152 sqq.

²⁾ In Joan, tr. 36, n. 9, opp. (edit. Venetae 1729), tom. III., part. 2, col. 549; cf. Galli Cartier, l. c., p. 164 sqq.; Thesaur. Theol., l. c., p. 108 sqq.

se ony neurčité výrazy naskytují. A pak není pochybnosti, že všichni tito ss. Otcové hlásali zcela správně nauku o Božství Krista Pána, jak ji později sněm Nicejský I. (r. 325) slavně za článek víry definoval. Proto bychom jim křivdili, kdybychom z jednotlivých výrazů ze souvislosti vyňatých soudili na nesprávnost nauky jejich. Slyšeli jsme již dříve, že i Tertullián byl na př. viněn z bludu, jako by si byl představoval bytnost Božskou jako hmotu neb těleso, poněvadž ji na některých místech nazývá skutečně „corpus“, ačkoliv z celé nauky jeho o Bohu zcela jasně plyne, že o něm zcela správně učil. Podobně se ospravedlnil Dionysius Alexandrinský proti výtce samým papežem Dionysiem mu činěné, jako by slovem „ποίημα“, kterým Krista nazval, popíral jeho Božskou přirozenost.

Kardinál Franzelin, který ve svém díle: „Tractatus de Deo trino secundum personas“ se touto otázkou obšírněji zabývá, praví, že všechny neurčité a nejasné výroky ss. Otců, které na prvý pohled odporují nauce zjevené o Božské osobě Krista Pána věčně odlišné od osoby Otce a jedné jeho přirozenosti s Bohem Otcem, týkají se čtyř pravd obsažených v tajemství Nejsvětější Trojice, totiž 1. že Bůh Otec jest principem vzhledem k Synu a Duchu Sv. sám jsa bez principu a že Syn jest od Boha Otce zplozen, 2. že Otec nezplodil Syna plozením tělesným, nýbrž rozumovým a v tomto smyslu plozením dobrovolným, 3. že Bůh Otec působí vše mimo sebe skrze Slovo čili skrze Syna a že 4. Syn poslaný od Otce na tento svět zjevil jej člověčenstvu svým vtělením a ve Starém zákoně různými theofaniemi (bohozjevy), jimiž své příští vtělení jaksi již předjímal a předobrazoval.

ad 1. Poněvadž Otec jest principem Syna a sám nemá principu, vyjadřovali se někteří ss. Otcové o tomto poměru Syna k Otci jako o poměru osoby podřízené k osobě nadřízené. V tomto smyslu praví na př. sv. Justin, že Syn stojí na druhém místě (ἐν δευτέρῃ χώρῃ) a Duch Sv. v třetí řadě (ἐν τρίτῃ τάξει), z čehož by se dalo souditi, že staví Syna v důstojnosti a v moci teprv po Otci a Duchu Sv. po Otci a Synu proti nauce zjevené, podle které v Nejsvětější Trojici všechny tři osoby jsou stejně věčné, stejně mocné, stejně velebné atd. Avšak přihlédneme-li k věci místněji, pak všechna pochybnost o správnosti nauky Justinovy ihned mizí. Neboť sv. Justin uvádí tato slova ve svém Dialogu s Židem Tryphonem,¹⁾ ve kterém ho chce přesvědčiti, že křesťanská nauka o jediném Bohu, Stvořiteli nebe a země, nikterak se neliší od učení Starého zákona o Bohu Abrahamově, Isákově a Jakubově, který všude tuto jedinstvost Božskou hlásá.

Nauka křesťanská liší se od nauky židovské toliko v tom, že Židé věří jako v jediného Boha, tak také v jedinou osobu Božskou, kdežto křesťané souhlasíce se Židy ve víře v jediného

¹⁾ Cf. Dialog. cum Tryphone Judaeo, n. 56, Opp. edit. Venet. 1747, p. 158 sqq.

Boha liší se od nich toliko v tom, že místo jediné osoby věří podle zjevení Božího v osoby tři: v osobu Otce, který všechno skrze Slovo stvořil, v osobu Syna, který se veškerému člověčenstvu vtělením a ve Starém zákoně patriarchům v různých theofaniích zjevil, a v osobu Ducha Sv. A uvádí-li Syna po Otci a Ducha Sv. po Otci a Synu, nechce zajisté činiti rozdíl v jediném Božství společném (numericky) všem třem osobám, nýbrž toliko naznačiti původ Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna.

Podobně jest vysvětlovati nauku Origena,¹⁾ který nazývá Otce „ὁ θεός“ (se členem), Slovo však pouze „θεός“ (bez člena) a to proto, jelikož slovem „ὁ θεός“ chce vyjadřiti Boha Otce, jakožto Božskou osobu, jež nevyšla již z jiné osoby, tedy jako princip bez principu (ἀπρόθεος), a zároveň slovem „θεός“ bez členu, jímž Syna nazývá, vysloviti osobní vlastnost Slova či Syna, který zplozením svým z Otce přijímá od něho numericky jednu a touž přirozenost Božskou.

Touto naukou, že Otec jest principem bez principu, Syn však že jest principátem Otce, který se s ním sdílí o svou numericky totožnou přirozenost, potírá Origenes trojí blud: předně těch, kteří se domnívali, že ti, kteří prohlašují Otce a Syna za Boha, prohlašují zároveň již dvojici bohů, pak těch, kteří chtějíce se vyhnouti ditheismu, popírali osobní lišnost Syna od Otce, a konečně těch, kteří připouštějíce tuto lišnost zamítali Božství Synovo.

Všecky tyto a podobné výroky, naskytující se ve spisech přednicejských ss. Otců, mají jediné v tom svou příčinu, že tito ss. Otcové až příliš zdůrazňují osobní vlastnost Otcovu, že jest principem bez principu, že jest tedy „ἀπρόθεος“, že jest „ἀναρχος“ aneb „ἀρχὴ τῆς ἀρχῆς“, kdežto Syn a Duch Sv. vycházejíce z Otce, pokud se týče, z Otce a Syna, nejsou již sobě principem, nýbrž mají tento princip v osobě, resp. v osobách, ze kterých vycházejí.

ad 2. Mnohé nejasné výroky u ss. Otců týkají se způsobu, jakým Bůh Otec Syna zplodil, zda-li dobrovolně a svobodně aneb nutností své Božské přirozenosti. Poněvadž někteří ss. Otcové praví, že Bůh Otec zplodil Syna dobrovolně, jest možno výroky tyto vykládati ve smyslu ariánském. Neboť co Bůh činí dobrovolně, toho může také nečiniti, a proto mohl Syna, pak-li ho dobrovolně zplodil, také nezploditi. Mohl-li ho však nezploditi, pak Syn není již Bohem, a není-li Bohem, pak jest již tvorem, jak Ariáni učili.

Než při výkladu těchto výroků jest nezbytno přihlížeti k nauce odpůrců, proti kterým ss. Otcové hájili nauky katolické a podle toho mohli zcela správně tvrditi, že Otec plodí Syna dobrovolně aneb nutně. Chtěli-li vyvrátiti domněnku, jako by Bůh Otec zcela slepě zplodil Syna, mohli ano musili tvrditi, že Otec plodí Syna dobrovolně, čímž nechtěli říci, že aktivní plození

¹⁾ In Is., tom. 2, n. 2, 3 (Opp. edit. Venet. 1743), tom. IV., p. 50, 51.

Otcovo jest svobodné, které jako každý svobodný čin Božský může aspoň co do účinu svého býti v Bohu a nebýti. Jakmile však Ariáni a Eunomiáni počali tvrditi, že Syn Boží jest pouhým tvorem, jež mohl Otec stvořiti i nestvořiti, pak ovšem ss. Otcové proti těmto bludařům učili zcela správně, že Otec plodí Syna s touže nutností, s jakou sám existuje. Neb jen tak mohli obhájití věčnosti a soupodstatnosti Syna Božího s Otcem.¹⁾

ad 3. K dalším nedorozuměním a mýlkám dala také podnět nauka, že Bůh Otec působí všechna svá díla na venek skrze Syna. A poněvadž někteří ss. Otcové tvrdili, že Bůh Otec zplodil Syna hlavně za tím účelem, aby skrze něho stvořil svět, mohlo se zdáti, že Otec při stvoření světa, jakož i při ostatních svých vnějších činnostech užívá Syna svého jakožto služebníka či nástroje svého. Je-li však Syn pouhým služebníkem Otcovým aneb pouhým nástrojem v rukou jeho, pak není Otci úplně roven, nýbrž jest mu podřízen a poddán, a není proto Bohem téže s Otcem přirozenosti. Tento mylný názor o poměru Syna k Otci ještě více doporučovala nauka z filosofie platonicko-stoické odvozená, podle které jest v Kristu rozeznávati mezi dvojím Logem: Logem, jež nazýván „Λόγος ἐνδιάθετος“ a „Λόγος προφορικός“. „Λόγος ἐνδιάθετος“ pokládán za rozum Bohu immanentní, který stvořením a hlavně vtělením vyšel jaksi na venek a stal se takto „Λόγος προφορικός“. Avšak ani z těchto výroků neplyne podřízenost a poddruženost Syna naproti Otci. Neboť tíž ss. Otcové, kteří těchto výrazů užívají o poměru Syna k Otci, na jiných místech učí zcela správně, jakým způsobem Otec Syna při stvoření používá. Ačkoliv kon Božský, jímž Bůh působí na venek, věčně není než samou podstatou Božskou a proto jest společný všem třem osobám Božským, přece se vším právem může říci, že Otec plodě Syna sdělil se s ním o svou moc tvůrčí, totožnou se samou podstatou a že takto skrze něho svět stvořil a působí všechny účiny vnější. Z toho také již patrné, že i lišení mezi „Λόγος ἐνδιάθετος“ a „Λόγος προφορικός“, které především činí Theofil Antiochenský, má jak u tohoto sv. Otce, tak i u všech ostatních, zcela správný smysl. Neboť rozeznávající v Synu Božím dvoje plození: jedno věčné, jímž z Otce jako zvláštní od Otce věčně odlišná osoba vychází, a druhé časové, jímž vzal na sebe přirozenost lidskou a se zjevil člověčenstvu, učili zcela ve smyslu katolickém, že Otec Slovo od věčnosti sobě immanentní, jak chtěl a kdy chtěl, takoruka ze sebe na venek vyslal.

Toto časové plození, jak patrné, není než posláním Syna od Otce na tento svět za tím účelem, aby Syn stana se člověkem, zase Boha s člověčenstvem spojil páskou, kterou první lidé v ráji mezi Bohem a sebou přetrhli. Podle nauky jejich není tedy „Λόγος ἐνδιάθετος“ a „Λόγος προφορικός“ dvojí Logos, jak Ariáni bludně učili, nýbrž jest jen jeden Logos, který vzhledem k svému

1) Cf. Frassen, I. c., p. 143 sqq.

poměru k Otcí jako jeho immanentní Slovo sluje „*λόγος ἐνδιάθετος*“ a vzhledem k činnostem vnějším, které Otec skrze něho na venek působí, „*λόγος προφορικός*“.¹⁾

ad 4. Konečně ještě čtvrtý způsob výroků Otcův přednicejských jest třeba vysvětliti. Jak se zdá, domnívali se aspoň někteří, že Bůh Otec vzhledem k své nesměrnosti a nekonečné vyvýšenosti nade vším tvorstvem nemůže se sám sebou na venek jeviti. Co však jest nemožno Otcí, jest možno Synu, který se skutečně na venek zjevil a v těchto svých vnějších projevech se jaksi omezil. Proto jest Otec naprosto neviditelný, Syn však viditelný, který učiniv osobu svou přijetím přirozenosti lidské člověčenstvu viditelnou, zjevil mu také neviditelného Otce.

Z těchto výroků o neviditelnosti Otcově a viditelnosti Synově usuzováno, že tito ss. Otcové buď pokládali Syna podle přirozenosti za nižšího než jest Otec, aneb že nepojímali správně jednoty přirozenosti Božské ve všech třech osobách Božských číselně identické.²⁾

Avšak ani z těchto výroků není nutno souditi, že tito ss. Otcové a spisovatelé církevní, k nimž jest počítati sv. Justina,³⁾ Irenaea,⁴⁾ Theofila Antiochenského,⁵⁾ Klimenta Alexandrinského⁶⁾ a Tertulliana,⁷⁾ pokládali Syna za osobu, jež jest svou přirozeností nižší, než jest osoba Otcova.

Neboť tito Otcové nikde nepraví, že Syn může býti aneb se státi viditelným svou Božskou přirozeností, aneb že touto svou Božskou přirozeností není nesměrný a nepřevyšuje všeho tvorstva, jako Otec, nýbrž uči jednoduše; že Syn Boží spojiv v jednotě své Božské osoby s přirozeností Božskou také přirozenost lidskou stal se touto přirozeností lidskou viditelným. A tak jest jako člověk viditelný, jako Bůh však právě jako Otec neviditelný. A viditelným jevil se býti již ve Starém zákoně, když se patriarchům v různých theofaniích zjevoval. A upírají-li Synu nesměrnosti a připisují-li mu jistou omezenost, pak nemají zajisté na mysli jeho přirozenosti Božské, nýbrž přirozenost lidskou, podle které Syn není všudepřítomen, nýbrž jest a může býti právě tak jako každý jiný člověk jen na jistém omezeném místě. A proto dokud byl Syn Boží jako člověk na zemi, nemohl býti zároveň podle své lidské přirozenosti také na nebi, a proto praví o sobě, že vstoupí na nebesa. A co se týká theofanií ve Starém zákoně, tu tito Otcové vesměs a to zcela správně učili, že tyto bohojevy byly jakýmsi stínem a předobrazem jediné pravé a vlastní theofanie,

¹⁾ Cf. Tertull., contr. Prax. c. 5—7 (Opp. edit. Venet. 1744), p. 502 sq.

²⁾ Cf. Is. Laur. Berti, l. c., p. 120 sqq.; Antoine, l. c., p. 340 sqq.; Thesaur., Theol. l. c., p. 160 sqq.; Gazzaniga, l. c., p. 365 sqq.

³⁾ Apolog. I., p. 62 (Opp. tom. Venet. 1747), p. 83 sq.

⁴⁾ Contr. Haeres., lib. IV., eap. 6, p. 3; 5—7, Opp. porte I., p. 233 sq.; p. 254, 256.

⁵⁾ Ad Antol. I. II., n. 22. Cf. Opp. Sti Iren., (edit. Venet. 1747), p. 389.

⁶⁾ Paedag. lib. I., cap. 7, Opp. edit. Venet. 1757, p. 129 sqq.

⁷⁾ Contr. Prax., c. 14—16, Opp. p. 507 sqq.

kterou se Syn svým vtělením a narozením z Marie Panny člověčenstvu zjevil. A jako Syn Boží podle své přirozenosti lidské, kterou stal se v čase člověkem, nebyl všudepřítomný ani nesmírný, tak i ve theofaniích starozákonných, obrazech a nástinech svého vtělení, jevil se jen určitým a omezeným způsobem, jako když lidu israelskému svou přítomnost zobrazoval v ohni, v oblaku, aneb když k patriarchům mluvil v podobě lidské.

Tak lze bezmála vysvětliti všecky výroky ss. Otců přednicejských, které na první pohled odporují podle slovního znění nauce katolické o Nejsvětější Trojici, zejména o druhé Božské osobě, jež se od osoby Otcovy věčně liší, ačkoliv jest s Otcem jedné a téže Božské přirozenosti. Před prvním sněmem Nicejským nebyla christologická terminologie obzvláště latinská ještě pevně určena a ustálena, a proto nemůže nám býti s podivením, vyjadřují-li ss. Otcové této doby nauku katolickou o Synu Božím, Bohu a člověku, termíny, které si teprv musili sami vytvořiti a které proto někdy jasně a určitě nevystihují a nevyjadřují pravd, kterých chtějí proti odpůrcům ve smyslu katolickém obhajovati. Patrný doklad, abychom aspoň jeden příklad uvedli, podává nám Tertullián. Poněvadž řecké „λόγος“ znamená jak rozum, tak i řeč či slovo, proto chtěje proti Praxeovi vysvětliti poměr Syna Božího jednak k Otci a jednak k tvorstvu, nazývá jej vzhledem k Otci „rationem“, vzhledem k tvorstvu „sermonem“. A poněvadž Praxeas prohlašoval Slovo Boží za pouhý přechodný zvuk, jímž se Otec člověčenstvu zjevoval, proto mluví Tertullián ve svém spisu proti tomuto bludaři o narození Syna úplném, jímž rozumí zjevení Syna Božího podstatné a osobní, obsažené v jeho vtělení a zrození z Marie Panny. Nazývá-li však toto narození úplným, nesmíme z toho souditi, že pokládá věčné rození Synovo z Otce za rození neúplné. Že Tertulliánu ani na mysl nepřipadlo něco podobného, toho důkazem celý spis, který proti Praxeovi vydal.¹⁾

§ 11.

Historické důkazy pro Božství Synovo.

Přeskvělý důkaz pro Božství Kristovo podává doba mučednická od doby vzkříšení a nenebevstoupení Krista Pána až po edikt Milánský r. 313. Tři sta roků krvácel pro víru Kristovu nesčetný počet křesťanů každého stavu, každého věku, obojího pohlaví. A příčinou jejich muk a jejich smrti bylo jejich naprosto nezvratné přesvědčení, kterému neohroženě před státními úřady pohanskými dávali výraz, že Kristus, narozený v Betlémě z Marie Panny a Židy za to, že se pravil býti Bohem, ukřižovaný, jest jednorozený Syn Boží, pravý a živý Bůh, s Otcem a Duchem

¹⁾ Cf. Pohle, I. c. S. 320 ff.

Sv. jedné bytnosti a přirozenosti, Stvořitel nebe i země, Zachovavatel všehomíra, Bůh nejvyšší a nejsvětější, všemohoucí a věčný, před nímž s Otcem a Duchem Sv. má se klaněti každé koleno na nebi, na zemi i v podsvětí. Víra tato vžila se ve všechny myšlenky jejich rozumu a ve všechny city jejich srdce, tak že byla nejhlubším základem a nejmocnější pružinou veškerého jejich života. Víra v Krista Boha a člověka tak je ovládala, že pokládali za nic všechny statky pozemské proti nebeskému blahu, které z ní čerpali, ano byli vždy hotovi za ni i život a to za nejhroznějších muk obětovati. A blaho nebeské, kterým víra v Krista naplňovala srdce jejich, bylo tak veliké, že často i nejbolestnějších muk necítíce prozpěvovali chválu Krista, který je za hodné uznal, že mohli pro něho krev svou vycediti. Často se přiházelo, že jejich mučitelé vyčerpali všech druhů muk, ano že proti útlým dívkám použili všech možných mučidel a přece jich nemohli usmrtiti, až konečně mečem životu jejich učinili konec. A tito mučedníci musili pro své naprosté přesvědčení, že Kristus jest nejen člověk, nýbrž i pravý Bůh, míti zajisté naprosto jasné a proto zholá nezvratné důvody. Jinak nelze si mysliti, jak mohli tři sta roků za Krista krváceti. A tyto důvody čerpali nejen z velebnosti nauky Kristovy, v níž našli rozřešeny všechny záhady lidského života, o jejichž rozřešení celý starověk a všichni jeho největší a nejlepší duchové se marně pokoušeli, totiž co jest Bůh a co člověk a jaký osud čeká ho po smrti. A poněvadž nauka Kristova mimo to rozlila tolik světla a tepla po životě lidském zcela zkřehlém pod bludy a neřestmi pohan-skými, proto jí nemohli šlechtnější duchové odolati. Ale přitom doprovázel Bůh šíření nauky Kristovy také ještě nesčetnými zázraky. Neboť křesťané podle svědectví Justinova předpovídali věci budoucí, ve jménu Ježíše Krista uzdravovali nemocné, křísili mrtvé, vymítali z posedlých ďáblы.

Moc, kterou křesťané vykonávali nad zlými duchy, byla tak všeobecná, že Tertullián se nerozpakuje nabídnouti císaři, senátu a lidu římskému sázku, aby totiž zavolali kteréhokoliv křesťana a nařídili mu, by vymítl ďábla z kteréhokoli posedlého, kterého mu předvedou, a pak-li by ho ďábel neposlechl a posedlého na jeho rozkaz ihned neopustil, aby onoho křesťana ihned vedli k šibenici za to, že se za křesťana vydává, ačkoliv jím ve skutečnosti není.¹⁾ A proto lze tvrditi se vší určitostí, že celá doba pronásledování křesťanů v říši římské od Nerona až do Diokleciána se svými miliony a miliony mučedníků jest světodějným dokladem, že Kristus jest osobou Božskou, druhou v Nejsvětější Trojici, jež v čase se stala člověkem, aby nás vykoupila z otroctví ďábla a smířila nás opět s Otcem nebeským, který hříchem člověčenstva již v ráji a pozdějšími osobními hříchy byl tolikrát a tolikrát nekonečně uražen.

¹⁾ Apolog. c. 23. Edit. Venet. 1744, p. 83.

Moderní odpůrci Církve katolické a všeho, co jest křesťanského, snaží se mučednickou éru v Církvi katolické namnoze vysvětliti tak zvanou sugescí, kterou prý biskupové a kněží a jim oddaní věřící namluvili všem národům panství římskému tehda podřízeným, že Syn Boží z pouhé a čiré lásky k hříšnému lidstvu stal se člověkem, trpěl a zemřel, aby mu zase otevřel bránu království nebeského, která mu pro hřích hned prvními rodiči v ráji spáchaný byla zavřena. A poněvadž Kristus mravní život postavil na zcela novém základě, hlavně na všeobecné lásce lidské nevylučující ani nepřátele, musil prý k sobě neodolatelným kouzlem táhnouti srdce všech pohanů, kteří nicotu víry v množství bohů stížených všemi slabostmi a hříšnostmi lidskými uznávali. A proto prý bylo snadno přesvědčiti všecky šlechtetnější pohany, že původce a zakladatel tohoto nového nade všecku pověru pohanskou tak vysoko vynikajícího náboženství byl nejen člověk, nýbrž i pravý Bůh.

Na důkaz této domněnky poukazují nepřátelé na rychlé rozšíření i jiných náboženských vyznání, jako na př. islamu. Ačkoliv nemůže prý býti ani nejmenší pochybnosti, že Mohamed božské poslání si sám vybájl a připsal, přece se mu podařilo přesvědčiti miliony a miliony lidí, že jest skutečně od Boha poslán, aby založil nové náboženství a podrobil mu buď dobrovolně neb násilím veškeren svět. A toto přesvědčení, ačkoliv objektivně zcela liché a bludné, má dosud veškeren mohamedánský svět. A podobný zjev máme prý na křesťanech hlavně na prvních stoletích, když ve všech tehda známých dílech světa krvácel pod panstvím římských imperátorů nesčetný počet Kristových vyznavačů.

Že možno lidstvu, aneb aspoň veliké jeho části sugerovati zcela bludné názory a zásady a tak je o nich subjektivně přesvědčiti, že sroste s nimi tou měrou, že je pokládá za základ veškerého svého života, o tom podávají dějiny lidské nesčetné doklady. Jen tak lze vysvětliti původ různých náboženských vyznání, jako islamu, protestantismu a různých jeho sekt, ale i původ různých sociálních a politických stran, jak se v nynějším našem veřejném životě jeví. Bludy stran socialistických a komunistických byly jejich stoupencům od zakladatelů a vůdců jejich zajisté sugerovány. A to konečně platí více méně o každém bludu, jež pokládá člověk za pravdu a to s tak pevným a nezvratným přesvědčením, že jest ochoten i život za něj položit.

Lze však také způsobem tímto vysvětliti neohroženou vytrvalost mučedníků po tři století krev za pravdu Kristovu cedících a neobyčejně rychlé rozšíření Církve katolické po celém světě?

Podle svědectví dějin lze širokým massám lidu jen ty názory sugerovati, které lichotí nižší stránce lidské přirozenosti především žádosti těla, žádosti očí a pýše života.¹⁾ Tak sugerován Arabům islam, Němcům protestantismus, tak se nyní sugeruje širokým massám lidu socialismus a bolševismus. Ale křesťanská nauka a

¹⁾ I., Jan 2, 16.

přesvědčení o její naprosté pravdě nemohlo být lidu pohanskému tímto způsobem sugerováno. Neb Kristus nesliboval svým učedníkům ani světského panství ani smyslných rozkoší ani svobody od mravního zákona, ani pohodlného života bez práce a námahy, nýbrž pravil k nim, že musí každý, kdo chce za ním přijít, sebe zapřít, vzít na sebe svůj kříž a jeho následovati.¹⁾ Mimo to musili křesťané za dob pronásledování být stále na mučednictví připraveni. Aby jim po tři sta let někdo radost z oběti nejen všech vezdejších statků, nýbrž i života za Krista lichými a nicotnými důvody sugeroval, nedá se vůbec rozumně ani pomyslet. Pak nelze zapomínati, že prvé křesťany k oběti života za Krista vzpružovala nejen velebná nauka jeho, nýbrž i nepřetržitá řada zázraků, které Bůh na důkaz pravdy a milosti Kristovy při mučení přemnohých křesťanů působil. Tak ovšem povzbuzoval každý mučedník své spoluvěrce k následování svého příkladu, ale toto povzbuzování nemělo příčiny v naději na nějakou tělesnou rozkoš neb přirozený hmotný prospěch, který by mučedníkům byl kynul, nýbrž bylo působeno nadpřirozenou pravdou a milostí samého Krista na jejich mysl a srdce a bylo při tom často ještě síleno a utvrzováno mimořádnými divy a zázraky, tak že se i nejkrutější smrti nejen nebáli, nýbrž z lásky ke Kristu ji za největší milost Boží pokládali. Proto o nějaké sugesci nemající příčiny v nadpřirozené milosti Boží nemůže při šíření křesťanství být rozumně ani řeči.

Avšak nejen éra mučedníků vydává pro Božství Kristovo nezvratné svědectví, nýbrž veškerá Církev katolická po celou dobu svého trvání jest svědkyní této základní pravdy nauky katolické. Neb její živá víra v tuto pravdu přinesla nebeské požehnání všem národům, které na celém okršku země od okamžiku svého založení skrze Krista až po nynější časy do svého lůna přijala a o život Kristův a jeho boholidské ctnosti se s nimi sdělila.

Svědectví pro víru v Božství Krista Pána vydávají také doxologie od nejstarších dob Církví užívané, z nichž jest nejobecnější ona, kterou dosud Církev uzavírá své modlitby: „Sláva Otci i Synu i Duchu Sv., jako bylo na počátku, nyní i vždycky až na věky věkův“. Mimo tuto formuli doxologickou, která se nazývá souřadnou, poněvadž všechny tři Božské osoby se tu v téže řadě po sobě stejným způsobem uvádějí, užíváno v Církvi od nejstarších dob v témže smyslu též formule podřadné: „Sláva Bohu skrze Syna v Duchu Sv. (gloria Patri per Filium in Spiritu St.) a to především v Církvi východní, kdežto v Církvi západní byla více formule souřadná v obyčeji. Že by teprv biskup Flavián Antiochenský tuto formuli souřadnou zavedl proti formuli podřadné, jak ariánský dějepisec Philostorgius se domnívá,²⁾ nezdá se být pravdě podobno. Neboť jest jisto, že již sv. Justin mučedník

¹⁾ Mar., 8, 34.

²⁾ Histor. Eccl. III. 13 (edit. Jac. Gothofredus Genevae 1643).

(100—167) tuto souřadnou formuli dobře znal, jak zcela jasně vysvítá z jeho Apologie.¹⁾

Poněvadž však Ariáni se zvláštní zálibou užívali formule podřadné (gloria Patri per Filium in Spiritu St.), aby tím snáze zakryli svůj blud, že Syn jest Otci podřízen, postavil sv. Basilius ve svém spisu: „De Spiritu St.“²⁾ místo ní jinou formuli, jež zněla: Gloria Patri una cum Filio et cum Spiritu St. (μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ᾧω. Sláva Otci zároveň se Synem a Duchem Sv.). Ačkoliv tyto podřadné formule, které vyjadřují zároveň vzájemný poměr Božských osob založený v processu (ve východu) druhé Božské osoby z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna jakožto jediného principu, mají zcela správný smysl, přece nejjasněji a nejurčitěji vysloveno Božství Kristovo v doxologii souřadné, tak jak ji římská Církev obecně užívá.

Na důkaz Božství druhé Božské osoby lze také uvést liturgie jak západní, tak i východní Církve. V liturgii římské, jejíž kánon z větší části pochází z dob apoštolských, podobně jako v liturgiích sv. Basilia a Chrysostoma užívaných v Církvi východní, jest Božství Kristovo tak jasně vysloveno, že v této otázce nemůže býti vůbec sporu.

Že druhá Božská osoba jest pravý Bůh, potvrzují také *a)* kacíři z nejstarší doby a *b)* Židé.

a) Že Církev od svého původu hlásala nauku o Božství Kristově jakožto základní a stezejnou veškerého náboženství křesťanského, o tom podávají nezvratný důkaz nejstarší sekty křesťanské, k nimž jest počítati Nazareovce, Dokety a mnohé Gnostiky. Ačkoliv v některých hlavních naukách rozcházely se s Církví katolickou, přece Božství Kristovo nepopíraly i když je podle svých náboženských soustav odchýlně od nauky církevní pojímaly a hlásaly. Ale poněvadž nelze předpokládati, že by byly tyto sekty teprv po svém odloučení od Církve obecné od ní tuto nauku přijaly, proto nelze také pochybovati, že ji Církev od svého počátku hlásala, a že ji zmíněné sekty při svém odloučení od Církve jako dědictví její s sebou vzaly.

Co se týká ostatních kacířů, jako byli Ebionité, Elxaité, Cerinthus, Carpocrates, Artemon, Paulus Samosatenus atd., ti sice popírali Božství Kristovo, ale právě že je popírali, tím již dokazují, že Církev obecná je hlásala a věřící v ně věřili. Jinak nebylo by možno vysvětliti, jak mohli nauku tuto zavrhovati, nebylo-li o ní v Církvi řeči.

b) I Židé jsou důkazem, že Kristus jest nejen člověkem, nýbrž také pravým Bohem. Právě proto, že se pravil býti Bohem, pokládali ho za rouhače a usilovali o jeho bezživotí, neustali ve své zášti proti němu, až nechtějíce ho podle zákona

¹⁾ Apol. I., n. 65, Opp. (edit Venet. 1747), p. 85.

²⁾ Lib. I., cap. 5, Opp. (edit. Venet. 1751), p. 3 sq.

Mojžíšova pouze ukamenovati, vydali ho pohanům na smrt nejpotupnější a nejbolestnější, na smrt kříže. Pekelná zášť, kterou především Fariseové proti němu pojali, měla svou příčinu hlavně v jeho Božství, které si Kristus připisoval, a ve které ve své zatvrzelosti a národní hrdosti nechtěli věřit. Světodéjné drama na hoře kalvarské, kterým rozděleny dějiny člověčenstva na dvojí epochu: předkřesťanskou a křesťanskou, a kterým dán podnět a učiněn počátek k obrodu veškerého člověčenstva, vrcholí v pravdě, že Kristus jest Bůh a člověk. A Židé nechtějice uvěřiti v tuto pravdu, vinili vyznavače nauky Kristovy z různých absurdních bludů, jako že jsou polytheisty a zároveň při tom modloslužebníky. Ale již z těchto výtek, které křesťanům činili, lze souditi, že neporozuměli, poněvadž nechtěli porozuměti, tajemství jednak Nejsvětější Trojice, jednak vtělení Syna Božího. Zajímavý a velmi poučný jest v této příčině „Dialog sv. Justina s Židem Tryfonem. Vylíčí v něm své vlastní obrácení na víru křesťanskou dokazuje Židům velmi důmyslně a duchaplně, že Starý zákon jest zrušen, a že Kristus jest pravý Bůh a od proroků starozákonných předpověděný Messias a že proroctví, podle nichž Messias shromáždí lid Boží, platí o všech národech a že se již vyplňují v Církvi sv. po veškerém okršku světa rozšířené.¹⁾

Poněvadž víra v Nejsvětější Trojici a v Krista, Boha a člověka, náleží k nejpodstatnějším pravdám náboženství křesťanského, ba jest jeho základní a stezejnou pravdou, z níž Zjevení Boží Nového zákona vychází a v níž vrcholí, tak že s touto pravdou veškero dílo spásy naší Kristem vykonané stojí a padá, proto Církev sv. bděla s největší pečlivostí nad přesnou a správnou vírou v pravdu tuto. Jakmile se v lůně jejím objevili bludaři, kteří ji jakýmkoliv způsobem, přímě neb nepřímě, otevřeně neb skrytě popírali, ihned jim před oči co nejrozhodněji stavěla blud jejich a zavazovala je, aby jej odvolali, a když tvrdošíjně v něm trvali, vypuzovala je z lůna svého. Tak jednala především naproti Ariovi, který první mezi bludaři s otevřeným hledím zdvihl odboj proti této nejpodstatnější nauce křesťanské. Poněvadž nauka Ariova budila mezi věřícím lidem všude jen pohoršení a odpor, proto Alexander, biskup Alexandrinský, k jehož diecesi Arius náležel, svolal (r. 320 neb 321) synodu, aby ho přiměl k odvolání tohoto hrozného bludu. Ale poněvadž Arius na něm tvrdošíjně trval, proto byl sněmem tímto z Církve vyobcován a vyobcování jeho zvláštním listem synodálním oznámeno všem biskupům. Než Arius nedbaje odsouzení a vyobcování svého šířil dále blud svůj. Proto nezbyvalo, než svolati sněm všeobecný čili ekumenický, který by autoritativně blud Ariův odsoudil, nauku o Božství Kristově jasně vytkl a za článek víry předepsal veškerému křesťanskému světu.

¹⁾ Dialogus cum Tryphone Judaeo (πρὸς Τρυφῶνα Ἰουδαίου διάλογος). (Edit. Venet. 1747), p. 108 sqq.

Tak se stalo na sněmu Nicejském I. r. 325, který Božství Kristovo novým terminem, že jest Syn Boží soupodstatný Otci (consubstantialis Patri, ὁμοούσιος τῷ πατρί),¹⁾ prohlásil za článek víry, který také do svého symbolu přijal a zároveň odsoudil nauku Ariovu slovy k symbolu připojenými: „Τούς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι, οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλloιωτὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.“ (Ti, kteří praví, že byla doba, kde Syna Božího nebylo aneb dříve než se narodil, že ho nebylo, aneb že byl učiněn z toho, čeho nebylo, aneb že jest z jiné podstaty neb bytnosti (než z Otcovy) aneb že jest stvořen, neb že se může (v něco jiného) obrátiti a proměnití, jsou z Církve katolické vyobcováni).²⁾

Tímto dekretem prohlášena nauka v Božství Kristovo za formální článek víry křesťanské a tak otázka tato navždy autoritativně rozřešena. A proto od doby Ariovy nepopíral nejen žádný katolický křesťan, nýbrž vůbec žádný křesťan Božství Kristova až na Sociniány v době protestantské, kteří (po r. 1530) obnovili opět blud Antitrinitářů ve formě, ve které Arius a později Macedonius blud tento hlásali. Jinak mezi křesťany od doby Ariovy až po Sociniány nikdo se neodvážil Božství Kristovo uváděti jakýmkoliv způsobem v pochybnost.

§ 12.

IV. Duch Sv. jest Božská osoba jedné a téže přirozenosti s Otcem a Synem.

Jak Písmo sv., tak i Tradice uvádí stále v nauce o Bohu po Otci Syna a po Otci a Synu Ducha Sv. Již z této souřadnosti, do které s Otcem a Synem Zjevení Boží staví Ducha Sv., jest nutně souditi, že Duch Sv. jest osobou věčně sice od osoby Otcovy a Synovy odličnou, ale při tom s Otcem a Synem jedné a téže přirozenosti, tedy osobou Božskou, pravým Bohem, týmž, kterým jest také Otec a Syn.

Církev hlásala vždy Božství Ducha Sv. jakožto pravdu zjevenou, právě tak, jako učila, že Otec a Syn jest pravý Bůh. A dokud nikdo Božství Ducha Sv. nepopíral, přestávala Církev na tom, že tuto pravdu jednoduše jakožto pravdu Bohem zjevenou hlásala a že věřící v ni vírou Božskou věřili. Tak bylo až

¹⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 417 sqq., kde autor vysvětluje obšírně rozdíl mezi „ὁμοούσιος“ a „ὁμοιούσιος“; Serry, I. c., p. 51 sqq.; viz také důkladné traktáty v Thesaur. Theol., I. c., p. 199—249.

²⁾ Cf. Thesaur. Theol., I. c., p. 190 sqq.; Gotti, I. c. (de voce homousion), p. 371 sqq.; Billuart, I. c., p. 281 sqq.; Frassen, I. c. 62 sqq.; důkazy pro Božství Kristovo ze spisů pohanských a židovských viz u Serryho, I. c. p. 37 sqq.; námitky, které proti Božství Syna Božího z některých ss. Otců uváděli Ariáni, viz u Gazzanigy, I. c., p. 378 sqq.

do Macedonia, patriarchy cařihradského v druhé polovici čtvrtého století, který první počal Božství Ducha Sv. veřejně popíratí. K popření tomuto byl veden bludem semiarianismu, jehož byl stoupencem, pokládaje přirozenost Kristovu toliko za podobnou (ὁμοίους) přirozenosti Otcově. Neboť vychází-li Duch Sv. nejen z Otce, nýbrž i ze Syna, jak tenkrát i Církev východní všeobecně věřila, a je-li Syn Boží pouhý tvor, třeba měl přirozenost Otci podobnou, jak Semiariáni se domnívali, pak musil i Duch Sv. býti pouhým tvorem. Neboť ze Syna tvora může vycházeti zase jen tvor a nikoliv Bůh. A proto Macedonius důsledně toliko vyvodil a vyslovil blud, v arianismu a semiarianismu zásadně již obsažený.¹⁾

Poněvadž blud Macedoniův se pořád více šířil a nabýval mnoho stoupenců, byl odsouzen a zamítnut napřed na některých partikulárních synodách, jako v Alexandrii r. 362, v Illyrii r. 365 aneb 372, v Římě r. 369 aneb r. 372, v Ikonii r. 379; ale poněvadž ani po těchto synodách v Církvi nevymizel, svolán všeobecný sněm Cařihradský I. r. 381, který Božství Ducha Sv. prohlásil za článek víry slovy: „Πιστεύομεν... Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα, τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ δοξάζομενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν πρεσβυτέρων“ (Věříme... také (mimo Otce a Syna) v Ducha Sv., Pána a dárce života, jemuž s Otcem a Synem se kláníme a čest a chválu vzdáváme, který mluvil skrze proroky).²⁾

Sněm Cařihradský I. byl sice obelán a slaven jen biskupy Církve východní a byl proto ve svém vzniku a průběhu jen sněmem partikulárním. Ale poněvadž dekryty jeho byly ihned přijaty veškerou Církví východní a schváleny brzo také papežem Damasem na sněmu římském r. 382 neb 383 a na to v celém západě rovněž také za články víry přijaty, nabyl sněm Cařihradský autority sněmu ekumenického.

Ačkoliv v dekretu, týkajícím se Božství Ducha Sv., který připojen také k symbolu Nicejskému, se výslovně nepraví, že Duch Sv. jest Božská osoba a proto pravý Bůh, přece již slova: „Věříme“ také v Ducha Sv. vyjadřují zcela jasně Božskou jeho přirozenost. Neboť jako jest naší povinností, věřiti v Božství Otce a Syna, tak jsme povinni věřiti v Božství Ducha Sv. Neboť věříme-li v Otce, Syna a Ducha Sv., již touto vírou vyznáváme jejich Božství, poněvadž není možno věřiti v tomto smyslu v pouhého tvora. Že víra v Otce a Syna předpokládá jejich Božství, nemůže podle toho, co jsme o Otci a Synu byli uvedli, býti sporno. A máme-li podobným způsobem věřiti také v Ducha Sv., pak jest to jen tenkrát možno, je-li Duch sv. osoba Božská, jako Otec a Syn.

¹⁾ Cf. Serry, I. c., p. 63 sqq.

²⁾ Denzinger 86; cf. Gazzaniga, I. c., p. 415 sqq

Dále se v dekretu sněmu Cařihradského I. připisují Duchu Sv. zcela určitě vlastnosti Božské a úcta Božská, jakož i východ z Boha Otce. Je-li tedy Duch Sv., jak sněm tento praví, Pánem a to ve smyslu naprostém, tedy Pánem nad veškerým světem, je-li Dárcem života a to především života nadpřirozeného záležícího v samé účasti v životě Božském, máme-li mu vzdávati nejvyšší úctu a čest, mluvil-li k člověčenstvu skrze proroky, zvěstoval-li mu nebeskou nauku nepřístupnou přirozenému poznání lidskému, předpovídal-li budoucí věci, jichž přítomných příčin není možno poznati a s určitostí předpověděti, vychází-li mimo to z Otce a to nikoliv z jeho svobodné vůle, jak z něho vychází veškeré tvorstvo, nýbrž z jeho naprosto jednoduché a proto nedělitelné přirozenosti a bytnosti, pak musí míti jednu a touž jednoduchou a nedělitelnou podstatu Božskou, kterou má také Otec, a proto jest pravou Božskou osobou, pravým Bohem.¹⁾

Ještě určitěji vyznává Ducha Sv. jako zvláštní Božskou osobu, odličenou od osoby Otcovy a Synovy, Symbolum Athanasiánské, jež o něm praví: „Aeternus Spiritus Sanctus... Omnipotens Spiritus Sanctus... Deus Spiritus Sanctus... Dominus Spiritus Sanctus“ (Věčný (jest) Duch Sv..., Všemohoucí (jest) Duch Sv., Bůh (jest) Duch Sv. a Pán (jest) Duch Sv.). Je-li tedy Duch Sv. (podobně jako Otec a Syn) věčný, všemohoucí, již pro tyto své vlastnosti jest pravý Bůh. Avšak Symbolum ještě nad to nazývá Ducha Sv. výslovně Bohem a Pánem rovněž tak, jako Bohem a Pánem nazývá Otce a Syna. Duch Sv. jest tedy Božskou osobou.

Že je Duch Sv. Božskou osobou soupodstatnou s Otcem a Synem, definoval ještě také sněm Cařihradský IV. r. 869, slovy: „Credimus in unum Deum, in tribus consubstantialibus et divinis et principalibus personis:—unum quidem et singularem Deum secundum rationem substantiae, trinum autem vel tria secundum rationem personarum praedicamus“. (Věříme v jednoho Boha ve třech soupodstatných a Božských a původních osobách: podle podstaty hlásáme sice jen jediného, podle osob však trojjediného Boha čili tři (Božské osoby).

V tomto dekretu jest nauka o třech věčně odlišných Božských osobách a o číselně jedině Božské přirozenosti všem třem osobám společné s takovou přesností a jasností vyslovena, že není možno ji ještě určitějšími termíny vyjádřiti.²⁾

Nauka, že Duch Sv. jest Božskou s Otcem a Synem soupodstatnou osobou, jest obsažena zcela jasně jak 1. v Písmě sv., tak i 2. v Tradici.

1. Jest obsaženo v Písmě sv.:

¹⁾ Cf. Is. Laur. Berti, Theol. histor. dogm. schol., opp. tom I., l. c., p. 68 sqq., 74 sqq.; Gotti, l. c., p. 376, 377 sqq.; Billuart, l. c., p. 289 sq.; Boucat. l. c., p. 520 sqq.

²⁾ Cf. Serry, l. c., p. 57 sqq.

Sám Kristus připisuje Duchu Sv. a) vlastnosti Božské, jmenovitě α) vševedoucnost.

Tak praví k ss. apoštolům: „Když přijde onen Duch pravdy, naučí vás všeliké pravdě... a příští věci zvěstuje vám“. ¹⁾ Poněvadž ss. apoštolové před sesláním Ducha Sv. byli až příliš ještě tělesní a smyslní, že nemohli tajemstvím nebeské nauky Kristovy úplně rozuměti, proto Božský Spasitel jim hlásal pravdy Božské jen takofa v jádru a zárodku zavinuté. „Byl to strom, neznámý světu“, jak Sušil praví, „strom s nebe na zem přestěpený a nikdo nemohl v jádru veškeré krásy a veleby jeho tušiti... Teprv Duch Sv. měl apoštoly k tomu uschopniti“. ²⁾ A proto nauka, kterou ss. apoštolové hlásali, byla nauka Kristova Duchem Sv. ve svých nebeských výšinách a hlubinách jim zjevená a jasně vysvětlená a vyložená. A poněvadž sám Syn Boží mimo to připisuje Duchu Sv. znalost a předpověď věci budoucích, hlavně věcí týkajících se osudů Církve sv., strastí a vítězství jejích, nemůže býti pochybnosti, že tím prohlašuje Ducha Sv. za osobu Božskou, již jediné vševedoucnost může přináležeti.

Vševedoucnost připisují Duchu Sv. také ss. apoštolové. Tak praví sv. Pavel, že Bůh oznámil nám skrze Ducha svého moudrost svou jevící se ve slávě věčné, kterou Bůh určil všem předurčeným, a dokládá: Nebo Duch všecko zpytuje i hlubokosti Boží“. ³⁾ Pak-li Duch Boží všecko zpytuje a zná, pak ho není nic tajno a nic mu není skryto, zná tedy i skrytosti srdcí našich, ⁴⁾ prozírá i naše nejtajnější myšlenky, ⁵⁾ zkoumá i ledví a srdce naše. ⁶⁾ Ale sv. apoštol připisuje Duchu Sv. ještě větší a vznešenější poznání, než jest poznání našich nejtajnějších myšlenek a citů, když o něm praví, že zpytuje i hlubokosti Boží. A poněvadž tyto hlubokosti jsou nekonečné, proto věda Ducha Sv. pronikající, prostupující a prozírající veškeru pravdu Božskou jest právě tak nekonečna, jako jest nekonečna pravda Božská a jako jest nekonečna sama podstata Božská s pravdou Božskou věčně totožná.

I z tohoto výroku patrně, že Duch Sv., poněvadž jest vševedoucí, musí býti osobou Božskou.

Vševedoucnost připisuje Duchu Sv. také sv. Petr. Tak praví před volbou sv. Matěje za apoštola na místo Jidášovo ku shromažděným apoštolům: Muži, bratři, musilo se naplniti Písmo, které Duch Sv. předpověděl ústy Davidovými ⁷⁾ o Jidášovi, který se stal vůdcem těch, kteří jali Ježíše“. ⁸⁾

¹⁾ Jan 16, 13.

²⁾ Evang. sv. Jana (Praha 1867), str. 253.

³⁾ I., Kor. 2, 10.

⁴⁾ Žalm. 138, 1.

⁵⁾ Řím. 8, 27.

⁶⁾ Zjev. sv. Jana 2, 3.

⁷⁾ Žalm. 68, 26.

⁸⁾ Skut. apošt. 1, 16.

A v druhém svém listu píše též apoštol křesťanům v Malé Asii, že Duch Sv. jest původcem všech proroctví. „Neboť nikoli z vůle lidské stalo se kdy proroctví, nýbrž Duchem Sv. nadchnuti mluvili svatí lidé Boží“.¹⁾

Kníže apoštolů připisuje Ducha Sv. ve své řeči před volbou sv. Matěje za apoštola předpověď v žalmu 68. v. 26. obsaženou, že totiž Jidáš Krista zradí, a ve svém druhém listu však vůbec každé proroctví bez výjimky. Předpovídá-li Duch Sv. skrze proroky věci tajné a budoucí, pak užívá jich jen jako nástrojů, hlavním původcem jejich jest sám. Z proroctví Duchu Sv. připisovaných jest i tu s naprostou nutností uzavíratí na jeho vševedoucnost a ze vševedoucnosti na Božskou jeho osobnost.

β) Mimo vševedoucnost připisuje sv. Pavel Duchu Sv. zároveň také všemohoucnost. Neboť vypočítav ve svém prvním listu ke Korintským jednotlivé milodary, které Duch Sv. působí, jako: řeč moudrosti a poznání pravd Božích a schopnost k jejich jasnému výkladu, dar víry a uzdravování nemocných, divů činění, prorokování, rozeznávání duchů, dar jazyků, tlumočení řeči, dokládá: „to však všecko působí jeden a též Duch, který rozděluje zvláště jednomu každému, jak chce“.²⁾ Nikdo nepochybuje, že tyto milodary (charismata) v první Církvi nejen apoštolům, nýbrž mnohým věřícím Bohem udělované byly dary Božími mimořádnými, jež měly za účel rozšíření Církve po veškerém světě. A poněvadž těchto darů uděluje podle sv. Pavla Duch Sv., jak chce, jest patrné, že jest všemohoucí, a je-li všemohoucí, jest také Božská osoba s Otcem a Synem soupodstatná.

β) Dále připisuje Písmo sv. Duchu Sv. také Božské činnosti, jako jest odpouštění hříchů. Neboť Božský Spasitel zjevil se po svém vzkříšení ss. apoštolům ve večeradle, kde se ze strachu před Židy uzavřeli, udělil jim Duchu Sv., aby je uschopnil hříchy odpouštět. Neb dechnuv na ně řekl jim: „Přijměte Ducha Sv., kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim a kterým (je) zadržíte, zadrženy jsou“.³⁾ Moc hříchy odpouštět jest mocí Božskou. Neboť každý hřích jsa přestoupením zákona Bohem samým člověku daného zahrnuje v sobě urážku Boha a proto může jen Bůh urážku tuto hříšníku odpustiti. V moci, již Bůh odpouští hříšníku vinu hříchu, jeví se několik vlastností Božích, jako vševedoucnost, všemohoucnost, svatost, spravedlnost a zároveň milosrdenství Boží. Přináleželi-li Duchu Sv. moc hříchy odpouštět, pak mu přináleželi všechny tyto uvedené vlastnosti Boží a s těmito vlastnostmi zároveň tak přirozenost a bytnost Božská. Duch Sv. jest tedy zvláštní osoba Božská jež má s Otcem a Synem jedinou jen podstatu.

¹⁾ II., Petr. 1, 21.

²⁾ I., Kor. 12, 11.

³⁾ Jan 20, 22.

Odpuštění hříchu působí však v duši lidské zároveň její pozitivní posvěcení a udělení všech nadpřirozených ctností a darů Ducha Sv. Odpuštěním hříchu stává se člověk hříšný novým tvorem (nova creatura), který nabývá milostí posvěcující účasti v samé přirozenosti Božské. A proto Duch Sv. jest také Tvůrcem a Dárcem nového nadpřirozeného života, jež člověk hříchem ztratil. A poněvadž nadpřirozenou účast v životě Božském může udělit jen Bůh, má Duch Sv. moc, nejen hříchy odpouštět, nýbrž i člověka zbaveného hříchem života nadpřirozeného, tedy nadpřirozeně mrtvého zase k tomuto životu křísiti. A proto nazývá Církev sv. Ducha Sv. tvůrčím Duchem čili Duchem Tvůrcem, jak jej velebí ve svém velebném hymnu: „Veni Creator Spiritus“.

Někteří ss. Otcové, jako na př. sv. Cyrill Alexandrinský, učí, že Slovo Boží stvořivši člověka vdechlo mu skrze Ducha Sv. nadpřirozený život v ráji. A když po pádu opět pozvedlo člověka ze smrti hříchu k novému životu, že tak učinilo opět skrze Ducha Sv. A proto vdechl Syn Boží na apoštoly a pravil k nim: „Přijměte Ducha Sv.“.

A Duch Sv. sdělil se o svou moc, hříchy odpouštět a kající hříšníky k novému životu obrozovati, také se ss. apoštoly a jejich nástupci. A kdykoliv tak činí, používá jich při vykonávání této své moci Božské jako sluhů čili jako nástrojů, skrze něž odpouští hříchy a uděluje milost člověka k novému životu křísící a obrozující. A poněvadž každá nástrojná příčina působí jen mocí příčiny hlavní, která jí používá ku svému účinu, který zamýšlí vykonati, proto moc hříchy odpouštět, kterou ss. apoštolé vykonávali a po nich vykonávají jejich nástupci mocí Ducha Sv., dokazuje jeho Božskou přirozenost a tím také již jeho Božskou osobnost, opatřenou týmiž dokonalostmi Božskými, které přísluší také Otci a Synu.

Dále učí Písmo sv., že Duchu Sv. přísluší nejvyšší úcta Božská. Přináleželi-li mu však úcta Božská, pak jest Božskou osobou, neboť prokazovati pouhému tvorovi poctu Božskou, prohlašuje Písmo sv. při každé příležitosti buď zhola za modloslužbu aneb za bezbožné rouhání. Bohopocta patří jen Bohu.

Sám Božský Spasitel připisuje bohopoctu jako Otci a sobě, tak i Duchu Sv., jako když praví ku ss. apoštolům: „jdouce tedy uchte všechny národy, křestíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv.“¹⁾ Křtíti všeobecně znamená někoho obmytím vodou od hříchů očistiti, milostí posvěcující opatřiti a zasvětiti ho službě toho, jehož jménem křest mu byl udělen. A poněvadž Kristus Pán poručí ss. apoštolům, aby křtili všechny národy také ve jménu Ducha Sv., proto připisuje i Duchu Sv. moc, křtem sv. lidem hříchy odpouštět, k novému nadpřirozenému životu je obrozovati a zavazuje pokřtěné, aby Božskou službu a úctu pro-

¹⁾ Mat. 28, 19.

kazovali Duchu Sv. právě tak, jako Otcí a Synu. To plyne již také z naprosté souřadnosti, do které Kristus Pán staví Ducha Sv. s Otcem a Synem. Neboť jest naprosto nemožno, aby Duch Sv., kdyby nebyl osobou Božskou, nýbrž osobou věčně Otcí a Synu podřazenou a podřízenou, byl uváděn v souřadném poměru s Otcem a Synem. Bytost stvořenou nelze na roveň stavěti s osobami Božskými a tak jí připisovati Božskou důstojnost.

Je-li však Duch Sv. Otcí a Synu roven, pak jest právě tak Božskou osobou, jako Otec a Syn.

Že jest jedné a téže přirozenosti s Otcem a Synem, vysvětluje také z toho, že Kristus Pán poroučí národy křtíti ve jménu a nikoliv ve jménech Otce, Syna a Ducha Sv. Mají-li však všechny tři Božské osoby jen jedno jméno, pak mají také numericky jen jednu přirozenost, poněvadž jméno Boží není než výrazem samé Božské bytnosti a podstaty, i když tuto bytnost a podstatu s různých hledisk a podle různých jejich vnějších působností různě vyjadřuje.

Také ss. apoštolé, jak z jejich listů vysvětluje, blahořečí a žehnají věřícím a modlí se za ně právě tak ve jménu Ducha Sv., jako ve jménu Otce a Syna. Tak končí sv. Pavel svůj druhý list ke Korinťanům: „Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží a účastenství Ducha Svatého (řecký text má: „Κοινωνία“, jež má různé významy, jako: communio, communitas, consortium, societas, communicatio, participatio. Sušil překládá „Κοινωνία“ slovem: obecenství), budiž se všemi vámi“. ¹⁾ V tomto pozdravu klade sv. Pavel na prvním místě milost Kristovu, poněvadž z ní všechna ostatní dobra lidem přicházejí, tedy i to dobro, že se lásky Otcovy a darů Ducha Sv. můžeme příučastniti. I tu staví sv. apoštol Ducha Sv. do jedné řady s Otcem a Synem, a jako připisuje Synu milost a Otcí lásku, tak připisuje Duchu Sv. účast ve všech darech a milostech, jak posvětných, tak i milodarech, čili jinými slovy, praví o Duchu Sv., že jest původcem a dárce všech milostí. Jako tedy pokládá sv. Pavel milost za dar Synův a lásku za dar Otcův, tak prohlašuje účastenství ve všech darech, kterých se nám dostává buď k vlastní aneb cizí spáse, za dar Ducha Sv. A o tomto daru mluví na třetím místě, poněvadž i dárce jeho, Duch Sv., jest třetí Božskou osobou a poněvadž dílo spásy naší, jež láska Boží započala a v němž milost Kristova pokračuje, Duch Sv. dokonává.

Sv. Petr počíná svůj první list zasláný křesťanům rozptýleným v Malé Asii pozdravem: „(vyvoleným) podle předvědění Boha Otce v posvěcení Duchem Sv. k poslušenství a skrovení krví Ježíše Krista“. ²⁾ V tomto pozdravu připomíná křesťanům milostivý poměr tří Božských osob k duším věřících: věčný úradek Boha Otce, jímž je k pravé víře vyvolil a přivedl, smírnou obět na kříži, jíž Syn Boží jim milost Boží a

¹⁾ II., Kor. 13, 13.

²⁾ I., Petr 1, 2.

spásu věčnou zasloužil, a posvěcení jejich, jímž Duch Sv. na křtu sv. je znovuzrodil a s Bohem zase spojil. I v tomto výroku připisuje sv. Petr dílo spásy naší nejen Otci a Synu, nýbrž i Duchu Sv. a vzdává všem třem Božským osobám vroucí díky za nekonečné dobrodiní, kterého se dostává věřícím povoláním k pravé víře a pravou vírou k věčné spáse. A poněvadž i tu staví se Duch Sv. v díle spásy naší s Otcem a Synem do téže řady, nelze pochybovati, že Duch Sv. jest právě tak Božskou osobou, jako Otec a Syn, a proto také s oběma jedné a téže Božské přirozenosti.

c) Ale Písmo sv. nepřipisuje Duchu Sv. toliko Božských vlastností, Božských činností a Božské pocty, nýbrž nazývá jej výslovně Bohem. Zcela patrný doklad podává nám sv. Lukáš ve Skutcích apoštolských.

Láska, která Duchem Sv. v prvotné Církvi vládla mezi křesťany, přiměla je, že bohatší věřící rozprodávali majetek svůj a výtěžek donášeli ss. apoštolům, kteří pak ze společného majetku starali se o výživu celé obce křesťanské a všech členů jejích. Tak byla církev jedinou takorba klášterní společností, v níž nebylo soukromého majetku. Co dříve náleželo jednotlivcům, nyní patřilo všem. Tento prvý křesťanský komunismus nebyl však nikterak na křesťanech vynucován, nýbrž každému byla ponechána volnost, chce-li svůj soukromý majetek sobě ponechatí aneb se ho ve prospěch celé obce dobrovolně zřící. Věřící z horoucí lásky a hluboké vděčnosti ke Kristu nemohli snést, aby v jejich středu byl nějaký chudý. Než i této ideální povahy prvotné Církve zneužili lidé zlomyslní.

V té době žil v Jerusalemě muž, jménem Ananiáš, s manželkou Safiřou. Tento muž, jak vypravuje sv. Lukáš, „prodal pozemek a nechav lstivě za sebou něco z utržených peněz s vědomím své manželky přinesl jakýsi díl a položil jej k nohám Apoštolů“. Ale Petr řekl jemu: „Ananiáši, proč pokoušel dábel srdce tvé, abys selhal Duchu Svatému... Neselhal jsi lidem, nýbrž Bohu“. A Ananiáš slyše slova ta, padl a skončil.¹⁾ A pověď manželka Safira nevědouc, co se stalo s mužem jejím, sv. Petru na jeho otázku, zdali všechno odvedli, co za pole obdrželi, do očí selhala, stihl ji též trest jako muže jejího. Padla před nohy jeho a skonala.

Co se týká viny Ananiášovy a Safiřiny, argumentuje sv. Petr takto: Kdo selhal apoštolům, selhal Duchu Sv. A poněvadž Duch Sv. jest Bůh, jak sv. Petr výslovně praví, proto chtítí oklamati apoštoly bylo tolik, jako chtítí oklamati samého Boha. A proto klam, jehož se chtěli Ananiáš a Safira dopustiti na apoštolech, byl blasfemií či rouháním proti samému Bohu, který jej proto také tak přísně na Ananiášovi a Safiře potrestal. Z toho patrně, že Duch Sv. jest pravý Bůh.²⁾

¹⁾ Skut. apošt. 5, 1–5.

²⁾ Cf. Claudii Frassen, l. c., p. 70; Antoine, l. c., p. 354; Petavii, l. c., p. 113 sqq.

d) Že Duch Sv. jest Božská osoba, pravý tedy Bůh, dokazuje sv. Pavel také na jiných místech. Tak píše v prvním listu ke Korintským: „Nevíte-liž, že jste chrámem Božím a že Duch Boží přebývá ve vás“. ¹⁾ Sv. apoštol chtěje Korintany varovati jednak nepravých nauk, ²⁾ jednak tělesných hříchů, uvádí jim na paměť jejich velikou důstojnost jako chrámu Ducha Božího. Jako jest celá Církev jediným chrámem Ducha Božího, tak každý jednotlivý křesťan, který jest s Kristem spojen milostí posvěcující, stává se jako člen této Církve sám pro sebe rovněž chrámem Božím. A jsou-li jednotliví křesťané chrámem Božím, pak musí sám Bůh přebývat v nich. Jinak by nebylo možno nazývat je chrámem Božím. Aby se nezdálo, že Duch Boží, o němž sv. Pavel (I., Kor. 3, 16) mluví, jest pouhá vlastnost Boží, praví na jiném místě: „Aneb nevíte-li, že tělo vaše jest chrámem Ducha Sv., který jest ve vás a kterého máte od Boha, a že nejste svoji? Vždyť jste koupeni za cenu velikou. Nuže oslavujte a noste Boha v těle svém“. ³⁾

Podle tohoto výroku jest Duch Boží, který ve věřících jako ve svém chrámu přebývá, sám Duch Svatý, třetí Božská osoba v Nejsvětější Trojici. A tohoto Ducha Sv. mají křesťané od Boha Otce, který jim ho uděluje za cenu velikou, za cenu nejdražší krve Syna jeho, a proto nenáleží již sobě, nejsou svým vlastním majetkem, nýbrž jsou majetkem samého Ducha Sv., jako jest každý chrám majetkem a vlastnictvím Boha samého, jemuž jest zasvěcen a který v něm přebývá. A poněvadž věřící jsou majetkem Ducha Sv., mají jej nejen v těle svém, nýbrž také v duši stále nositi. A budou jej nositi, budou-li se varovati všech hříchů, především hříchů tělesných, které vypuzují Ducha Sv. ze srdce a z těla křesťanů. Ale nejen varovati se mají všech hříchů a tak nositi v sobě Ducha Sv., nýbrž mají také Ducha Sv. celým svým životem oslavovati. Varují-li se hříchů, pak ovšem již Ducha Sv. oslavují. Ale tato oslava jest jen záporná, a to nestačí Duchu Sv. On žádá na svých duchovních chrámech také oslavy kladné, t. j. aby celý svůj život jemu přizpůsobovali a připodobňovali: každou myšlenku, každou žádost, každý cit, každé předsevzetí, každý skutek. A varují-li se křesťané všech hříchů a přizpůsobují-li celý svůj život Duchu Sv., pak chrání také jeho chrámu každého znečištění a zároveň jej pozitivně vyzdobují, okrašlují a tak Ducha Sv., jak napomíná sv. apoštol, stále víc a více oslavují.

Bydlí-li Duch Sv. v srdcích křesťanů, pak toto bydlení jest užší, těsnější a vnitřnější, než bytování Boží jevíci se všudepřítomností Božskou ve veškerém tvorstvu. Jest to bydlení zvláštní, posvátné a posvětné, jednotící člověka s Duchem Sv. a povyšující ho nad jeho přirozenost. ⁴⁾ Bydlení Ducha Sv. v srdci lidském milostí

¹⁾ I., Kor. 3, 16.

²⁾ Srv. 3, 5 slld.

³⁾ I., Kor. 6, 19, 20.

⁴⁾ Srv. Sušila, List I. ku Korintanům (Praha 1870), str. 230.

Boží posvěceném náleží k nejhlubším tajemstvím Zjevení Božího, které můžeme jen naznačiti, hloubky a výše jeho zde na světě nikdy nevystihneme.

2. Důkazy pro Božství Ducha Sv. z Tradice.

Z přebohaté literatury patristické jednající o Božství Ducha Sv., můžeme uvést jen některé doklady na důkaz, že celý křesťanský starověk věřil v Božskou osobu Ducha Sv. právě tak, jako v Božskou osobu Otcovu a Synovu. Již sv. Ignác (r. 107) žehná věřícím města Magnesie „aby se jim ve všem dobře dařilo skrze Syna a Otce a Ducha Sv.“ a napomíná je, „aby byli biskupu svému poddáni, jako apoštolé Kristu a Otci a Duchu Sv.“¹⁾ A sv. Polykarp (r. 168), vyznává s církví Smyrnenskou, že Duchu Sv. přísluší táž sláva, jako Otci a Synu.²⁾ Athenagoras ve svém apologetickém spisu: „Προσβεία περὶ χριστιανῶν“ (Legatio pro Christianis) se diví, jak mohou pohané viniti z atheismu křesťany, kteří věří v Boha Otce a Syna a Ducha Sv., který se zjevil skrze proroky.³⁾ Sv. Theofil, který první užil o Nejsvětější Trojici slova: „Τριάς“ (Trinitas), praví, že podle nauky křesťanské jsou tři Božské osoby jeden Bůh a že Trojice jest Bohem, Slovem a Moudrostí (Duchem Sv.).⁴⁾ Sv. Irenaeus ve svém symbolu praví, že víra od apoštolů přijatá záleží ve víře v Boha Otce všemohoucího, a v jednoho Ježíše Krista, Syna Božího a v Ducha Sv.,⁵⁾ a přirovnává dechnutí Boží, kterým Bůh stvořil Adama, k Duchu Sv. (k dýchání) podotýká, že v tom se liší Duch Sv. od dechnutí, kterým bylo Adamovo tělo oživeno, že toto dechnutí stalo se v čase, kdežto dýchání Ducha Sv. jest nestvořené a věčné. A Klemens Alexandrinský volá: „O dive mystický! Jeden jest Otec všehomíra, jedno jest také Slovo, a jeden jest Duch Sv. a ten jest všude.“⁶⁾ Origenes rozeznává v Nejsvětější Trojici zcela přesně mezi třemi věčně odlišnými osobami a mezi jednou všem osobám číselně společnou podstatou píše: „Jiný jest Syn než Otec a jiný jest Duch Sv. než Otec a Syn. Ačkoliv jsou tři odlišné osoby, přece jest v Trojici jen jediná podstata a přirozenost.“⁷⁾ Tertullian učí, že Duch Sv. jest třetí po Otci a Synu, nevycházeje odjinud, než z Otce skrze Syna. Nicméně není dvou aneb tří bohů, ačkoliv Otec jest Bůh a Syn jest Bůh a Duch Sv. jest Bůh a jeden každý z nich jest Bůh.⁸⁾ Sv. Athanáš rozbíraje různý význam slova: „πνεῦμα“ praví, že slova

¹⁾ Epist. ad Magnes, n. 13. Cf. Collect. select. 55, Eccl. Patrum. tom. I. (Mediol. 1830), p. 69.

²⁾ Eccl. Smyrn. Epist. de mart. S. Polycarpi, n. 14, opere cit., p. 116.

³⁾ Legatio pro christ., cap. 10, Opp. tom. II., p. 53.

⁴⁾ Ad Antol. lib. II., n. 15, l. c., p. 131.

⁵⁾ Contr. haer. lib. I., cap. 10, n. 1, Opp. pars I. (edit. Venet. 1734), p. 48.

⁶⁾ Paedag. lib. I., cap. 6, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1757), p. 123.

⁷⁾ Hom. 12, in Num., n. 1, Opp. tom. (edit. Venet. 1743), p. 232.

⁸⁾ Adv. Prax., n. 8, Opp. (edit. Venet. 1744), p. 504.

tohoto užívá Písmo sv. také o duši lidské, jakož i o andělich, bytostech čiře duchových. Naskýtá-li se však slovo to s členem: „τὸ“ (πνεῦμα) aneb s jistými přídávky, jako: „πνεῦμα θεοῦ“, „πνεῦμα ἁγίου“, „πνεῦμα Χριστοῦ“, pak znamená vždy třetí Božskou osobu, jíž pravé Božství právě tak přináleží, jako Otci a Synu. V Písmě sv. se však nenazývá Duch Sv. toliko Bohem, nýbrž staví se úplně na roveň s Otcem a Synem, jak vidíme na křestní formuli, ve které uváděti bytost stvořenou vedle Otce a Syna bylo by totéž, jako se Bohu rouhati. Také se v Písmě sv., učí dále sv. Athanáš, Duchu Sv. připisují Božské vlastnosti, jako všemohoucnost, všudepřítomnost, vševedoucnost a Božské činnosti, zejména stvoření, posvěcení a dokonání člověčenstva.¹⁾

Na důkaz, že Duch Sv. jest zvláštní Božská osoba soupodstatná s Otcem a Synem, napsal sv. Basilius zvláštní spis „ad Amphiloichium“ a mimo to pět knih „Adversus impium Eunomium“, v nichž dokazuje, že jest Syn roven Otci, a že Duch Sv. není tvorem. Za týmž účelem napsal sv. Rehoř Nyssejský spisy: „De sancta Trinitate et quod Spiritus Sanctus sit Deus.“, „De Trinitate adversus Iudaeos“ a „Contra Eunomium. Orat. 12“. Ačkoliv v tomto posledním obšírném spise hájí sv. Rehoř především Božství druhé Božské osoby, přece příležitostně uvádí také na mnohých místech doklady pro Božství Ducha Sv., jako na př. v I. řeči (knize), n. 14 a 17 a v II. řeči n. 2, 3, 14, 15.

Jakožto svědectví pro Božství Ducha Sv. jest také uvést spis sv. Hilaria († 368): „De Trinitate“ a sv. Ambrože: „Libri tres de Spiritu Sancto“, v němž na žádost císaře Graciána vysvětluje a odůvodňuje nauku o Božství Ducha Sv. a jeho soupodstatnosti s Otcem a Synem.²⁾

Již z těchto několika výroků, které jsme tu ze spisů nejstarších ss. Otců a spisovatelů církevních uvedli, jest zcela jasno, že Církev sv. od nejstarších dob Božství Ducha Sv. jakožto zvláštní osoby od Otce a od Syna věčně odlišné hlásala s touž jasností a určitostí, s jakou hlásala Božství Otcovo a Synovo. Neboť v nauce o Bohu jednom podle podstaty a trojjediném podle osobností jest nauka o Duchu Sv. jakožto zvláštní Božské osobě právě tak nutně obsažena, jako nauka o Otci a Synu jako zvláštních Božských osobách. Ačkoliv Syn Boží tím, že vzav na sebe přirozenost lidskou a stal se nám bližším a proto také známějším, než Duch Sv., nicméně v základní a stezejné nauce o Nejsvětější Trojici na níž veškeré křesťanství zbudováno, má Duch Sv. právě takový význam, jako Otec a Syn. A poněvadž nám mimo to přivlastňuje ovoce vykoupení Kristem dokonaného, neměl by v životě našem nábo-

¹⁾ I. epíst. ad Serapionem, cap. 4 sqq., Opp. tom. II. (edit. Migne), col. 557 sqq.

²⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 396 sq.; Cartier, I. c., p. 168 sqq.; námitky, p. 170—188; jiné důkazy z Tradice viz u Ant. Boucata, I. c., p. 528 sqq.; Antoine, I. c., p. 357 sq.; Thesaur Theol., I. c., p. 437 sqq.; Petavii, I. c., p. 236 sqq.

žensko-mravním bytí jaksi do pozadí stavěn, jak se doposud bohužel namnoze dělo. Neboť čím více Duch Sv. mizí ze života křesťanského, tím více mizí také z něho život Krista jako Boho-člověka a na jeho místo nastupuje duch knížete světa se vši mravní bídou, do které upadá každý člověk, který vypudil z chrámu těla svého Ducha Sv. a zbavil se všech nebeských milostí a darů, které nám Kristus zasloužil a skrze Ducha Sv. přivlastňuje.

§ 13.

V. Jest jeden Bůh ve třech osobách.

Důkaz všeobecný ze Zjevení Božího.

a) Ze Starého zákona.

Že Bůh jest jen jeden a jediný, o otázce této pojednali jsme již v první části této práce a proto můžeme zde již předpokládati, že Bůh jakožto bytost zahrnující v sobě veškeru jestotu a dokonalost podle své přirozenosti může býti jen jeden a že také jen jeden Bůh skutečně existuje.

Zde běží nám o důkaz, že jeden a jediný skutečně existující Bůh nesubsistuje toliko v jedné osobě, nýbrž že subsistuje ve třech osobách,

Starý zákon jest zbudován na víře v jednoho Boha. „Slyš Israěli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný Hospodin“. ¹⁾ A poněvadž národ židovský jevil při každé příležitosti velikou náklonnost k polytheismu, proto mu Bůh určitě a jasně nezjevil, že nesubsistuje v jedné, nýbrž ve třech osobách, aby ze tří osob si neutvořil tři bohův a tak neupadl do mnohobožství, před nímž ho Bůh chtěl ochrániti za účelem, k němuž ho vyvolil. Nicméně naskýtají se v knihách Starého zákona mnohé nářky a známky, z nichž lze na trojosobnost v Bohu souditi. ²⁾

1. Jsou to na prvním místě výroky naznačující v Bohu několik osob.

a) Již způsob, jakým Písmo sv. Starého zákona popisuje činnosti Božské na venek, naznačují několik osob, které jsou jeden Bůh. Tak čteme v Genesi: I řekl Bůh (אלהים elohim): „Učiňme člověka k obrazu a k podobě naší... A stvořil Bůh člověka k obrazu svému.“ ³⁾ Časoslovo: „Učiňme“ a zájméno: „naše“ vyjadřují zcela zřejmě několik osob, které takorba se vzájemně povzbuzují a vybízejí k stvoření člověka, jenž by byl obrazem a podobenstvím podle jejich vzoru vytvořeným.

¹⁾ Denter. 6, 4.

²⁾ Cf. Ant. Boucat, l. c., p. 348 sqq.

³⁾ 1, 26, 27; cf. Marin. Panger, Theol. schol., opp. tom. I. (edit. Augustae Vindel. 1732), p. 209; Jac. Hyacinthi Serry Praelectiones, Vol. I. (edit. Venet. 1742), p. 7.

Neboť jedna osoba nemůže sebe samu vybízeti, aby učinila člověka k obrazu svému. Ale ani několik bohů nemůže tak k sobě mluvit. Neboť by pak jednotliví tito Bohové nebyli sami o sobě s to, aby člověka podle obrazu svého učinili a nebyli by pravými bohy. Z množného čísla: „Učiňme“ a zájmena: „našemu“ lze uzavíratí na odličné osoby Otce a Syna a Ducha Sv. A jednota přirozenosti těchto tří osob jest naznačena jednotným počtem podstatného jména: k obrazu a podobenství a časoslova: „stvořil“ Bůh člověka a vztážného zájmem k obrazu „svému“. Neboť Bůh podle Genese nepravil: „Učiňme člověka k obrazům a podobám našim. A Mojžíš, který podává zprávu o výsledku této vzájemné úrady Božských osob o stvoření člověka, nepraví, že „אלהים“ (elohim) stvořili člověka k obrazu Božímu, nýbrž že Bůh stvořil člověka (ויברא אלהים את-האדם) vajibera elohim et-haadam). Množný počet (אלהים), v němž tu Bůh k sobě mluví, nemůže býti tak zvaný: „pluralis majestaticus“, poněvadž hned na tento plural statného jména (אלהים elohim) následuje časoslovo v singularu: „stvořil“ (ויברא vajibera).

Také nelze připustiti, že časoslovo: „Učiňme“ vyjádřuje výzvu k andělům, aby zároveň s Bohem stvořili člověka k obrazu svému. Neboť by pak andělé se stavěli do jedné řady s Bohem a připisovala se jim také Božská tvůrčí činnost, což jest naprosto nemožno. Mimo to byli by s Bohem zároveň vzorem, podle něhož člověk měl býti vytvořen a tak se státi jejich obrazem a podobenstvím.¹⁾

A poněvadž Bůh nemůže o svou důstojnost jako vzorná a tvůrčí příčina všeho tvorstva se sdíleti se žádným tvorem, i kdyby to byl nejdokonalejší cherub a seraf, nemůže také andělů vybízeti, aby zároveň s ním podle společného vzoru člověka stvořili.²⁾

b) Prvou a druhou osobu Božskou naznačují ve Starém zákoně tak zvané theofanie, ve kterých Bůh Jahveh se jeví zároveň jako „posílající“ a jako „poslaný“ čili „posel“ Boží.

Bůh „poslaný“ sluje pravidelně מלאך יהוה (maleach Jahveh) = anděl Páně (angelus Domini), anděl Jahveh. „Anděl“ z řeckého „ἄγγελος“ od „ἀγγέλλειν“ znamená tu posla ve vlastním smyslu. Ale poněvadž tento posel jest vlastně Jahveh sám, který jej posílá, proto jeví se v theofaniích dvě osoby, které jsou obě Jahveh, jedna Jahveh posílající a druhá Jahveh poslaný.

První zmínka o andělu Hospodinovu (maleach Jahveh) se činí v Genesi (16, 7), když Hagar prchající před tváří Sařinou obdržela na poušti od anděla Hospodinova rozkaz, aby se navrátila k paní své a pokořila se pod ruku její. A anděl tento

¹⁾ Cf. Petav., I. c., p. 86 sqq.

²⁾ Cf. Ioannis Laurentii Berti, Theol. histor. dogm. scholastica, opp. tom. II. De Summa Trinitate (edit. Pedeponti 1749), p. 4 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 347 sq.

řekl k ní: „Velice rozmnožím tvé potomstvo, tak že nebude moci býti pro množství spočítáno“.¹) Nepraví: „Hospodin rozmnoží velice tvé potomstvo, nýbrž praví výslovně a určitě: „Velice rozmnožím tvé potomstvo.

Tak připisuje sobě anděl Hospodinův na tomto místě zcela patrně činnost jediné Bohu příslušnou, čímž se sám s Bohem stotožňuje, čehož by činiti nemohl, kdyby byl pouhým poslem Božím, stvořenou totiž bytostí duchovou.

Nejznámější zjevení anděla Hospodinova (מלאך יהוה maleach Jahveh)²) stalo se Mojžíšovi v keři hořícím. Že tento „maleach Jahveh“ byl Jahveh-Hospodin sám, patrně z celé rozmluvy, kterou měl s Mojžíšem z toho keře, který hořel, ale neshořel. V této rozmluvě praví anděl Hospodinův sám o sobě: „Já jsem Bůh otec tvého, Bůh Abrahamův, Bůh Isákův a Bůh Jakubův“³) A proto praví kniha Exodův dále: „I zakryl Mojžíš tvář svou: neboť se nesměl patřiti na Boha“.⁴) A v delším postupu již není vůbec řeči o andělu Hospodinovu, nýbrž jen o Bohu, který různé rozkazy dával Mojžíšovi a který na otázku jeho: „jaké jest jméno jeho“,⁵) zjevil mu vlastní své jméno slovy: „Já jsem ten, který jsem“.⁶)

Pouhý anděl nemohl by o sobě říci, že jest Bůh Abrahamův, Bůh Isákův a Bůh Jakubův a dáti sobě jméno, které by ho podstatně rozeznávalo od každé jiné bytosti.⁷) Podle nauky v Církvi obecné nemůže se andělem-Hospodinem rozuměti leč Slovo, druhá Božská osoba, a nikoliv Bůh Otec ani Duch Sv. Bůh Otec nemůže se nazývati andělem-Hospodinem, poněvadž Bůh Otec jako prvá Božská osoba v Nejsvětější Trojici posílá sice Syna a Ducha Sv., ale sám nemůže býti poslán ani Synem ani Duchem Sv., poněvadž nevychází ani ze Syna ani z Ducha Sv. Na Ducha Sv., jehož Otec a Syn také posílají, nemůže se tu mysliti, poněvadž proroci anděla Božího výslovně stotožňují s Messiasem, jako na př. Isaiáš,⁸) který ho nazývá Andělem velké rady (μεγαλης βουλης αγγελος) podle Septuaginty, Vulgata má „Consiliarius, Rádce“).

V tomto smyslu vykládají ss. Otcové všechna místa Starého zákona, kde je řeč o andělu Hospodinu, tak že se může výklad tento pokládati za nauku opírající se o veškeru církevní tradici. Velmi význačně v tomto smyslu píše sv. Hilarius: „Deus igitur est, qui et angelus est, quia qui et angelus Dei est, Deus est ex Deo natus. Dei angelus ob id dictus, quia magni consilii est angelus. Deus autem idem postea demonstratus est, ne qui Deus est, esse angelus (creatus) crederetur“.⁹) (Bůh jest týž jako anděl a anděl jest týž jako Bůh

¹) 16, 10.

²) Exod. 3, 2. Podle textu hebrejského, Vulgata má pouze: „Apparuitque ei Dominus“. (Ukázal se mu Hospodin).

³) 3, 6. — ⁴) 1. c. — ⁵) 3, 13. — ⁶) 3, 14.

⁷) Cf. Jac. Hyac. Serry, 1. c., 7 sqq. — ⁸) 9, 6.

⁹) De Trinit., lib. IV., n. 24, opp. tom. II. (edit. Veronae 1733), col. 89.

z Boha zrozený. Andělem se nazývá (Bůh) proto, že jest andělem velké rady. A abychom se nedomnívali, že (Bůh) jest pouhým stvořeným andělem, proto se o něm praví, že jest zároveň Bohem).

Kdežto ss. Otcové jak řečtí, tak latinští vidí ve všech theofaniích starozákonných přítomnost Syna Božího, který v celém Starém zákoně předobrazně a předběžně zahájil svou vykupitelskou činnost a to jak ve všech jeho řádných tak i mimořádných institucích a skutcích, míní sv. Augustin, že v theofaniích všechny jednotlivé Božské osoby, tedy Otec i Syn i Duch Sv., se jevily a to za tím účelem, aby Židé věřili nejen v jednoho Boha, nýbrž aby v jednom Bohu zároveň také aspoň poněkud již tušili odlišnost Božských osob. A která Božská osoba v jednotlivých theofaniích se jeví, to prý lze poznati z celé souvislosti dějepravy, ku které proto jest se vši pozornosti přihlížeti. A tento svůj názor dokazuje sv. Augustin takto: Smyslný jev, kterým Bůh dává na jevo svou přítomnost a svou působnost na světě, jako jest na př. podoba lidská, neb hlas s hůry vydaný, jest vnějším účinem působnosti Božské společným všem třem osobám Božským: Otci, Synu i Duchu Sv. Neboť každé dílo vnější působí sice všechny tři osoby Božské, avšak nikoliv potud, pokud se od sebe věcně liší, nýbrž potud, pokud jsou jeden Bůh mající jen jednu přirozenost. A proto jsou i theofanie starozákonné všem třem osobám společné nejsouce výhradně účinem ani jedné, ani druhé, ani třetí osoby Božské, pokud se svými osobními vlastnostmi od sebe liší, nýbrž náleží všem třem osobám jako jediné účinkující příčině. Nicméně mohou se jedné osobě přede dvěma ostatními přivlastňovati. Sv. Augustin míní, že vnější smyslné jevy, kterými Bůh lidem svou přítomnost ohlašuje, může působiti Bůh buď sám přímo, aneb skrze službu andělů. Kde tuto přítomnost svou jeví Bůh sám, jako ve všech theofaniích, ve kterých jest řeč o andělu Hospodinů, který jest Bůh sám, pak prý není pochybnosti, že jest andělem Hospodinovým rozuměti Syna Božího, jehož prorok Isaiáš (podle Septuaginty) nazývá výslovně andělem veliké rady (magni consilii angelum).¹⁾

Theofanie však, ve kterých působí andělé smyslný jev, jímž se Bůh dává lidem viděti, znamenají a ohlašují vždy sice přítomnost Boží na zemi, ale kterou osobu pak anděl Hospodinův představuje a činí přítomnou mezi lidmi, to lze poznati teprv z celé souvislosti děje jednajícího o andělu Božím. Na důkaz, že některé theofanie ve Starém zákoně daly se skrze službu andělů, poukazuje sv. Augustin k výrokům sv. Pavla v listu k Židům: „Nejsou-liž oni všichni (andělé) služební duchové; posíláni jsouce ke službě pro ty, kteří dědictvím obdrželi spásu“,²⁾ jakož i ke Skutkům apoštolským, ve kterých sv.

¹⁾ Is. 9, 6. Cf. St. Aug. Contr. Adimantum Manich. discipelum, Opp. tom. VIII., col. 120.

²⁾ 1, 14.

Štěpán před svou smrtí vytýká Židům, kteří ho chtěli kamenovati: „Vy, kteří jste přijali zákon k nařízení andělů, ale nezachovali jste ho“.¹⁾

Ale i kdyby některé tyto smyslné způsoby, kterými Bůh v theofaniích lidem se jeví, působili z vůle Boží andělé, přece i v tomto případě bylo by tyto jevy vztahovati k jednotlivým osobám Božským, které ačkoliv se od sebe liší, přece jsou svou přirozeností jeden a týž Bůh. A proto nauka sv. Augustina o theofaniích v podstatě se neliší od ostatních ss. Otců.²⁾

c) Na důkaz, že ve Starém zákoně měli Židé jisté tušení, že Bůh nesubsistuje toliko v jedné, nýbrž aspoň ve dvou osobách Božských v Otci a Synu, lze uvést také nauku tak zvaných knih sapientiálních, jmenovitě knihy Přísloví hl. 8., knihy Moudrosti hl. 7. a sld. a knihy Moudrého Siracha hl. 24.

Na těchto místech líčí se Moudrost Božská tak, že není již pouhou vlastností Boží, nýbrž že jedná jako zvláštní osoba či hypostase odlišná od hypostase Boha Otce. Práví se o ní, že byla na počátku u Boha, že s ním svět stvořila a uspořádala, že má svůj původ v Bohu vycházejíc z úst jeho, že jest výronem jeho bytnosti, odleskem světla jeho poznání, že touží přebývat mezi lidmi a sdílet se s nimi o život svůj. Tak jest činnost její dvojí: kosmická a ethická. V prvním smyslu zúčastnila se stvoření a uspořádání světa, kdežto ethická činnost záleží v tom, že touží se zjevit lidem na zemi a s nimi se spojit. Tak praví kniha Přísloví: „Od věčnosti ustanovena jsem a od věků, prve než-li země byla. Před mořem já jsem zrozena již byla; prameny vod se ještě neprýštily..., hory ještě s obrovskou tíží svou nestály..., s ním jsem byla všechno pořádajíc: a kochala jsem se rozkoší den každý, hrála jsem si před ním ustavičně... rozkoš majíc v pokolení lidském“.³⁾ Slova: „s ním jsem byla“ (Vulgata „Cum eo eram“, Septuaginta ἡμεῖς παρ' αὐτῷ“, hebr. „ואהיה אצלו“ vaehjeh ezelo), poukazují zcela jasně na místo paralelní u sv. Jana (1, 1): „A Slovo bylo u Boha“. A praví-li dále kniha Moudrosti, že Moudrost „jest výdech moci Boží a je takořka čistý výron slávy všemohoucího Boha... jest odlesk světla věčného a zrcadlo bez poskvrny síly Boží“,⁴⁾ pak v těchto slovech jest zcela jasně viděti, co sv. Pavel napsal ve svém listu k Židům o Synu Božím, že jest totiž: „leskem slávy i výrazem podstaty jeho“, (splendor gloriae et figura substantiae ejus, ὅς ὢν ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ).⁵⁾ Že

¹⁾ 7, 53; cf; Gal. 3, 19; St. Aug., l. c., et De Trinitate lib. II., n. 12 sqq., l. c., col. 779 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 368 sqq.

²⁾ Cf. Franzelin, Tractatus de Deo Trino secundum personas (Romae 1869), p. 94 sqq.

³⁾ 8, 23 sqq.

⁴⁾ 7, 25 sldd.

⁵⁾ 1, 3.

slova moudrého Siracha: „Já jsem z úst Nejvyššího vyšla prvorozená před kterýmkoliv tvorem“¹⁾ naznačují původ osobní Božské Moudrosti z Boha Otce, potvrzuje sv. Jan, když ve svém evangeliu hned na počátku praví: „Na počátku bylo Slovo, a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo... A viděli jsme slávu jeho, slávu to jako jednorozeného od Otce, plného milosti a pravdy“.²⁾

d) A jako Moudrost Božská se na uvedených místech líčí jako zvláštní osoba od Boha Otce odlišná, podobně se jeví i slovo (Λόγος) na mnohých místech Starého zákona jako zvláštní osoba. Především v knize Moudrosti se zaměňuje (třikrát 9, 1; 16, 12; 18, 15.) Moudrost se Slovem a připisují se Moudrosti a Slovu tytéž činnosti a výkony. Z toho jest souditi, že Moudrost a Slovo jsou jen různá slova značící jednu a touž z Boha Otce vycházející osobu či hypostasi.³⁾

V pozdější době hleděli židovští theologové, jmenovitě v Alexandrii, nauku biblickou o Logu uvésti ve shodu s filosofií řeckou. Tak vznikla nauka Philonova o „Logu“ (o Slovu).⁴⁾

Podle Philona jest rozeznávati v Bohu dvojí „slovo“, jež nazývá „Λόγος ἐνδιάθετος“ a „Λόγος προφορικός“. Jako v člověku jest vnitřní v myšlení se jevící rozum něco jiného, než zevnitřní slovo, kterým vyjadřuje svou myšlenku, podobně jest i v Bohu lišiti immanentní Slovo, jež jest souhrnem všech Božských ideí, od věcí stvořených jakožto obrazů či ektypů těchto ideí. Prvé sluje „Λόγος ἐνδιάθετος“, druhé „Λόγος προφορικός“ (slovo vnitřní či immanentní a slovo zevnitřní čili zevně pronesené).

„Λόγος προφορικός“ není podle Philona než božská síla všecky věci světové pronikající, oživující a vytvářející. Poněvadž tento „Logos“ vtiskuje světové hmotě různé idee, jež immanentní Logos v sobě obsahuje v naprosté jednotě, proto jest také účinkující příčinou různosti všech věcí a jeví se takto jako „Λόγος σπερματικός“, který jest takoruka semenem všech rodův a druhů věcí a zároveň společnou páskou světové bytosti v jeden jednotný celek vízící. Svět jeví se takto býti oděvem, v nějž se „Logos“ halí. Než Philonovi není „Λόγος σπερματικός“ toliko Božskou silou a mocí vytvářející všechny věci podle odvěčných ideí, které „Λόγος ἐνδιάθετος“ v sobě chová, nýbrž jest zároveň bytostí osobní.

A v této příčině jest „Logos“ bytostí střední mezi Bohem a světem, jež je jednak od sebe dělí, jednak však zase vespolečně jako jejich prostřednice mezi sebou spojuje. V tomto smyslu není „Logos“ zrozen a stvořen, jako Bůh sám není zrozen a stvořen,

¹⁾ 24, 5.

²⁾ 1, 14.

³⁾ Cf. Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 317 sqq.; Billuart, l. c., p. 265; Ant. Boucat, l. c., p. 304 sq.

⁴⁾ Cf. Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 329 sqq.

ale není také tím způsobem zrozen a stvořen, jako ostatní bytosti světové. Logos jest Synem Božím a to prvorozeným, a proto Synem starším, kdežto svět jest teprv Synem Božím druhorozeným a proto Synem mladším. Božská moudrost (Λόγος ἐνδιόθετος) jest jeho matkou, Bůh jeho Otcem. Jest sice také Bohem, ale jen ve smyslu nevlastním, pokud totiž svou působností Boha ve světě reprezentuje, a jest zároveň také prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem, pokud mu vůli Boží oznamuje a u Boha se za ně přimlouvá. V první vlastnosti sluje „andělem Božím“, ve vlastnosti druhé „veleknězem“.¹)

Na stanovisku této Philonovy filosofie stáli většinou Židé alexandrinští, kdežto Židé palestínští se přidržovali více nauky biblické. Nicméně vytvořili i tito Židé o slovu Božím (מִימְרָא וִיהוּה) memra vajhovah) zvláštní nauku, tak jak ji v targumech či parafrásích Písma sv. Onkelosových a Jonathanových nalazáme. Kdekoliv v Písmě sv. jest řeč o zjeveních a zvláštních projevech dobroty Boží, kladou zmíněné targumy místo „Boha“ slovo מִימְרָא = „memra“ (slovo), a užívají ho jako technického výrazu na označení vnější činnosti Boží. Podnět k této nauce dala targumistům zajisté první kniha Mojžíšova, která stvoření věcí světových připisuje řeči Božské. A na další její vývoj působila nepochybně také starozákonná nauka o „Logu“ a o „moudrosti“ Božské. Co se nauky samé o „memře“ týká, jest poznamenati, že sice neprohlašuje zcela jasně a určitě „memry“ Božské za zvláštní osobu od Boha Otce odličnou, nicméně mluví o ní tak, že takoruka pudí k názoru, že „Slovo“ jest zcela určitou osobou v Bohu, jak knihy Nového zákona zcela jasně učí.²) Proto nemůže býti s podivením, že targumův Onkelosových a Jonathanových dovolávali se jednak církevní Otcové, shromáždění v prvním všeobecném sněmě Nicejském (325) na důkaz, že Syn Boží jest druhá Božská osoba v Nejsvětější Trojici Bohu Otci soupodstatná, ale jednak také Ariáni, kteří ze zmíněných targumů dovozovali právě opak, že totiž Syn Boží není s Otcem soupodstatný, nýbrž že jest sice zvláštní osobou, ale přirozenosti jiné, nižší, než jest přirozenost Boha Otce.³)

Mezi všemi proroky líčí nejjasněji a nejurčitěji příštího Vykupitele světa prorok Isaiáš. Nejen praví o něm, že „malíčký narodil se nám“, a že na jeho rámě vloženo jest knížectví, nýbrž výslovně ho nazývá „Podivným“, „Rádcem“, „Bohem“, „Silným“, „Otcem budoucího věku“ a „Knížetem pokoje“.⁴) Nazývá ho nejen prutem a květem, vycházejícím z kořene Jesse,⁵) nýbrž také Emmanuelem, Bohem s námi.⁶) Líčí utrpení a smrt Krista Pána a spa-

¹) V. Dr. Alb. Stöckl, Lehrbuch der Philosophie, I. Abteil., 3. Aufl., p. 187 ff., Mainz 1888.

²) Srv. Dr. Frant. Sušila, Evangelium sv. Jana. Úvod, str. 9, Praha 1867; A. Maier, Commentar über das Evangelium des Johannes, I. Bd., S. 119—124.

³) Cf. Lud. Thomassini, Dogmat. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 322 sqq.

⁴) 9, 6; srv. Luk. 2, 32. — ⁵) 11, 1. — ⁶) 7, 14.

sitelné ovoce, které toto utrpení a smrt jeho přinese člověčenstvu. Ponížení příštího Vykupitele věnoval celou 52. hlavu, v níž utrpení Kristovo líčí tak jasně a živě, jakoby sám na Krista na křížovníčího smyslným zrakem nahlížel. Proto ho také ss. Otcové nazývají evandelistou Starého zákona.

e) Že jest Messiáš ve Starém zákoně přislíbený nejen pravý Bůh, nýbrž i Syn Boží, dokazuje prorok Isaiáš na mnohých jiných místech. Messiáše, který se narodí z Panny, nazývá Emmanuelem t. j. Bohem s námi.¹⁾ A příčinu, pro kterou jest Messiáše nazývati Bohem s námi, vysvětluje dále, když o něm praví: „Bůh sám přijde a spasí nás. Tehdáž se otevrou oči slepých, i uši hluchých budou otevřeny etc.“²⁾ Mimo to nazývá ho výslovně Bohem, když klade předchůdci Kristovu do úst slova: „Připravte cestu Hospodinovu: přímé čiňte na pustině stezky Boha našeho“;³⁾ aneb když praví o něm: „Neboť maličký narodil se nám... a nazváno bude jméno jeho: Podivný, Rádce, Bůh, Silný, Otec budoucího věku, Kníže pokoje“.⁴⁾

Také ostatní proroci, jako na př. Malachiáš, předpovídají příštího Messiáše jako Panovníka a Soudce spravedlivého na odměnu dobrým a za trest zlým: „Aj, já posílám anděla svého a připraví cestu před tváří mou. A ihned přijde do chrámu svého Panovník, Dominator, הַאֲדֹן = haadon, jehož vyhledáte, a anděl zákona, kteréhož vy chcete“.⁵⁾ A žalmista Páně v písni svatební, kterou pje ke cti Krista jako ženicha a Církve jako nevěsty jeho, volá ku Kristu: „Trůn tvůj, Bože, je na věky věkův žezlem práva, žezlo tvé vlády... Proto tě pomazal Hospodin, Bůh tvůj olejem radosti nad tvé druhy“.⁶⁾ A na jiném místě praví žalmista jménem samého Syna Božího: „Hospodin řekl ke mně: Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe.“⁷⁾ A ve smyslu podobném praví o něm: „Řekl Hospodin mému Pánu: Zasedej po mé pravici, dokud nedám nepřátele za podnož tvým nohám... Z lůna před jitřenkou zplodil jsem tě“.⁸⁾

Jako proroci v každé době národ israelský ve všech jeho bídách a strastech těšili příštím přislíbeného Messiáše, tak i moudrý Sirach narážej na žalm 109, 1, vyznává víru v budoucího Messiáše jako Syna Božího. Praví-li: „Vzýval jsem Pána, Otce Pána mého, aby mne neopouštěl v den mého soužení a v dobu zpupných, pomoci kdy nebylo“⁹⁾ pak zcela jasně a

¹⁾ Is. 7, 14; 8, 8; cf. Mat. 1, 23.

²⁾ Is. 35, 4.

³⁾ Is. 40, 3.

⁴⁾ Is. 9, 6.

⁵⁾ Mat. 3, 1.

⁶⁾ Žalm 44, 7—8.

⁷⁾ Žalm 2, 7.

⁸⁾ Žalm 109, 1, 3.

⁹⁾ Eccli. 51, 14.

určitě líší mezi dvěma osobami Božskými. Neboť jiná osoba jest „Pán a Otec“ a jiná osoba jest „Pán, který jest Synem Pána a Otce“.¹)

2. Ale nejen druhá Božská osoba mimo Otce jest v Písmě sv. Starého zákona více méně jasně a určitě zjevena, nýbrž i Duch Sv. jest na mnohých místech dosti zřejmě naznačen.

Jest sice pravda, že slovo: „Duch“ v Písmě sv. neznamena vždy třetí osoby v Nejsvětější Trojici, nýbrž že často vyjadřuje duchovou přirozenost Božskou, jako když sám Božský Spasitel poučuje ženu Samaritánku, že „Bůh jest Duch a proto ti, kteří se mu klanějí, mají se klaněti v duchu a pravdě“.²) Také vyjadřuje slovo to někdy všemohoucnost aneb některou jinou vlastnost Boží. Tak praví Genese, že po stvoření nebe a země „vznášel se Duch Boží nad vodami“.³) Proto naprosto řečeno, neplyne s úplnou nutností ani z jediného výroku Písma sv. Starého zákona, který se zmiňuje o Duchu Sv. neb o Duchu Božím, že se jím musí rozuměti Duch Sv. jako třetí Božská osoba. Nicméně nelze popírati, že Písmo sv. Starého zákona mluví na mnohých místech o Duchu Sv. takovým způsobem, že nemá na zřeteli ani duchové přirozenosti ani všemohoucnosti aneb jiné dokonalosti Boží, nýbrž že mluví o Duchu Sv. jako o zvláštní osobě Božské, jež se věčně rozeznává jak od osoby Otcovy, tak i Synovy. Neboť líčí Ducha Sv. jako stvořitele, dárce charismatů, osvětitele proroků, a přislubuje, že v době messiánské udělí ho v míře nejhojnější všemu tvorstvu.

Tak praví kniha Job, že: „Duchem jeho nebe se vyjasňuje“,⁴) a žalmista Páně tvrdí, že Bůh vysílá „dech svůj i tvoří se a takto obnovuje tvárnost země“,⁵) a prosí Boha, aby „svého ducha svatého mu neodjímal“,⁶) a Mojžíš si přeje, „aby všechen lid prorokoval a dal mu Hospodin ducha svého“.⁷) A prorok Joël slibuje jménem Božím lidu židovskému: „Vyleji ducha svého na všeliké tělo a prorokovati budou synové vaši i dcery vaše... Ale i na služebníky své a na služebnice své v těch dnech vyleji ducha svého“.⁸) A prorok Isaiáš předpovídaje příští Messiášovo praví, že „na něm spočine duch Hospodinův se všemi dary jeho“.⁹)

3. Písmo sv. Starého zákona naznačuje nejen jednotlivé Božské osoby, Otce, Syna a Ducha Sv., nýbrž také všechny zároveň.

¹) Cf. Vinc. Ludov. Gotti, Theol. schol. dogm., opp. tom. I. (edit. Venet. 1750), p. 355 sqq.

²) Jan 4, 24.

³) 1, 2.

⁴) Job 26, 13.

⁵) Žalm 103, 30.

⁶) Žalm 50, 13.

⁷) Num. 11, 29.

⁸) 2, 28—29.

⁹) 11, 2—3; cf. Tournely, l. c., p. 338 sq.

Ss. Otcové vidí Božskou Trojici jaksi vyjádřenou již v trojnásobném vyzvání jména Hospodinova ve velekněžském požehnání: „Hospodin ti žehnej a opatruj tě! Hospodin tvář svou ti ukaž a budiž ti milostiv. Hospodin obrať svůj obličej k tobě a uděl ti pokoje“.¹⁾ A v témže smyslu vykládají také slova u Isaiáše proroka, jimiž Serafíni oslavují Hospodina volající jeden k druhému: „Svatý, svatý, svatý, Hospodin Bůh zástupův, plna jest všechna země slávy jeho“.²⁾ Ve slově třikrát opakovaném: Svatý, svatý, svatý vidí scholastikové vesměs zcela jasnou a určitou narážku na trojosobnost v jedné Božské přirozenosti.³⁾

Podle ss. Otcův jest Trojice Boží také dosti jasně vyjádřena v Knize Moudrosti a to hlavně v modlitbě: „Smysl tvůj kdož pozná? leč ty dáš moudrost a sešleš s výsosti ducha svého svatého“.⁴⁾ Ve výroku tomto jsou podle jejich přesvědčení dosti jasně naznačeny všechny tři Božské osoby. Neboť slova: „Smysl tvůj kdož pozná“, vyjadřují prý Boha Otce, „leč ty dáš moudrost“ druhou Božskou osobu“ a „sešleš s výsosti Ducha svého svatého“, třetí osobu Ducha Sv.

V tomto smyslu jest také vysvětlovati modlitbu o moudrost obsaženou v deváté hlavě knihy Moudrosti, ve které se všechny tři Božské osoby uvádějí: „Bože otců mých“, praví inspirovaný autor knihy této, „a Pane milosrdenství, který jsi učinil vesmír slovem svým..., dej mi moudrost přisedící tvého trůnu..., duši tvou kdož poznal? nedal-lis ty mu moudrost a neseslal-lis s výsosti svého svatého ducha“. Poněvadž však v této perikopě „Slovo Boží“ a „Duch Sv.“ mohou se také vykládati jako pouhé personifikace všemohoucnosti a moudrosti Božské a jejich účinnů jevících se ve vnějším světě, jmenovitě v životě lidském, proto nelze předpokládati, že by byli Židé až snad na osoby Bohem zvláště osvícené, jako byl Abraham, Mojžíš, David, Isaiáš, měli o Nejsvětější Trojici tak jasné a určité poznání, že by pravda tato mohla náležeti jakožto dogma k víře starozákonné. Ale tolik jest jisto, že Bůh ve své nevystihlé moudrosti člověčenstvo již ve Starém zákoně na toto tajemství znenáhla připravoval a je tím jasněji a určitěji zjevoval, čím více se blížila plnost času, ve kterém sám Syn Boží vzav na sebe lidskou přirozenost přišel na svět, aby sňal roušku se Starého zákona, a co v něm bylo neurčitého a temného, v nebeském světle vylučujícím všechnu nejistotu a pochybnost člověčenstvu odhalil.⁵⁾

¹⁾ Num. 6, 22—25.

²⁾ 6, 3; Cf. Antoine, I. c., p. 333.

³⁾ Cf. Claudii Frassen, Scotus Academicus, Opp. tom. III. (edit. Romae 1726), p. 29 sq.

⁴⁾ 9, 17.

⁵⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 337; že i pohanští spisovatelé měli jakési tušení o Nejsvětější Trojici, viz Thomassina, I. c., p. 222 sq.; Dionys. Petavii, De SS. Trinit., Opp. tom. II. (edit. Venetae 1745), p. 15 sqq.

Ačkoliv uvedené výroky Písma sv. Starého zákona naznačují mimo osobu Otcovu také osobu Synovu a osobu Ducha Sv., přece nelze tvrdit, že před Kristem bylo toto tajemství obecnému lidu israelskému známo. Neboť sotva Kristus Pán se ho jen dotkl slovy: „Otec můj až dosavad působí i jáť působím“,¹⁾ již jej chtěli Židé pro rouhání zabiti, poněvadž (mimo to, že uzdravením nemocného podle jejich mínění rušil sobotu) ještě také Boha nazýval Otcem svým a tak se činil rovným Bohu.²⁾ Podle toho neměl obecný lid židovský o Messiáši jako druhé Božské osobě ani potuchy. Ale jest jisto, že proroci Bohem osvícení, tajemství Nejsvětější Trojice, i když ho úplně neznali, přece je do jisté míry tušili.³⁾

Patříme-li však na výroky Písma sv. Starého zákona obsahující a vyjadřující mimo osobu Boha Otce také ještě zvláštní osobu Syna Božího a Ducha Sv. pod zorným úhlem Zjevení Božího v Novém zákoně, jež nauku o Nejsvětější Trojici se vši určitostí hlásá, pak ovšem nelze naprosto pochybovat, že Starý zákon na toto tajemství na mnohých místech naráží a je naznačuje. Nicméně jsou to přece jen neurčité stopy a krajné nárysy, do kterých pak nauku v Novém zákoně o tomto tajemství zjevenou přenášíme a tak tyto stopy a nárysy místněji určujeme, což by nám však nebylo možno, kdybychom ústy Božského Spasitele a ss. apoštolů nebyli poučeni, že jsou tři Božské osoby jedné bytnosti a přirozenosti: Otec, Syn a Duch Sv.⁴⁾

b) Z Nového zákona.

Pravda, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou jeden Bůh, jest článkem víry formálně prohlášeným na mnohých sněmech jak částečných, tak i ekumenických a obsaženým ve všech církevních symbolech. Ze sněmů těchto pomineme definice sněmů částečných, jako jest sněm Lateránský za papeže Martina I. r. 649 v Římě slavený a Toletánský XI. z r. 675; jež později Innocenc III. v listu na Petra z Kompostelly prohlásil za autentický, a uvedeme jen příslušné dekry sněmů všeobecných, na prvním místě dekret sněmu Lateránského IV. r. 1215, který (in Cap. firmiter) proti Albingenským učí: „Pevně věříme a rozhodně vyznáváme, že jest jeden pravý Bůh... Otec, Syn a Duch Sv.: tři sice osoby, ale jediné naprosto jednoduché bytnosti, podstaty čili přirozenosti... Tato svatá Trojice jest podle společné bytnosti nerozdílná a podle osobních vlastností odličná (discreta)...“⁵⁾ Mimo to zavrhl sněm tento také traktát, jež jistý opat Joachim vydal proti nauce mistra Petra Lom-

¹⁾ Jan 5, 17.

²⁾ Ibid. 5, 18.

³⁾ Cf. Tournely, *Curs. theol.*, I. c., p. 306 sqq.; Ant. Boucat, I. c., 293 sqq.; Serry, I. c., p. 85 q.

⁴⁾ Gotti, I. c., p. 355 sqq.

⁵⁾ Denzinger 428.

bardského, podle něhož Otec, Syn a Duch Sv. jest „quaedam summa res“, jež ani sama neplodí ani není zplozena ani nevychází, nýbrž jest společna všem třem osobám a při tom také celá vlastní každé jednotlivé osobě. Z toho Joachim dovozoval, že Petr Lombardský hlásá v Bohu místo Trojice čtveřici: totiž tři Božské osoby a onu všem třem osobám Božským společnou bytnost a proto proti němu učil, že jest sice Otec a Syn a Duch Sv. jedné bytnosti, podstaty a přirozenosti, ale tato jednota že není vlastní (numerická), nýbrž toliko kolektivní (souborná, jako jest na př. jednota specifická) a podobná (jako mají na př. jednu podobnou přirozenost tři lidské osoby) a mravní, jakou jest na př. jeden národ, jedna církev. Proti tomuto bludu, který zcela zjevně hlásá v Bohu tritheismus, definoval sněm v hlavě 2. (De errore Abbatis Joachim) numerickou jednotu Božské přirozenosti ve třech osobách, tak jak jí Petr Lombardský ve svých sentencích učil, slovy: „My však za úchvaly posvátného sněmu věříme a vyznáváme..., že jest „una quaedam summa res“ (že jest jedna svrchovaná bytnost) nepochopitelná sice a nevýslovná, kterou jest pravdivě Otec a Syn a Duch Sv., tři osoby zároveň a každá jednotlivá z nich zvlášť a proto jest v Bohu toliko Trojice a nikoliv čtveřice, poněvadž každá z těchto tří osob jest ona (svrchovaná) věc, totiž Božská podstata, bytnost či přirozenost. A bytnost tato jediná jest principem veškerenstva, mimo niž nelze jiného principu mysliti. A tato bytnost není ani plodící ani zplozená, ani nevychází (nec procedens), nýbrž Otec jest, který plodí, a Syn jest, který jest zplozen, a Duch Sv., který vychází, tak že jsou odlišnosti (distinctiones) v osobách a jednota v přirozenosti. Ačkoliv tedy jiný jest Otec, jiný Syn a jiný Duch Sv., přece není něčím jiným, nýbrž co jest Otec, jest také Syn a Duch Sv.¹⁾ Neboť Otec plodě Syna od věčnosti sdílí se s ním svou přirozenost... Nemůže se však říci, že se s ním sdílí jen o jednu částku své podstaty, a že druhou si podržel, poněvadž podstata Otcova naprosto jednoduchá jest nedělitelná. A rovněž se nemůže říci, že Otec přenesl plozením svou podstatu na Syna tím způsobem, jako by ji dal Synu a pro sebe jí nepodržel, poněvadž by pak přestal býti podstatou. Z toho patrné, že Syn svým zrozením přijímá při-

¹⁾ Sněm tento praví, že „alius est Pater, alius Filius et alius Spiritus St.“, že však jednotlivé osoby nejsou „aliud“. Praví-li, že „alius est Pater atd.“, vyjadřuje mužským rodem „alius“ věcnou odlišnost (realem distinctionem) tří Božských osob. A poněvadž o jednotlivých osobách praví, že nejsou „aliud“ ve středním rodu, vyjadřuje tím numerickou jejich soupodstatnost. V našem českém jazyku, jak se nám zdá, vystihneme nejsprávněji věcnou odlišnost jednotlivých Božských osob, pravíme-li v nominativu, že jiný jest Otec, jiný Syn a jiný Duch Sv. a numerickou jednotu jejich přirozenosti, pravíme-li v instrumentátu, že jednotlivé osoby nejsou něčím jiným.

rozenost Otcovu beze všeho jejího zmenšení: a tak má Otec a Syn jednu a touž podstatu a proto jest touž bytostí, jako také Duch Sv., který z obou vychází“.¹⁾

V tomto dekretu sněmu Lateránského IV. jest dogma o Nejsvětější Trojici: o jednotě Božské podstaty a Trojici Božských osob prohlášeno s takovou přesností, že všechny pozdější sněmy, jednající o tomto tajemství řídí se sněmem Lateránským nejen co do věci, což se ostatně rozumí samo sebou, ale také co do terminů, jichž v tomto dekretu použito. To platí především o sněmu Florentském (1438—1445), zejména o jeho dekretu „pro Jacobitis“, který praví: „Svatá Církev Římská ... pevně věří, vyznává a hlásá, že jest jeden pravý Bůh ... Otec, Syn a Duch Sv., jeden v bytnosti, trojjediný v osobách ... Tyto tři osoby jsou jeden Bůh a nikoliv tři bohové, poněvadž všechny tři mají jednu podstatu, jednu bytnost, jednu přirozenost, jedno Božství, jednu nesmírnost, jednu věčnost a všechno jest v nich jedno, v čem se nenaskytá protiklad vztažnosti“.²⁾

I tento dekret jest tak jasný, že nemůže býti jasnější. Neboť praví zcela určitě, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou jednou a touž podstatou, tak že jsou tři Božské osoby, ale jeden Bůh, ačkoliv každá z těchto tří Božských osob jest též Bůh, kterým jsou všechny tři osoby dohromady. Božské osoby se sice počítají a od sebe se liší a rozeznávají, ale nepočítá se a neliší se Božská podstata. A podstata tato jest, jak sněm Lateránský praví, věcí či bytostí (res) nejsvrchovanější, nad níž nic vyššího není a býti nemůže. A touto všechny naše pomysly převyšující bytostí jest Otec, Syn a Duch Sv. a to jak dohromady, tak každý zvlášť. A proto všem třem osobám Božským jest společno, co jest s Božskou podstatou věčně totožno, tedy každá vlastnost Boží: aseita, věčnost, nesmírnost, vševědoucnost, všemohoucnost atd. a jen v tom se liší, „ubi obviat relationis oppositio“, kde se naskytá protiklad vztažnosti, a to jsou vlastnosti osobní, kterými, resp. kterou jest každá osobou, tou osobou, kterou jest tedy Otec Otcem, Syn Synem a Duch Sv. Duchem Sv. O těchto osobních vlastnostech bude řeč teprv později.

Pokud možno ještě s větší určitostí, než sněmy námi uvedené, vyjadril nauku o Nejsvětější Trojici papež Pius VI. ve své bulle: „Auctorem fidei“ (1794), kterou odsoudil 85 článků synody Pistojské. Tato synoda mezi jinými bludy a kacířstvími také tvrdila, že se Bůh sám, tedy jeho přirozenost ve třech osobách rozeznává a liší. Proti tomuto kacířství, které ve svých sou-
sledcích vede nutně k rozdělení a rozštěpení samé Božské přirozenosti a tím již také k popření jediného Boha, bytosti nejsvrchovanější, nade kterou vyšší bytosti nelze již mysliti, prohlásil

¹⁾ Denzinger 432.

²⁾ Denzinger 703.

Pius VI., že Bůh sice subsistuje ve třech osobách odlišných (in tribus personis distinctis), ale že sám není ve třech osobách odlišný (in tribus personis distinctus).¹⁾

Nauku, že jest jeden Bůh ve třech osobách, hlásají také zcela určitě všechna církevní symbola. Již symbolum apoštolské podle všech svých textů západních i východních vyznává víru v Nejsvětější Trojici, víru v jediného Boha ve třech osobách.

Podle textu Rufinova praví toto symbolum: „Credo in Deo Patre omnipotente (al. in Deum Patrem omnipotentem etc.), et in Christo Jesu... et in Spiritu Sancto...“²⁾

Tak zvané: „Psalterium Aethelstani“ má: „Πιστεύω εἰς Θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν... καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον...“³⁾

Symbolum apoštolské „secundum Ordinem Romanum“, kterého nyní obecně užíváme, zní podobně: „Credo in Deum Patrem omnipotentem... et in Jesum Christum, Filium ejus unicum... credo in Spiritum Sanctum...“⁴⁾

Text vyznání apoštolského podle sv. Cyrilla Jerusalemského zní ještě určitěji, neboť praví: „Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα... καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν... καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα παράκλητον“⁵⁾

Podobně zní symbolum zvané symbolem sv. Epifania,⁶⁾ jehož Církev východní od dob apoštolských užívá, jakož i symbolum Nicejské a Nicejsko-Čaňhradské.

Nejsvětější Trojici hlásá též symbolum, jež obyčejně sluje „Fides Damasi“ (z konce 4. století): „Věříme v jednoho Boha Otce všemohoucího a v jednoho Pána našeho Ježíše Krista Syna Božího a (v jednoho) Boha Ducha Sv. Nectíme a nevyznáváme tři bohů, nýbrž jednoho Boha Otce i Syna i Ducha Sv.“⁷⁾

Formule zvaná: „Clemens Trinitas“, vyznává rovněž: „Nepřavíme že Bůh Otec a Bůh Syn a Bůh Duch Sv. jsou tři bohové, nýbrž zbožně vyznáváme, že jsou jeden Bůh.“⁸⁾

Formule: „Libellus in modum Symboli“ (kol. polovice 5. století?) vysvětluje nauku o Nejsvětější Trojici rovněž, jasně a určitě, když praví: „Věříme v jednoho pravého Boha: Otce a Syna a Ducha Sv., stvořitele věcí viditelných i neviditelných, skrze něhož bylo vše stvořeno na nebi i na zemi, v jednoho Boha a jednu Trojici Božské podstaty, Otec však není Synem, nýbrž má Syna, jenž není Otcem.

1) Auctorem Fidei 85; cf. Denzinger 1596.

2) Denzinger 2.

3) L. c.

4) L. c. 6.

5) L. c. 9.

6) L. c. 13.

7) Denzinger 15.

8) Ibid. 17.

Syn není Otcem, nýbrž Syn Boží narodil se z Otce. Duch Sv. jest Utěшителем (paracletus), jenž není ani Otcem samým ani Synem, nýbrž vychází z Otce a Syna. Otec není tedy zplozen, Syn však jest zplozen a též Paraklét není zplozen, nýbrž vychází z Otce a Syna¹⁾

Symbolum: „Quicumque“ (nazývané Athanasianum) probírá dopodrobna nauku o Nejsvětější Trojici. Na počátku vytýká ji takorůba v nejkrajnějších obrysech, když praví: „Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur“. Touto větou jsou vysloveny obě základní pravdy tohoto mysteria: numerická jednota Božské přirozenosti a Trojice Božských osob.

V dalším postupu líčí poměr jak Božských osob mezi sebou, tak i k podstatě Božské. Jako se nesmí osoby Božské mezi sebou zaměňovati (neque personas confundentes), tak se nesmí podstata jejich rozlučovati (neque substantiam separantes). Jiná jest tedy osoba Otcova, jiná Synova a jiná též Ducha Sv., ale jedno jest Božství, stejná sláva a odvěčná velebnost Otce i Syna i Ducha Sv. A dále připisuje stejnou měrou celou řadu Božských vlastností Otcí, Synu i Duchu Sv., jako aseitu (increated Pater etc.), nesmírnost, věčnost, při čemž však zejména upozorňuje, ačkoliv jest Otec, Syn i Duch Sv. nestvořený, nesmírný a věčný, že nejsou tři nestvoření, nesmírní a věční, nýbrž že jest jen jeden nestvořený, nesmírný a věčný. A podobně praví dále, že ač Otec, Syn i Duch Sv. jest všemohoucí, jest Bůh, jest Pán, přece nesmíme říci, že jsou tři všemohoucí, tři bohové, tři pánové. A na to líčí trinitární proces jednotlivých osob Božských a jejich vespolečné poměry, které těmito procesy mezi nimi vznikají, a dovozuje z toho, že jest jen jeden Otec, jen jeden Syn a jen jeden Duch Sv. a nikoliv tři Otcové, tři Synové a tři Svatí Duchové a končí tento rozbor slovy: „et in hac Trinitate nihil est prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales“. (A v této Trojici není nic dřívějšího neb pozdějšího, nic většího, nic menšího, nýbrž všechny tři osoby jsou stejně od věčnosti a stejně sobě rovný).

Toto symbolum vysvětluje nauku o Nejsvětější Trojici se všech možných stran a odstraňuje takto každý možný blud, kterého dosud proti tomuto tajemství bludaři hájili. Pokud pravda tato ve Zjevení Božím jest obsažena, symbolum toto ji takorůba vyčerpává. Ovšem tajemství v ní obsažené, jak v jednom Bohu jsou tři osoby a jak původ Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna si představití, zůstane nám aspoň v tomtoездеjším životě nepochopitelným přese všechny jasné výklad, který symbolum toto o nich podává.

Také „Professio fidei Tridentina“ vyznává víru v jednoho Boha ve třech Božských osobách téměř týmiž slovy, kterými již

¹⁾ Ibid. 19; cf. canones 2, 3, 4 (Denzinger 22—24).

symbolum Nicejsko-Čaihradské ji vyjádřuje: „Věřím v jednoho Boha Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země... a v jednoho Pána Ježíše Krista, jednorozeného Syna jeho, zrozeného z Otce přede všemi věky, Boha z Boha, světlo ze světla, pravého Boha z pravého Boha, zrozeného a nikoliv učiněného, soupodstatného s Otcem... a v Ducha Svatého, Pána a životodárce, jenž z Otce a ze Syna pochází a jemuž s Otcem a Synem jest se klaněti a čest a chválu vzdávati, jenž mluvil skrze proroky“. Rozdíl mezi symbolem Niceno-Čaihradským a Tridentským týká se toliko vycházení Ducha sv. Kdežto ono praví, že vychází z Otce (qui ex Patre procedit, (τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύμετον), praví Tridentinum, že vychází z Otce a Syna (qui ex Patre Filioque procedit).¹⁾ O „filioque“ budeme později jednat.

Ve všech těchto symbolech se nám ukládá víra v Boha, aneb ještě určitěji v jednoho Boha, Otce, Stvořitele nebe i země, a touž víru jest nám také vyznávati v Syna a Ducha Sv. Poněvadž jest nám věřiti v jednoho Boha a o tomto Bohu se praví, že jest Otec, Syn a Duch Sv., a poněvadž právě tak máme věřiti v Syna a Ducha Sv., jako v Otce, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Církev sv. všemi těmito symboly hlásá nauku zjevenou, že jest jeden Bůh, který subsistuje ve třech Božských osobách.

Důkaz z Písma sv. Nového zákona.

Písmo sv. Nového zákona mluví na mnohých místech nejen, že každá jednotlivá Božská osoba: Otec, Syn a Duch Sv. jest pravý Bůh, nýbrž že také všechny tyto tři osoby Božské dohromady jsou jeden a týž pravý Bůh, kterým jest každá osoba pro sebe. Ze všech textů, které v Novém zákoně jednají o Nejsvětější Trojici, uvedeme jen ty, které zcela zřejmě vyjádřují tento nejpodstatnější věročlánek víry katolické.

1. Když Kristus Pán po svém vzkříšení zjevil se apoštolům v Galileji na hoře, na kterou ho podle jeho rozkazu z Jerusalema předešli, tu pravil k nim: „Dána jest mi veškerá moc na nebi i na zemi. Jdouce tedy učte všechny národy, křtíce je ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv.²⁾ V této formě křestní jest dogma o Nejsvětější Trojici se vši žádoucí jasností vysloveno a to jak Trojice Božských od sebe věčně odlišných osob, tak i numerická jednota jejich přirozenosti.

Že Otec jest zvláštní osoba, nepopírá a nepopíral dosud nikdo, kdo vůbec věří v jednoho Boha.

Že také Syn a Duch Sv. jsou osobami Božskými, které se věčně jak od Otce, tak i mezi sebou liší, vysvítá již z toho, že

¹⁾ Cf. Marin. Panger, Theol. scholastica, I. c., p. 209 sq.

²⁾ Mat. 28, 19.

sám Božský Spasitel uvádí je v jedné řadě s Bohem Otcem a tím již připisuje jim touž důstojnost Božskou, která náleží Bohu Otci. Neboť není možno, aby Božský Spasitel sám sebe a Ducha Sv. stavěl na roveň s Bohem Otcem, kdyby byl jak sám tak i Duch Sv. pouhým tvorem. To plyne také ze slov Spasitelových: „Křtíce je“. Křtíti někoho ve jménu Božím, jak jsme již pravili, znamená očistiti ho ode hříchů, obroditi ho z Ducha Sv. milostí Boží a zasvětiti ho službě a úctě toho, v jehož jménu byl od hříchův očistěn a milostí Boží obrozen. A poněvadž všechny tyto působnosti přináležejí jedině Bohu a zde se připisují touž měrou Synu a Duchu Sv., jako Otci, proto musí jak Syn, tak Duch Sv. býti nejen osobami odlišnými jak od Otce, tak i sami od sebe, nýbrž osobami Božskými, které jednou a touž činností působí všechny Božské účiny ve křtu obsažené.

Slova: Křtíce je „ve jménu“ Otce, Syna i Ducha Sv. mají dvojí význam: předně udílí Božský Spasitel ss. apoštolům a jejich nástupcům moc, křest udíleti z rozkazu a z plné moci Otce i Syna i Ducha Sv. Neboť apoštolé a jejich nástupcové jako pouzí lidé nemají sami ze sebe moci, aby lidi, jež vyučili blahověsti Kristově a přijali za učedníky jeho, od hříchův očistili, nadpřirozenou milostí Boží syny Božími učinili a k službě Otce, Syna i Ducha Sv. povolali. A činí-li tak, pak mohou tak činiti jen z rozkazu a z moci Boží jako sluhové, náměstkové a nástrojové Boží. A poněvadž tohoto rozkazu a této moci se jim dostává stejnou měrou jak od Otce, tak i od Syna a Ducha Sv., proto musí Syn a Duch Sv. míti jednu a touž moc a proto také jednu a touž přirozenost s Otcem.¹⁾

Že tyto tři Božské osoby mají jednu a touž bytnost a přirozenost, čili co totéž jest, že jsou jeden Bůh, vysvítá, jak svatí Otcové po příkladu sv. Justina²⁾ vesměs učí, již také ze slova: „ve jménu“. Jméno Boží, jak jsme slyšeli již v traktátu prvním „O Bohu jednom podle přirozeností“, znamená vždy Božskou bytnost a přirozenost. A jako má Bůh jen jednu bytnost a přirozenost, tak má také vlastně jen jedno jméno. A vyjadřujeme-li Boha různými jmény, pak máme vždy na zřeteli jen různé vlastnosti Boží, které těmito jmény naznačujeme, nemohouce jediným jménem nekonečné plnosti jestoty Božské vystihnouti a vysloviti. Příkazuje-li tedy Božský Spasitel udíleti křest sv. „ve jménu“ a nikoliv „ve jménech“ Otce i Syna i Ducha Sv., pak zcela jasně praví, že Otci, Synu i Duchu Sv. náleží jedna Božská přirozenost a následovně také jedna moc a působnost.

Řecký text má místo „ve jménu“ (in nomine) „εις τὸ ὄνομα (τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου)“, což znamená: křtíti na jméno Otce, Syna a Ducha Sv. Slova „na jméno“ přihlížejí hlavně k službě Boží, které se pokřtění zasvěcují a věnují.

¹⁾ Cf. Is. Laur. Berti, Theol. histor. dogm. scholast., I. c., p. 15 sqq.

²⁾ Apol. I., 61, Opp. edit. Venet. 1747, p. 82.

Kdo však se zasvěcuje službě Boží, ten již tímto zasvěcením vyznává svrchovanou velebnost osoby, jíž nejvyšší úctu zvanou latrií (bohopoctou) jest povinen vzdávati. Ačkoliv vlastní význam: „εις τὸ ὄνομα“ jest, jak se zdá, užší, než slova Vulgaty: „in nomine“, přece již z povinnosti bohopocty, ku které se každý křtěnec zavazuje naproti Otcí, Synu a Duchu Sv., jest nutno souditi, že tyto tři osoby musí býti jedné a téže Božské přirozenosti, poněvadž by nebylo možno Synu a Duchu Sv. zároveň s Otcem vzdávati nejvyšší Božskou poctu, kdyby Syn a Duch Sv. byli pouhými tvory, bytostmi tedy, které mají podstatně různou přirozenost, než má Otec.¹⁾

Z tohoto klassického místa plyne zcela jasně, že v Bohu jsou tři osoby: Otec, Syn a Duch Sv., které jsou nejen od sebe věčně odlišné, nýbrž zároveň osoby Božské, které majíce numericky jen jedinou Božskou přirozenost, bytnost a podstatu, jsou také jen jeden Bůh.²⁾

A jelikož Syn Boží člověkem učiněný před člověčenstvem jaksi reprezentuje celou Nejsvětější nerozdílnou Trojici, proto Písmo sv. v případech, ve kterých neběželo o určení formy, kterou se má křest udíleti, nýbrž toliko o rozdíl křtu ustanoveného Kristem naproti křtu Janovu, nazývá křest tento jednoduše křtem uděleným ve jménu Pána Ježíše. Tak praví sv. apoštol Petr ve své řeči, kterou měl po seslání Ducha Sv. k Židům před večerádlem shromážděným a se tazajícím, co by měli činiti: Čiňte pokání a pokřtěni buď jeden každý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých.³⁾

2. Písmo sv. hlásá mimo to zcela jasně tajemství Nejsvětější Trojice a) hned při prvním příchodu Syna Božího na tento svět, b) při zahájení jeho veřejné činnosti, c) při odchodu jeho z tohoto světa.

ad a) Při zvěstování řekl archanděl Gabriel Marii Panně: „Duch Sv. sestoupí v tebe, a moc Nejvyššího zastíní tě; proto také to svaté, co se s tebe narodí, slouti bude Syn Boží.“⁴⁾

Vtělení Syna Božího jest nejvyšší a nejvelebnější dílo, kterým Bůh takořka, jak praví sv. Tomáš, svou všemohoucnost na venek vyčerpá. A dílo toto připisuje archanděl Gabriel všem třem osobám Božským. Nejvyšší, který při vtělení Syna Božího zastínil Blahoslavenou Pannu, jest Bůh Otec, prvá, ten který z Marie Panny vzal na sebe přirozenost lidskou a stal se člověkem, jest Syn Boží, druhá, a Duch Sv., který na Blahoslavenou Pannu sestoupil, jest třetí Božská osoba. Nejvyšší, Syn

¹⁾ Cf. Is. Laurent. Berti, l. c., p. 15 sq.; Billuart, l. c., p. 265 sqq.

²⁾ Cf. Tournely, l. c., p. 339, kde vyvrací autor také blud Sociniánů, popírajících tajemství Nejsvětější Trojice; Claud. Frassen, l. c., p. 30 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 305 sq., sqq.

³⁾ Skut. 21, 38.

⁴⁾ Luk. 1, 35.

Boží a Duch Sv. nejsou tedy toliko třemi různými jmény, vyjadřujícími jednu a touž bytnost. Ačkoliv Syna nelze mysliti bez Otce, přece nemohou se zaměňovati tak, aby Syn se nazýval Otcem a Otec Synem. Otec a Syn musí býti dvě zvláštní od sebe věčně odlišné osoby. Že i Duch Sv. jest zvláštní Božská osoba, vysvítá z toho, že se mu v díle vtělení Syna Božího přisuzuje součinnost, rovná s činností Otcovou. A jsou-li Otec a Syn zvláštními Božskými osobami, pak musí i Duch Sv. býti zvláštní a vlastní osobou osobě Otcově a Synově úplně rovnou. Jsou tedy v Bohu tři osoby: Otec, Syn a Duch Sv.

Že tyto tři Božské osoby jsou jedné a téže přirozenosti, archanděl Gabriel ve slovech, kterými Blahoslavené Panně vtělení Syna Božího zvěstoval, výslovně nevyjadřuje. Jsou-li však osobami Božskými, pak musí býti jedné a téže Božské přirozenosti, musí býti jedním Bohem. Jinak by nezbyvalo, než prohlásiti každou jednotlivou Božskou osobu za zvláštního Boha a připustiti tak místo jediného Boha bohy tři a upadnouti v blud tritheismu.

ad b) Když Božský Spasitel mínil již veřejně svou vykupitelskou činnost započíti, tu přijal napřed křest Janův v řece Jordánu. A jakmile z vody vystoupil, „hle, otevřela se mu nebesa i viděl Ducha Božího sestupovati jako holubici a přicházeti na něj. A aj hlas s nebe řkoucí: „Tento jest Syn můj milý, v němž se mi zalíbilo.“¹⁾ I na tomto místě Trojice Božských osob zcela jasně vyjádřena.

Praví-li hlas s nebe: „Tentof jest Syn můj milý“, pak musil hlas tento vydati Otec. Jen Otec může říci: „tentof jest Syn můj milý“. Otec nedá se mysliti bez Syna, podobně jako Syn bez Otce. A poněvadž hlas tento zavzněl s hůry, nemohl ho nikdo jiný vydati, než Bůh Otec. A Bůh Otec nemůže míti ve vlastním smyslu jiného Syna, než přirozeného, t. j. Syna, který má s ním jednu a touž bytnost či přirozenost, což vyjadřuje slovy: „tentof jest Syn můj milý“. V řeckém textu má výrok tento zvláštní důraz, poněvadž jak podmět „Syn“, tak i přídavné jméno: „milý“ jest opatřeno členem: „ὁ υἱὸς τοῦ ὁ ἀγαπητός“, což znamená: Syn můj tento milý a žádný jiný, tento jediný, věčně ode mne milovaný. Neboť jako Kristus jest jediným a jednorozeným Synem Božím,²⁾ tak i Otcova láska k němu jest jediná, nevystihlá a nevýslovná, což potvrzují slova následující: „v němž se mi zalíbilo“. Zalíbilo se Otci v Synu, poněvadž v něm viděl svůj věrný obraz, který jest téže bytností, jako on sám. A proto Bůh Otec miluje Syna láskou, kterou miluje sebe sama. A na důkaz, že Kristus, který právě od Jana byl v řece Jordánu pokřtěn, jest Syn Boží, s Otcem jedné a téže přirozenosti, sestoupil na něho Duch Sv. ve způsobě holubice. Tu jest poznamenati, že

¹⁾ Mat. 3, 16—17; cf. Mar. 1—9 sl., Luk. 3, 21 si., Jan 1, 32.

²⁾ Jan 1, 15; 3, 16.

Duch Sv. nestal se holubicí, neholubil se, jak praví Sušil, aniž se bytně spojil s holubicí, nýbrž zjevil se na tu dobu ve vnější způsobě či tvaru holubice, čímž nechtěl vyjádřiti své osobní vlastnosti, nýbrž toliko svou vnější působnost jevící se v různých darech, kterými především Krista člověka jako Spasitele světa co nejštědřeji opatřil.

A tak máme i v tomto svědectví, které Bůh Otec vydal Synu svému před nastoupením jeho veřejného spasitelského úřadu, zcela jasně vyjádřenou Trojici Božských osob: Otce, který prohlásil Krista za svého milého Syna, a Ducha Sv., jehož viděl Kristus na sebe ve způsobu holubice sestupovati. A numerická jednota bytnosti všech těchto tří Božských osob: Otce, Syna a Ducha Sv., rozumí se tu rovněž sama sebou z důvodů svrchu uvedených.

ad c) V řeči, kterou se Kristus při poslední večeři loučil se ss. apoštoly, praví mezi jiným: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstal na věky, Ducha pravdy“. ¹⁾ „Utěšitel pak, Duch Sv., kteréhož Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem a připomene vám všecko, co jsem mluvil vám“. ²⁾ „Když pak přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, kterýž vychází z Otce, ten bude svědčiti o mně“. ³⁾ V těchto výrocích mluví Božský Spasitel o třech Božských osobách tak jasně a určitě, jak jen možno si přát. Že jest Otec zvláštní Božská osoba, o tom nikdo nepochybuje.

Ale že i Kristus jest zvláštní osobou Božskou, plyne nutně z celé souvislosti slov Kristových. Neboť Kristus slibuje apoštolům, že bude prositi Otce, aby na místě jeho dal jim jiného Utěšitele. Kdo však prosí někoho jiného, zajisté jest odličnou osobou od toho, koho prosí. Mimo to praví, že jim pošle Utěšitele od Otce, a Otec že jim ho pošle ve jménu jeho. I těmito slovy rozeznává Božský Spasitel zcela určitě sebe sama jakožto zvláštní osobu od osoby Otcovy. A i Duch Sv. musí býti zvláštní osobou. Neboť Kristus praví tu apoštolům, že na jeho prosbu pošle jim ho Otec jakožto Utěšitele a jako Ducha pravdy, který je naučí všem věcem a připomene a vysvětlí jim všecko, čemu je sám učil a čemu pro slabost a zatemnělost rozumu dosud nerozuměli. A poněvadž ve všech těchto přípovědích mluví Božský Spasitel o skutcích, které může konati jen rozumná bytost, jest zcela jasno, že Otec a Syn a Duch Sv. musí býti osobami zvláštními od sebe věčně odlišnými. Ale také neméně jest jasno, že jsou osobami Božskými jedné a též bytnosti a přirozenosti. Neboť není sporu, že Otec jest osobou Božskou. A prosí-li Kristus Otce, aby poslal apoštolům místo něho jiného Utěšitele, ano posílá-li ho sám od Otce svého, pak musí býti Synem Otcí rovným, tedy osobou Božskou, právě tak, jako

¹⁾ Jan 14, 16.

²⁾ Ibid. 14, 26.

³⁾ Ibid. 15, 26.

Otec jest osobou Božskou. A totéž jest říci o Duchu Sv. Je-li Duch Sv. Utěшитelem, jehož Kristus pošle místo sebe apoštolům, pak musí býti stejné s ním hodnosti a důstojnosti. Jinak by nebyl poskytnul apoštolům zarmouceným nad jeho odchodem potřebné útěchy. Mimo to nazývá ho Duchem pravdy, který je všemu vyučí a vše jim připomene, cokoliv mluvil k nim. Pak praví o něm, že vychází z Otce. Je-li Duch Sv. Duchem pravdy, pak zná všecku pravdu. Všecku pravdu zná však jedině Bůh. A vychází-li z Otce, musí býti s Otcem jedné a též přirozenosti rovněž jako se Synem, který ho od Otce posílá. Otec, Syn a Duch Sv. jsou tedy Božské osoby jedné a téže přirozenosti, jsou jeden Bůh.¹⁾

3. Ale i listy ss. apoštolů hlásají víru v jednoho Boha ve třech osobách. Tak píše sv. apoštol Pavel na konci svého druhého listu ke Korinťanům: „Milost Pána našeho Ježíše Krista a láska Boží a účastenství Ducha Sv. budiž se všemi vámi“.²⁾ A podobně upozorňuje sv. Petr na počátku prvního svého listu věřící na milostivý poměr Božských osob k věřícím, když praví: „Petr... (vyvoleným) podle předvědění Boha Otce v posvěcení Duchem Sv. k poslušnosti a k skropení krví Ježíše Krista“.³⁾ Obojí toto místo obsahuje pozdrav spojený s požehnáním ve jménu tří Božských osob. Sv. Pavel tímto pozdravem končí svůj druhý list ke Korinťanům, sv. Petr jím počíná svůj první list psaný k věřícím v Malé Asii.

Oba tito apoštolé rozeznávají zcela přesně tři Božské osoby: Otce, Ježíše Krista a Ducha Sv. a připisují jim různé dary a milosti, kterých věřícím přejí. Otcí připisují lásku a úradek, jímž nás od věčnosti ku spáse Kristem nám zjednané předurčil a povolal, Ježíši Kristu zjednaní daru víry a ostatních milostí k dosažení slávy věčné nám potřebných a Duchu Sv. skutečné udílení těchto darů a milostí Kristem nám zasloužených. A poněvadž jen Bůh může nám udíleti těchto darů, proto musí býti Otec, Syn a Duch Sv. osobami Božskými, od sebe sice věcně odlišnými, ale přece v jednotě Božské bytnosti a přirozenosti sobě úplně rovnými.

Kdyby Otec, Syn a Duch Sv. nebyly osobami Božskými, pak by se jim připisovala díla, která jen Bůh může působiti. Připisovati však osobám, které nejsou osobami Božskými, účiny působnosti Božské, znamená tolik, jako tvory zbožňovati a tak upadnouti v hotovou anthropolatrii. A kdyby tři osoby Božské: Otec a Syn a Duch Sv. neměly číselně jedné a téže přirozenosti Božské, pak bychom neměli jen jednoho Boha, nýbrž bohy tři, a byli bychom tritheisty, jejichž blud odsuzuje jak zdravý rozum, tak i Zjevení Boží ve Starém i Novém zákoně. A tak v obojím

¹⁾ Cf. Is. Laur. Berti, I. c., p. 25 sqq.; Lud. Gotti, I. c., p. 357 sqq.

²⁾ 23, 13.

³⁾ I., Petr. 1, 1—2.

tomto výroku vyjadřují knížata apoštolská Petr a Pavel zcela zřejmě svou víru v Nejsvětější Trojici.¹⁾

§ 14.

Comma Joanneum.

Druhý klassický důkaz pro nauku o Nejsvětější Trojici obsahuje tak zvané „Comma Joanneum“ (I., Joan. 5, 7), jež zní: „Jsou zajisté tři, kteří vydávají svědectví na nebi: Otec, Slovo a Duch Svatý, a tito tři jedno jsou; a tři jsou, kteří vydávají svědectví na zemi: Duch a voda a krev a tito tři v jedno jsou“.

Poněvadž „comma Joanneum“ má v nauce o Nejsvětější Trojici právě pro svou jasnost velikou důležitost, uvedeme zde také text latinské Vulgaty a text řecký. Vulgata má: „Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt“. A text řecký zní: „Ὅτι τρεῖς εἰσὶν μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ Λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἓν εἰσιν. Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ, τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὄδωρ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν“.²⁾

Místo toto obsahuje zcela jasný a určitý výraz nauky o Nejsvětější Trojici: o Trojici osob a o jednotě přirozenosti. Ale poněvadž biblická kritika obzvláště se strany protestantské a racionalistické popírala a dosud popírá pravost a věrohodnost místa tohoto a i někteří katoličtí bohoslovci buď ji rovněž zamítají aneb o ní pochybují a proto při důkazu nauky o Nejsvětější Trojici úplně pomíjejí toto nejurčitější a nejjasnější místo v Písmě sv., svědčící pro toto tajemství, vydala kongregace s. Oficii 13. ledna 1897 dekret tohoto znění: „Ad propositionem, utrum tuto negari aut saltem in dubium vocari possit, esse authenticum textum I., Joann. 5, 7... Eminentissimi Cardinales respondendum mandarunt-negative“.

Nelze neuznati, že důvody, které kritika uvádí proti pravosti zmíněného „Commatu“, jsou tak vážné, že není tak snadno bráti je na lehkou váhu. Ačkoliv kritický rozbor důvodů, které lze uvést proti a pro pravost „Commatis Joannei“ nespadá do rozpravy dogmatické o Nejsvětější Trojici, přece nebude od místa, aspoň zkrátka se zmíniti o důvodech, kterými biblická kritika pravost místa I., Joann. 5, 7 *a)* jednak popírá a *b)* jednak zase dokazuje.

¹⁾ Mat. 3, 16 sl.; 11, 27; Luk. 22, 70; Jan 5, 32; 14, 6; 16, 28; Skut. apošt. 2, 4; 15, 28; I., Kor. 6, 19; Efes. 4, 30. Cf. Thesaurus, theol., Opp. tom. III. (edit. Venet. 1762), p. 1 sqq.

²⁾ I., Jan 5, 7.

Důvody proti jeho pravosti.

Biblická kritika rozvrhuje řecké rukopisy Nového zákona, které se nám zachovaly, na tři typické třídy, které nazývá třídou východní, alexandrianskou a cařihradskou. Tyto rukopisy sahají až do čtvrtého, ba až do třetího století. A ani jeden rukopis těchto tří tříd (až na „Codex Ravianus“,¹⁾ „Codex Regius“, (který má Comma Joanneum jako poznámku in margine, datující se bezmála teprv ze 17. století), „Codex Ottobonianus“ (z 15. století) a „Codex Britannicus“ neobsahuje místa o třech nebeských svědcích pro tajemství Nejsvětější Trojice. Také se Comma Joanneum nenaskýtá ve starých východních překladech, jako v překladu syrském, koptickém, ethiopickém a armenském.²⁾

V době, kdy spory trinitární rozčeřovaly jmenovitě na východě veškeren život křesťanský, neodvolává se ani jeden sv. Otec aneb spisovatel církevní na toto místo. A poněvadž místo toto obsahuje zdrcující důkaz bludu jak Ariánského, tak i Macedoniánského a Sabelliánského, zajisté by byli obhájci dogmatu katolického, že jak Syn, tak i Duch Sv. jsou Božskými osobami s Otcem soupodstatnými, tohoto důkazu mlčením nepominuli, kdyby tak zvané: „Comma Joanneum“ byli našli v některém rukopisu, který znali a kterého používali. Z toho lze prý se vši jistotou souditi, že v této době „Comma Joanneum“ bylo aspoň řeckým ss. Otcům úplně neznámo.

Ale ani ss. Otcové latinští se o něm v prvních stoletích nezmiňují. Tak na př. sv. Augustin neuvádí ho vůbec ve svých přčetných spisech, ani ve svém spisu: „De Trinitate“, důkazu nauky o Nejsvětější Trojici zvláště věnovaném. Veleučený theolog Maurinský Sabatier sestavil ze spisů sv. Augustina celý prvý list sv. Jana podle Italy, předjarolimského to latinského překladu v té době užívaného, ale Commatu sv. Jana tam nenalezl. Tedy v Itale, o níž sv. Augustin ostatně praví, že jest „verborum tenacior cum perspicuitate sententiae“,³⁾ místa tohoto nebylo.

Sv. Lev Veliký uvádí ve svém listu, zaslaném Flaviánovi, patriarchu Cařihradskému (13. června 449) proti Entychetovi celý kontext s veršem předešlým (6.) a následným (8.), ale o „Commatu“ se rovněž nezmiňuje.

Také sv. Jeronýmovi, který, jak známo, obdržel od papeže Damasa rozkaz, opravit text latinské Italy, „Comma Joanneum“ bylo neznámo. V předmluvě, kterou předeslal listům tak zvaným katolickým jest sice místo toto obsaženo. Avšak biblická kritika dokázala nade vši pochybnost, že předmluva tato není prací

¹⁾ Srv. Bludon, *Katholik*, 1902, II., 153, A. 2; 167, A. 3.

²⁾ Bludau, *Das C. J.* (I., Jo. 5, 7) in *den orientalischen Übersetzungen u. Bibeldrucken*, in: *Oriens Christianus* III. (1903), 126–147.

³⁾ *De doct. Christ.*, 2, 15, *Opp. tom. III.* (edit. cit.), col. 28.

sv. Jeronýma, nýbrž že teprv později neznámým autorem byla do jeho spisů vsunuta. Kdyby prý autorové úředního vydání Vulgaty za Sixta V. a jeho předchůdců byli věděli, že ona předmluva, jež „Comma Joanneum“ nad míru vychvaluje a doporučuje jakožto text původní od samého sv. Jana pochodící, jest padělkem, jistě by ho nebyli do Vulgaty přijali. Prohlédneme-li latinské nejstarší rukopisy, počtem asi 50, pohřešujeme v nich „Commatu“ právě tak, jako ve všech nejstarších rukopisech řeckých.

Jakým způsobem „Comma“ dostalo se do I. listu sv. Jana a s listem pak do Písma sv. Nového zákona, o tom nelze ničeho jistého tvrditi. Tu prý jsou možny pouhé domněnky a hypotese.

Poněvadž „Comma Joanneum“ v některých pozdějších rukopisech Vulgaty buď před 8. veršem aneb teprv po něm se nasládá, domnívají se někteří kritikové, že to byla pouhá marginální vysvětlivka verše osmého, která teprv později byla do textu samého vřaděna. Jiní zase myslí, že „Comma“ vzniklo z neporozumění výroku sv. Cypriána v jeho spisu: „De unitate Ecclesiae“,¹⁾ kde píše: „Dicit Dominus: ego et Pater unum sumus, et de Patre et Filio et Spiritu St. scriptum est, et tres unum sunt“. Tato poslední slova (et hi tres unum sunt) jsou prý jen citátem z druhé polovice verše 8., kde sv. Jan píše: „Et tres sunt, qui testimonium dant in terra: spiritus et aqua et sanguis et hi tres unum sunt“. Tím prý se také nejsnáze dá vysvětliti, proč toto „Comma“ právě v africké církvi od nejstarších dob jak v rukopisech latinské Vulgaty, tak i v jiných veřejných aktech se uvádí. A na důkaz tohoto mínění odvolávají se na Fakunda z Hermiány († kolem r. 570), který nemaje prý ani potuchy o Commatě ve svém spisu: (Defens. trium Capitul. lib. I., cap. 3), praví: „Tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt... quod Joannis testimonium beatus Cyprianus de Patre et Filio et Spiritu sancto intelligit“. A praví-li Tertullián (nar. kolem r. 160) ve svém spise: Contra Praxeam c. 25: „Ita connexus Patris in Filio et Filii in Paraclete tres efficit cohaerentes, alterum ab altero, qui tres unum sunt, non unus“,²⁾ jest prý pochybno, zda-li naráží na „Comma Joanneum“, aneb pronásí takovou svou myšlenku o Trojici osob v jedné bytnosti a přirozenosti.

Nynější kritikové, kteří pokládají „Comma Joanneum“ za padělek vsunutý později do 5. hlavy I. listu sv. Jana mezi verš 6. a 8., většinou se domnívají, že tak učinil ponejprv kolem r. 380 Priscillián ve formě zcela bludné slovy: „Et haec tria sunt unum in Christo Jesu“, aby touto vsuvkou podepřel heresi svého sabellianského panchristismu.³⁾ Brzo na to prý katoličtí bohoslovci, jako

¹⁾ Cap. 6.

²⁾ Strany jeho nauky o Nejsvětější Trojici; cf. Lud. Thomassini, Dogm. theol. lib. III. (edit. cit.), p. 333 sqq.

³⁾ Cf. K. Künstle, Das Comma Joanneum, Freiburg 1905.

na př. Pseudo-Vigilius z Tapsu, přetvořili slova Priscilliánova a dávše jim smysl pravověrný, vložili je ve znění nynějšího „Commatu“ do listu sv. Jana. Jen tak prý lze vysvětliti, že „Comma“ až do VIII. století v žádném exempláři Vulgaty se nejeví a že teprv po tomto století znenáhla se přijímalo do některých jejích rukopisů. Tak prý ještě sv. Beda Ctihodný ve svých komentářích Písma sv. „Commatu“ neuvádí. Také prý dekret sněmu Tridentského o pravosti a kanonické vlastnosti Vulgaty nedokazuje, že „Comma Joanneum“ bylo obsaženo v autografu listu sv. Jana a že nebylo teprv později do něho přijato. Dekret tento zní: „Si quis libros integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non suscepit... A. S.“. Může-li se dokázati, že některý text nebyl obsažen ve starém latinském vydání Vulgaty, pak prý ho sněm Tridentský neprohlásil za posvátný a kanonický, což prý připouští i sám kardinál Franzelin, ačkoliv jinak pravosti a věrohodnosti „Commatu“ rozhodně hájí.¹⁾

§ 16.

Důvody svědčící pro pravost „Commatu“.

Tolik jest jisto, což ostatně sami odpůrci připouštějí, že „Comma Joanneum“ od IX. století všeobecně se v západní církvi pokládalo za pravé a autentické. Od tohoto století jest obsaženo ne-li ve všech, zajisté ve větším počtu tehdejších rukopisů latinské Vulgaty. Kdyby však před stoletím tímto nenaskýtal se v žádném rukopise Vulgaty, pak nelze vysvětliti, jak bylo možno, že bylo později přijato téměř do všech pozdějších rukopisů. Proto prý nezbývá, než souditi, že již před IX. stoletím verš 7. v nynějším znění musily aspoň některé rukopisy obsahovati. Tolik jest jisto, že již v V. století (r. 484) předložili biskupové z Afriky a z blízkých ostrovů počtem 461 králi Hunnerichovi vyznání víry, v němž se na důkaz Božství jak Syna tak i Ducha Sv. dovolávají verše 7. hlavy 5. z I. listu sv. Jana. V první části tohoto symbolu (n. 1—8) dokazují proti biskupům ariánským soupodstatnost Otce a Syna, v části druhé (n. 9—23) pak jednotu přirozenosti všech tří Božských osob a na doklad uvádějí svědectví, jež Synu Božímu tři svědci na nebi vydávají slovy: „Et ut adhuc luce clarius unius divinitatis esse cum Patre et Filio Spiritum Sanctum doceamus, Joannis Evangelistae testimonio comprobatur. Ait numque: tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater. Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt“.²⁾

¹⁾ Cf. De Script. et Tradit. (edit. 3, Romae), pag. 530. Dr. Alois Schaefer, (Dr. Max Meinerz, Einleitung in das Neue Testament, 2. Aufl. S. 455 ff. Paderborn 1913).

²⁾ Cf. Victor Vitens, (Viktor z Vity, města v Africe), Historia de persecut Vandal, lib. III.

Toto symbolum zvané „libellus fidei“ má pro naši otázku veliký význam. Poněvadž je podepsali všichni biskupové z Afriky a z přilehlých ostrovů a odevzdali králi Hunnerichovi skrze zvláštní deputaci, nelze naprosto pochybovati, že v něm máme svědectví celé katolické Afriky pro authenticity tohoto textu. Neboť kdyby zmínění biskupové nebyli bývali přesvědčeni, že i Ariáni místo toto mají vesměs ve svých rukopisech Písma sv. a že je sami uznávají za authentické rovněž jako oni, jistě by se nebyli odvážili z toho místa nauku katolickou o Nejsvětější Trojici dokazovati a blud ariánský o pouhé podobnosti Syna s Otcem vyvracet.

Jelikož Afrika přijala z Říma s křesťanstvím i Písmo sv., jest se vši jistotou předpokládati, že „Comma Joanneum“ bylo obsaženo i v překladu, resp. v překladech latinských, kterých se v Římě a v Itálii vůbec užívalo a následovně také v pozdější Itale, která podle těchto překladů byla upravena. Tak můžeme říci, že čtvrtá třída rukopisů Písma sv. třídou latinskou zvaná obsahuje ne-li vesměs, tedy aspoň většinou „Comma Joanneum“.

Že již v V. a VI. století v západní církvi „Comma“ pokládáno za authentické, toho svědkem také sv. Fulgenc Ruspský (468—533),¹⁾ který ve svém spisu: „Responsiones ad objectiones Arianorum“ praví (in Resp. 10): „Beatus Joannes Apostolus testatur dicens: Tres sunt, qui testimonium perhibent in coelo, Pater, Verbum et Spiritus S. et hi tres unum sunt“. A na to poznamenává: „quod etiam martyr Cyprianus in epistola de unitate ecclesiae confitetur“. I kdyby se z tohoto spisu nedalo nade vši pochybnost dokázati, že sv. Cyprián „Comma Joanneum“ znal a pokládal za věrohodné, tolik jest jisto, že v V. a VI. století aspoň v Africe o jeho authenticity nikdo nepochyboval.

Obzvláště na váhu padá svědectví Kassiodorovo (477—570). Jelikož se do Vulgaty sv. Jeronýma vloudily později mnohé nesprávnosti a chyby, podjal se Kassiodor namahavé úlohy, prozkoumati kriticky všechny tehdejší opisy Vulgaty Jeronýmské, obzvláště apoštolské, aby pak mohl poříditi a vydati text správný a věrný, listy jak jej sv. Jeroným upravil. Ačkoliv tento svatý Učitel přihlížej k textům řeckým nepojal „Commatu“ Janova do svého latinského překladu, přece Kassiodor přijal je do svého vydání a tak vyplnil mezeru ponechanou ve Vulgátě sv. Jeronýma, k čemu by se byl neodvážil, kdyby té doby v celé západní církvi, pro kterou Jeronýmský text Písma sv. opravoval, „Comma“ nebyli obecně za pravé a authentické pokládali.²⁾

Z této krátké úvahy jest již patrné, že strany authenticity „Commatu“ jest mezi církví západní a východní značný rozdíl.

¹⁾ Ruspe bylo biskupské město v Africe v provincii „Byzazena“ zvané.

²⁾ Cf. Thesaur. theol., p. 33 sqq., 79 sqq.; opp. tom. III., Is. Laur. Berti, I. c., p. 17 sqq.; Tournely, I. c., p. 341 sqq.; Gazzaniga, Theol. dogm. Pars II. (edit. Vindob. 1770), p. 326 sqq.

Kdežto v západní církvi lze „Comma“ jak v latinských překladech Písma sv. Nového zákona, tak i ve spisech ss. Otců a spisovatelů církevních stopovati až do nejstarší doby, jest o Písmě sv. řeckém a jeho východních překladech (až na Kodex Cyprius z IX. století) jakož i o spisech ss. Otců východních říci, že „Commatu“ pohřešují. Že by nejstarší překladatelé, pokud se týče, jejich opisovatelé úmyslně byli místo toto vynechali, na to nelze ani pomyslet.

Mezeru tuto lze však velmi snadno vysvětliti stejným koncem verše 7. a stejným začátkem verše 8. Oba verše začínají slovy: „Ὅτι (καὶ) τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες a končí: Καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν (εἰς τὸ ἑν) εἰσιν“. Jak snadno mohl opisovatel svedem tímto homoteleutem¹⁾ zrak svůj s počátku verše sedmého obrátiti k počátku verše osmého a tak nevědomě celý sedmý verš vynechati! A vynechal-li tímto způsobem již opisovatel původního autografu verš sedmý, pak bylo zcela přirozeno, že pozdější opisovatelé textu řeckého a překladatelé jeho do jiných orientálních jazyků neměli o 7. verši ani tušení a proto opisovali a překládali místo toto, tak je našli, tedy bez sedmého verše.²⁾

Také exegetické důvody svědčí spíše pro pravost, než proti pravosti verše sedmého. Poněvadž běží tu o důkaz, že jest Kristus pravý Bůh a zároveň také pravý člověk, proto jest také řeč o dvojích svědcích: světcích nebeských a světcích pozemských: nebeských, dokazujících Božství Kristovo a pozemských dosvědčujících jeho lidskost. Již z hlavního účelu, který sv. Jan měl na zřeteli při sepsání tohoto listu, dokázati totiž proti Cerinthovi a Gnostikům, že Kristus není toliko pravý člověk, ale také pravý Bůh, jak hned na počátku tohoto listu praví, lze souditi, že před svědectvím, které člověčenství Kristově vy-dávají zde na zemi duch, voda a oheň, musilo předcházeti důležitější svědectví pro Božství jeho, o něž sv. Janu především běželo. Také lze pro tento názor uvéstí důvod grammatický. Ačkoliv pozemští svědkové pro člověčenství Krista Pána: „πνεῦμα“, „ὄδωρ“ a „αἷμα“ jsou všichni středního rodu, přece praví sv. Jan: „Καὶ τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ“ v mužském rodu a nikoliv: „Καὶ τρία ἔστι μαρτυροῦντα“ ve středním rodu, což by bylo grammaticky správnější. Tuto nesprávnost lze však zcela snadno vysvětliti z té okolnosti, že před třemi svědky pozemskými inspirovaný autor uvedl ze svědků nebeských dva v mužském rodu: „Ὅτι τρεῖς εἰσὶν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατήρ, ὁ Λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα“. V tomto případě mohl pak snadno k vůli souzvuku uvéstí i pozemské tři svědky místo ve středním rodu v rodu mužském.

Ačkoliv všechny tyto kritické důvody jsou velmi vážné a authenticity Commatu ve verši 7. hlavy 5., v I. listu sv. Jana

¹⁾ ὁμοτέλευσις = codem modo desineus.

²⁾ Cf. Thesaur. theol., opp. tom. III. (edit. Venet. 1762), p. 95 sqq.; Serry, I. c., p. 12 sqq.

dokazují s velikou pravděpodobností i přes tu okolnost, že prameny církve východní o něm mlčí, přece v této sporné otázce samy o sobě nerozhodují. Tu musí promluvit autorita vyšší a to jest Církev učící.

§ 17.

Authentičnost Commatu dokazuje sněm a) Lateránský a b) sněm Tridentský.

ad a) Že Církev pokládá „Comma Joanneum“ za authentické, o tom podala důkaz již na sněmě Lateránském IV. roku 1215 a to dekretem „Damnamus“ proti opatu Jáchimovi Floriskému, který právě z výroku sv. Jana: „Nebo tři jsou, kteří svědectví dávají na nebi: Otec, Slovo a Duch Sv. a ti tři jedno jsou“, dovozoval svůj blud tritheistický. Učil totiž, že Otec a Syn a Duch Sv. jsou jedním Bohem jen ve smyslu mravním, jako jsou jednou církví všichni věřící pro společnou pásku víry aneb jedním královstvím pro nerozlučnou jednotu lásky a proto vysvětloval „Comma Joanneum“ jen o mravní jednotě svědectví Nejsvětější Trojice o Božství Kristově právě tak, jako následující verš 8.: „A tři jsou, kteří svědectví dávají na zemi: Duch, voda a krev a ti tři jedno jsou“, vyjadřuje jen mravní jednotu tří pozemských svědků v jejich svědectví o Kristu člověku.

Ačkoliv sněm podotýká, že „Comma Joanneum“ jen „in quibusdam codicibus invenitur“, přece již tím, že je uvádí, třeba jen jako citát, z něhož opat Joachim svůj blud dovozoval, dává na jevo, že je pokládá za authentické právě tak, jako verš následující (8.) jednající o svědectví pro lidskou přirozenost Krista Pána. Neboť kdyby byl sněm pokládal „Comma Joanneum“ za text do listu sv. Jana později vsunutý, byl by je zajisté prohlásil za pouhý bezcenný lidský padělek a nebyl by vůbec připustil, aby opat Joachim místa tohoto na důkaz svého bludu směl se dovolávat. Sněm Lateránský IV. nezamýšlel sice dogmaticky prohlásiti authentičnost Commatu, ale nicméně podává důkaz, že v té době „Comma Joanneum“, i když nebylo obsaženo ve všech tehdy známých exemplářích latinské Vulgaty, nejen v Církvi západní, nýbrž i východní za authentické se pokládalo. Neboť tomuto sněmu obcovali také zástupcové Církvi východních, kteří by byli zajisté proti citátu tomuto jakožto Bohem inspirovanému protestovali, kdyby nebyli o jeho pravosti přesvědčeni. A proto lze snad slova: „sicuti in quibusdam codicibus invenitur“ vykládati v tom smyslu, že „Comma Joanneum“ bylo v době sněmu obsaženo již ve všech latinských starých rukopisech Písma sv., o kterých naproti všem rukopisům, latinským i řeckým, ve kterých posledních většinou ho dosud nebylo, lze zcela správně říci: „sicuti in quibusdam codicibus invenitur“.

V řešení této otázky také nemálo padá na váhu, že verše 7. již přede sněmem Lateránským IV. r. 1215 užíváno také v posvátné liturgii aspoň v Církvi západní. Tak již za času sv. Bernarda četlo se „Comma“ při veřejné bohoslužbě, jak tento světec ve své II. řeči v oktávě velikonoční (In Octava Paschatis, Sermo II.) výslovně praví: „Ex epistola beati Joannis hodie nobis est lectio recitata, in qua discimus testimonium dari triplex in coelo, triplex in terra“.¹⁾

ad b) Ale ještě mnohem závažnější důkaz pro pravost „Commatu“ podává sněm Tridentský, který vypočítav všechny knihy Starého a Nového zákona tak, jak jsou ve Vulgátě naší uvedeny, končí: „Si quis autem libros integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non suscepit... A. S.“. Tento dekret o kanonických knihách Písma sv. prohlašuje za authentické všechny knihy Starého a Nového zákona se všemi jejich částmi, tak jak byly v Církvi čítány a ve starém obecném latinském překladě, který Vulgátou sluje, byly obsaženy. Zde běží o rozřešení dvojí otázky: předně co rozuměl sněm Tridentský starým obecným latinským překladem Písma sv. čili co rozuměl „Vulgátou“, a pak jak rozuměl slovům: „libros integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt“.

Co se pojmu Vulgaty týká:

Snad se nemíneme s pravdou, řekneme-li, že koncil Tridentský chtěl slovy: „in veteri Vulgata latina editione“ označiti překlad sv. Jeronýma v té formě, která byla s originálem vyplynulším z pera jeho aspoň v podstatných věcech shodna, a vyloučiti všechny ostatní překlady vzniklé v pozdější době, které překlad Jeronýmův svou přesností a správností daleko převyšoval. Poněvadž v době Tridentského sněmu originál sv. Jeronýma sám již neexistoval, nýbrž toliko v mnohých variantách více méně s originálem se shodujících byl rozšířen, usilovali na popud Otců Tridentských pozdější papežové, jako Pius IV., Pius V., Sixtus V., Řehoř XIV., Innocenc IX. a konečně Kliment VIII. poříditi nové vydání Vulgaty, které by pokud možno co nejvěrněji souhlasilo s původním překladem Jeronýmovým. Tak povstala Vulgata nyní všeobecně v Církvi užívaná. Poněvadž však ani o tomto textu, o jehož opravě celá řada papežů pracovala, nemůže se říci, že se shoduje úplně s původním překladem Jeronýmovým, jak také předmluva k vydání Vulgaty Klimentovy výslovně praví, pomýšlí Církev v nynější době na novou opravu její a míní kritickými pomůckami nynější doby sestaviti text, který by (ovšem jen relativně) ještě více se shodoval s původním překladem sv. Jeronýma. Práce tato, jak známo, svěřena řádu sv. Benedikta.

¹⁾ Cf. S. Patris Bernardi opera omnia, edit. Paris 1658, tom. II., p. 89, jiné doklady viz in Franzelin, I. c., p. 46 (I.), nota.

Nyní nastává druhá otázka, co míní sněm Tridentský slovy: „libros ipsos integros cum omnibus suis partibus“. Jsou to snad jen deuterokanonické části proroka Daniela, knihy Esther atd., aneb některé perikopy (o ženě cizoložné u sv. Jana, hl. 8., v. 1.—11.), které v některých starých rukopisech, jako v Sinaiském, Alexandrinském (A), Vatikánském (B), Pařížském (Ephraemi re-scriptus C), nejsou obsaženy, aneb jsou to i jednotlivé menší části, jako jsou verše a stichy? Jaké to části sněm Tridentský míní, lze poznati z účelu, který si prohlášením dekretů (de canonicis Scripturis et de editione et usu sacrorum librorum) byl vytkl.

Poněvadž sněm Tridentský prohlašuje za článek víry, že svatými a kanonickými jsou všechny knihy Písma sv. Starého a Nového zákona, jejichž podrobný seznam uvádí, a to jak celé (libros integros), tak i jednotlivé jejich části (cum omnibus suis partibus), prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata Latina editione habentur), proto otázka, je-li „Comma Joanneum“ textem inspirovaným a proto posvátným a kanonickým, závisí na tom, zda-li se za časů sněmu Tridentského v Církvi katolické předčítalo a zda-li bylo obsaženo ve starém obecném latinském vydání Písma sv. zvaném Vulgatou. Obojí tento moment jest při řešení této otázky stejně závažný.

Že „Comma Joanneum“ se předčítalo v Církvi sv. aspoň západní od nepamětných dob, o tom nemůže býti nejmenší pochybnosti. Neboť již v XII. století uvádí sv. Bernard (nar. 1091, † 1153), jak jsme slyšeli, verš 7. právě tak, jako verš 8., jako text inspirovaný. I kdyby snad v některé části Církve západní, v níž předčítáno Písmo sv. podle některého latinského překladu, který „Comma Joanneum“ neměl, přece se v Církvi jakožto celku jistě předčítalo. A proto definitivní rozřešení otázky, zda-li „Comma“ pochází od sv. Jana jakožto inspirovaného autora I. listu obsaženého pod jeho jménem v Písmě sv. Nového zákona, aneb zda-li jest jen padělkem lidským, který později jen omylem byl do jeho listu jako text autentický vložen, závisí na tom, zda-li za doby sněmu Tridentského bylo obsaženo „in veteri Vulgata Latina editione“, aneb nebylo.

V otázce této se nejen Církev řecká různí od Církve latinské, nýbrž ani mezi theology latinskými není až dosud jednotného mínění. Někteří „Comma“ zamítají, a to jsou hlavně bohoslovci, kteří otázku tuto posunují se stanoviska dogmatického na stanovisko biblicko-kritické, tvrdíce, že v poslední instanci musí biblická kritika definitivní soud v této otázce vynést a že jí již nyní nezbývá, než podle výsledků historicko-biblické kritiky toto místo pokládati za padělek lidský do listu sv. Jana teprv ve IV. století vložený, který pak znenáhla se dostal do většiny latinských překladů Písma sv. K těmto theo-

logům náleží v poslední době jmenovitě Cornely S. J., Pesch S. J., Pohle, Künstle, který zvláštním spisem¹⁾ autentičnost „Commatu“ popírá, a což jest obzvláště pozoruhodno, že vydán spis tento ještě po dekretu posvátné kongregace s. Officii z 13. ledna 1897, jímž prohlášeno, že není dovoleno autentičnost textu I., Jan 5, 7 ani popírati ani v pochybnost bráti. A poněvadž Künstle vydal spis s aprobací příslušného církevního úřadu, proto jak se zdá nelze pochybovati, že zmíněný dekret jest pokládati jen za disciplinární a nikoliv za věroučný. Jinak by nemohli theologové proti němu prohlašovati „Comma“ za pouhou interpolaci pozdější doby.

Jiní theologové, jako Franzelin, Kleutgen, Jungmann atd., kteří přihlížejí ne tak k resultátům kritiky textu Písma sv., jako k věroučným projevům Církve sv., v otázce této hájí se vši rozhodností autentičnosti a kanonické povahy zmíněného „Commatu“.

Tito theologové praví:

Nelze pochybovati, že sněm Tridentský v těchto dekretech prohlásil za svaté a kanonické nejen knihy protokanonické a deuterokanonické, nýbrž každé místo obsažené ve staré latinské Vulgátě, které obsahuje buď některý věročlánek aneb některou mravní normu. Že „Comma Joanneum“ bylo obsaženo aspoň již od VI. století v mnohých rukopisech staré latinské Vulgaty, kterých se ve veškeré západní Církvi užívalo, a že obsahuje text eminentně dogmatický, obojí tento moment jest prý tak zřejmý a jasný, že ani odpůrci „Commatu“ nemohou ho popírati.

Jest sice pravda, že nauka o Nejsvětší Trojici jest na mnohých jiných místech knih Nového zákona a v pramenech Božské Tradice tak jasně a určitě vyslovena, že i bez „Commatu“ by ji učící Církev všeobecně jakožto pravdu Bohem zjevenou hlásala a slyšící Církev v ni věřila.

Nicméně obsahuje „Comma Joanneum“ tak přesný výraz této nauky: trojici osob a jednotu jejich přirozenosti, že Církev sv. nikdy nepřipustí, aby se jeho pravost jen proto zamítala, že se nenaskytá v řeckých a nejstarších latinských rukopisech. Kdyby byl sněm Tridentský slovy: „libros integros cum omnibus suis partibus“ rozuměl jen knihy a části tak zvané deuterokanonické aneb jen některé perikopy, jejichž věrohodnost v Církvi některými ss. Otcí a spisovateli církevními brána v pochybnost, aneb kdyby byl těmito částmi rozuměl části jednotlivých knih „in abstracto“, pak by „in concreto“ nikdo nevěděl, které části jest pokládati za svaté a kanonické a které naprosto řečeno jest možno zavrhnouti jakožto podvržené a pouhou lidskou autoritou do posvátného textu vložené. A poněvadž sněm Tridentský chtěl těmito dekrety nauky zjevené obhájití hlavně proti protestantům jednotlivé knihy Písma sv. buď úplně zavrhujícím aneb některá

¹⁾ Das „Comma Joanneum“ auf seine Herkunft untersucht, Freiburg 1905.

jeho místa libovolně podle svého subjektivně zaujatého stanoviska vysvětlujícím, nemohl slovům svým: „integros libros cum omnibus partibus suis“ jinak rozuměti, než že jimi prohlásil za svaté a kanonické nejen všechny knihy Starého a Nového zákona, obsažené ve staré latinské Vulgátě, nýbrž také všechna jednotlivá místa jejich. A poněvadž jest Církev sv. „in asservando et interpretando divino deposito fidei“ řízená Duchem Sv., proto neomylnost jejích dogmatických dekretů nezávisí posledně na biblicko-kritickém důkazu, že místo, ze kterého tu neb onu zjevenou pravdu dokazuje, jest neb není obsaženo v nejstarších rukopisech Písma sv. Prohlásili-li Otcové sněmu Tridentského za svaté a kanonické všechny knihy Starého a Nového zákona se všemi jejich částmi, tak jak jich až dosud v Církvi užíváno a jak byly obsaženy ve staré latinské Vulgátě, pak jest fide divina věřiti, že Vulgata ve všech naukách věroučných a mravoučných souhlasí věcně a podstatně se samými autografy Písem svatých. Tato pravda plyne nutně z daru neomylnosti Církvi Duchem Sv. daného, aby „depositum fidei“ obsažené v Písmě sv. a v Božské Tradici neporušeně zachovala a neporušeně všem národům všech míst a všech věků hlásala.

Tak stojí názor proti názoru, a který jest pravý, musí konečně rozhodnouti Církev sama, „cujus est“, jak sněm Tridentský praví, „judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum sanctorum“.¹)

Bylo-li „Comma Joanneum“ za doby sněmu Tridentského obsaženo buď ve všech variantech překladu Jeronýmova aneb aspoň ve větším jejich počtu a bylo-li ho v Církvi „in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus“ jako autentického užíváno, pak by ovšem nemohlo býti pochybnosti, že jest textem inspirovaným a kanonickým. Dosud však Církev nevynesla v otázce této soudu dogmatického. Poněvadž však „Comma“ jest obsaženo v nynější Vulgátě, jest jeho text pokládati za autentický dotud, dokud Církev jinak nerozhodne, třeba biblická kritika i přes uvedený dekret kongregace s. Officii ze dne 13. ledna 1897 zamítá jeho autentičnost. Z toho důvodu nemůže nám býti bráněno, tohoto textu užití na důkaz nauky o Nejsvětější Trojici“.²)

Podle všeobecného mínění theologů není prvý list sv. Jana, než průvodným listem k jeho evangeliu, který byl zaslán k týmž věřícím, jako evangelium. A proto jest hlavní účel tohoto listu týž jak účel evangelia, totiž podati důkaz, že jest Kristus přislíbeným Messiasem, pravým Bohem a pravým člověkem. Proto píše hned na počátku tohoto listu: „Co bylo od počátku, co jsme slyšeli, co jsme viděli očima svýma, nač jsme patřili a čeho se ruce naše dotýkaly..., zvěstujeme vám, abyste

¹) Denzinger 786.

²) Cf. Franzelin, De Deo Trino, thes V., l. c., p. 75 sqq.

vy společenství měli s námi a obecnství naše bylo s Otcem a jeho Synem Ježíšem Kristem“.¹⁾ V listu tomto klade věřícím na srdce povinnost, aby láskou se spojili s Bohem, který jest světlo a který těm, kteří věří ve jméno jeho, dal moc státí se dítkami Božími, a který z pouhé lásky dal za nás Syna svého. A jako Bůh nás miloval, tak i my máme milovati Boha a z lásky k němu zachovávatí jeho přikázání. A potřebné síly k tomu čerpáme z víry v Krista Ježíse, pro jehož Božství svědčí tři svědkové na nebi: Otec, Slovo a Duch Sv. a pro jehož člověčenství vydávají svědectví rovněž tři svědkové na zemi: Duch, voda a krev (v. 7. a 8.). Tyto dva verše co nejtěsněji souvisí s veršem 5. a 6., kde sv. Jan praví (ve v. 5.): „Kdo jest, jenž přemáhá svět, leč ten, kdo věří, že Ježíš jest Syn Boží“. Víra v Krista, Spasitele světa, Boha a člověka, kterou jsme vešli ve spojení s Kristem a skrze něho s Bohem a stali se jeho syny přisvojenými (adoptivními), jest mocí vítěznou, přemahající svět a žádosti jeho. A ve verši následujícím (6.) praví o Kristu jako Spasiteli světa: „To jest ten, jenž přišel skrze vodu a krev, Ježíš Kristus, ne pouze vodou, nýbrž vodou a krví. A Duch jest, jenž svědčí, že Kristus jest pravda“. Slovy: „jenž přišel skrze vodu“, míní sv. Jan svědectví, jímž prohlásil Bůh Otec při křtu v Jordáně Krista za Syna svého, v němž se mu zalíbilo, a dalšími slovy: „jenž přišel skrze krev“, vyjadřuje svědectví, že Kristus sám sobě jako Vykupitel světa, tedy sobě jako Bohu a člověku vydal svou smrtí na kříži. Při křtu potvrdil Bůh Otec Božství Syna svého, na kříži dosvědčil Kristus také své člověčenství. A mimo toto dvoje svědectví udává sv. Jan ještě svědectví třetí, které mu vydal Duch Sv. jako Bohu a zároveň člověku, když sestoupil viditelným způsobem na apoštoly a obdařil je různými nebeskými milostmi a dary. A toto svědectví jest pravdivé, poněvadž je vydává Duch Sv. jako Duch pravdy, pravdy naprosté, již jest také sám Syn Boží. A nyní zahrnuje toto trojí svědectví: Otce, Syna a Ducha Sv. jež při různých příležitostech Kristu Bohu a člověku bylo vydáno, ve verši 7. a 8. ve dvojím svědectví: v jednom, jež dosvědčuje jeho Božství a to jest právě svědectví obsažené v „Commatě“ a v druhém, jež svědčí o člověčenství Kristově. Praví-li sv. Jan ve verši 7.: „Jsou zajisté tři, kteří vydávají svědectví na nebi, Otec, Slovo a Duch Sv. a tito tři jedno jsou“, (et hi tres unum sunt, *οἱ τρεῖς ἐν εἰσι*), vyjadřuje zcela neprostředně jednotu přirozenosti tří Božských svědků. Kdyby však někdo tvrdil, že slova: „et hi tres unum sunt“ znamenají přímo jen jednotu svědectví, které tři nebeští svědkové vydávají Synu Božímu, pak z jednotného svědectví tří Božských osob plyne nepřímou jednotu jejich přirozenosti. Neb v tomto smyslu jeví tři Božské osoby jednotným svědectvím o Synovství Božím jen jednotnou činnost na venek.

¹⁾ 1, 1–3.

Poněvadž však každá vnější činnost Božská, i když se přisuzuje jedné Božské osobě přede dvěma ostatními, náleží celé Nejsvětější Trojici jako jediné působící příčině, proto každá Božská vnější činnost není než bytnost či přirozenost Božská sama myšlená ve vztahu k nějakému vnějšímu účinu. Aplikujme tedy tuto všeobecnou pravdu na „Comma Joanneum“. Jsou-li tři svědci na nebi: Otec, Slovo a Duch Sv., kteří vydávají o Božském Synovství Slova jen jedno svědectví („a tito tři jedno jsou“), pak jeví jen jednu činnost a jeví-li jen jednu činnost, pak mají jen jednu přirozenost, Otec, Slovo a Duch Sv. jsou tedy jen jeden Bůh.

Text tento obsahuje a vyjadřuje nauku o Nejsvětější Trojici: o třech osobách: Otci, Synu a Duchu Sv. a o naprosto jedné jejich přirozenosti Božské s tak přesnou určitostí, jako žádný jiný text Písma sv., který jedná o Trojici osob a jediné Božské přirozenosti. Neboť praví, 1. že jsou tři svědci: Otec, Slovo a Duch Sv., 2. že tito tři svědci jsou osoby, neboť vydávají svědectví Božství Synovu, že jsou 3. osoby Božské, poněvadž vydávají svědectví Synu Božímu na nebi, 4. že jsou osobami od sebe odlišnými právě proto, že jsou tři a 5. že tyto tři Božské a od sebe odlišné osoby jsou jeden Bůh.

Poněvadž Syn Boží jest netoliko pravý Bůh jedné a téže přirozenosti s Otcem a Duchem Sv., nýbrž také pravý člověk, proto sv. Jan ve verši 8. následujícím po „Commatu“ v. 7. vyjadřujícím svědectví tří Božských osob pro Božství Synovo uvádí tři svědky pozemské pro lidskou přirozenost jeho. Praví: „A tři jsou, kteří vydávají svědectví na zemi, Duch a voda a krev a tito tři v jedno jsou“. Tu nastává otázka, koho sv. Jan rozumí těmito třemi svědky: Duchem, vodou a krví?

V názoru, jaký jest to Duch, jehož sv. Jan mezi pozemskými svědky uvádí na prvním místě, rozcházejí se interpreti. Někteří míní Ducha Sv., o němž jest již ve verši předešlém řeč. Avšak tento výklad, jak se zdá, nevyhovuje kontextu verše 7. a 8. Neboť ve verši 8. sv. Jan staví tři pozemské svědky proti třem nebeským svědkům uvedeným ve verši 7. Kdyby však prvním svědkem pozemským bylo rozumění Ducha Sv., pak by se nelišil třetí svědek nebeský od prvního svědka pozemského. Ale toho nelze připustiti, poněvadž by pak dva pozemští svědkové (voda a krev), jako bytosti stvořené stavěly se do jedné řady s osobou Božskou a pro svědectví těchto dvou stvořených bytostí pro Krista Pána by se připisovala táž platnost a důstojnost, jako svědectví Ducha Sv., třetí Božské osoby. Proto jest zajisté dáti přednost názoru oněch interpretů, kteří rozumějí Duchem duši Kristovu, vodou pak vodu jordánskou, kterou byl Kristus Pán od Jana pokřtěn, a krví, krev, kterou za nás na kříži vycedil. A pak by byl smysl tohoto verše 8. tento: Kristus jest nejen pravý Bůh, jak ve verši 7. se praví, nýbrž také pravý člověk, poněvadž má pravou duši

lidskou, jak praví sv. Matouš: „Ale Ježíš zvolav hlasem velikým vypustil duši“,¹⁾ 2. jeho člověčenství dále dokazuje voda, kterou se dal pokřtiti v Jordáně a 3. konečně o jeho člověčenství svědčí jeho krev, kterou za nás na kříži vycedil. Tedy duše Kristova, křest v Jordáně a krev na kříži prolitá jsou třemi svědky svědčícími na zemi, že Kristus jest pravý člověk.

A poněvadž jsou tito tři svědkové tři podstatně různé věci, proto jest také jednotnému svědectví, které Kristu vydávají, rozuměti toliko v mravním smyslu. Svědectví těchto tří pozemských svědků jest vlastně svědectvím trojím od sebe se věcně lišícím, ale poněvadž toto troje svědectví směřuje k jednomu předmětu: k potvrzení lidské přirozenosti Kristovy, proto se v mravním smyslu může nazývati svědectvím jedním.

Podstatný rozdíl svědectví, které vydávají Kristu svědkové nebeští a pozemští, naznačuje samo Písmo sv. aspoň podle textu řeckého. Kdežto o svědčích nebeských praví: „Καὶ οἱ τρεῖς ἐν εἰς“ (a tito tři jedno jsou), vyjadřuje svědectví svědků pozemských slovy: „Καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἓν εἰσιν“, a tito tři v jedno jsou, což znamená tolik, jako že pozemští svědci ve svém svědectví o Kristu člověku souhlasí, čili že jsou zajedno. Vulgata praví však o obojím svědectví: et hi tres unum sunt.

Podle našeho soudu souvisí zcela dobře „Comma Joanneum“ v 7. verši s verši předešlými, jakož i s veršem následujícím 8. a proto nesouhlasíme s theologi a interprety, kteří praví, že „Comma“ zatemňuje smysl kontextu verše 5. a 6. s veršem 8. a že již z tohoto důvodu jeví se býti vsuvkou později mezi verš 6. a 8. vloženou.²⁾

§ 18.

Důkazy pro nauku o Nejsvětější Trojici z Tradice.

a) Nauku tuto dokazuje veřejná katolická bohoslužba.

Již svrchu jsme pravili, že Církev sv. vyznává víru v tajemství Nejsvětější Trojice doxologiemi, kterých ve své liturgii užívá. Nejznámější z nich jest doxologie: „Sláva Otci i Synu i Duchu Sv., jakož bylo na počátku, nyní i vždycky i na věky věkův. Amen“. (Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, sicut erat in principio, nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen). Tato doxologie povstala pravděpodobně z formulí pozdravných a blahopřejných, jimiž ss. apoštolové listy své buď začínali aneb končili. Doxologie tato jest tak stára, jak stára jest Církev. O tom svědčí již Klement Římský (91—100), který ve svém listu ke Korintským píše: Skrze

¹⁾ 27, 50; cf. sv. Mar. 15, 39; Luk. 23, 46; Jan 19, 30.

²⁾ Cf. Thesaur. theol., opp. tom. III. (edit. cit.), p. 33 sq.; p. 68 sqq.; Is Siri Uvadaní, Universa thomistica Theologia, opp. tom. I. (edit. Coloniae 1727), p. 288 sqq.; obzvláště však Thesaur. theol., tom. III. (edit. cit.), p. 99 sqq.

něhož (Ježíše Krista) budiž mu (Bohu Otci, Synu a Duchu Sv.) chvála a sláva, moc a čest nyní na věky věkův. Amen. (Δὲ ὁ αὐτῷ δόξα καὶ μεγαλοσύνη, κράτος, τιμὴ καὶ νῦν καὶ εἰς πάντας αἰῶνας τῶν αἰώνων, Ἀμήν).¹⁾ Mučednická akta sv. Ignáce na počátku II. století († 107) končí: „v Kristu Ježíši, skrze něhož a s nímž budiž Otci čest a moc zároveň s Duchem Svatým až na věky. Amen“. (Ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, δι' ὃ καὶ μεθ' ὃ τῷ πατρὶ τιμὴ καὶ τὸ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας, Ἀμήν). A sv. Polyparp († 167) modlí se na hranici před svou smrtí: „Chválím tě, velebím, oslavuji tě (Bože Otče) s věčným a nebeským Ježíšem Kristem, milovaným tvým Synem, s nímž a s Duchem Svatým budiž ti čest nyní i na věky. (Αἰνῶ σε, εὐλογῶ σε, δοξάζω σε σὺν τῷ αἰωνίῳ καὶ οὐρανίῳ υἱῷ Ἰησοῦ Χριστῷ, ἀγαπητῷ σου παιδί, μεθ' ὃ σοι καὶ τῷ πνεύματι ἁγίῳ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς μέλλοντας αἰῶνας).²⁾

Že tyto doxologie byly již v nejstarší době přijaty do veřejné bohoslužby, o tom svědčí sv. Justin ve své Apologii I.³⁾ jakož i apoštolské konstituce. A proto nesrovnává se s pravdou, že prý teprv v V. století, jak vypravuje ariánský historik Philostorgius, byly do liturgie uvedeny. A věřící lid si jim, jak původně zněly, přivykl tou měrou, že sv. Basilius, který doxologii obvyklou v Caesarei Kappadockské, kde byl biskupem, poněkud při bohoslužbě pozměnil, vzbudil u svých diecesánů takovou nevoli, že se viděl nucena svou pravověrnost před svou obcí veřejně s kazatelnou dokazovati.

Tyto doxologie mají různý tvar, ačkoliv smyslem svým se od sebe neliší. V Církvi Římské zněla z pravidla jako nyní: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto,“ ve staré Církvi obzvláště na Východě také někdy: „Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto“ aneb: „Gloria Patri cum Filio et Spiritu Sancto“. Prvá formule vyjadřuje nejjasněji a nejurčitěji nauku o Nejsvětější Trojici: o třech sobě naprosto rovných Božských osobách, jimž náleží jak jedna a táže čest a chvála, tak také jedna a táže přirozenost. Bylo tedy zcela přirozeno, že se tato formule nikterak nezamlouvala Ariánům, kteří pokládajíce Syna za pouhého tvora co nejrozhodněji zamítali rovnost Božských osob. Proto volili raději jednu ze dvou druhých formulí, již ovšem vykládali ve smyslu svého subordinačního bludu. Ostatně i tyto dvě formule doxologické, které přihlížejí jaksí již k východům (processím) Syna a Ducha Sv. z Otce, mají zcela správný smysl, vykládají-li se tak, jak zní první formule, o třech Božských osobách, které jsou numericky jedné a téže přirozenosti.⁴⁾

¹⁾ Ad Corinth I., n. 58. Cf. Collectio sel. ss. Eccl. Patrum tom. I. (edit. Mediol. 1830), p. 53.

²⁾ Mart. Polyc., 14, l. c., p. 118.

³⁾ N. 65 a 67, Opp. (edit. Venet. 1747), p. 85 sq.

⁴⁾ Cf. Oswald, Die dogmatische Theologie II. Bd. Die Trinitatslehre Paderborn 1888, S. 87 ff.

Jako doxologiemi vyznává Církev sv. víru v Nejsvětější Trojici, podobně činí také liturgickými modlitbami, jmenovitě závěrem, kterým je končí. Poněvadž Kristus svým utrpením a svou smrtí zasloužil nám všech milostí potřebných k dosažení věčné spásy, proto vysílá Církev sv. všechny své liturgické modlitby za tyto milosti k Bohu ve jménu Ježíše Krista a končí je z té příčiny slovy: „Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum. Amen“. Tento závěr vyjadřuje nauku o Nejsvětější Trojici právě tak jasně, jako doxologie: „Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto“. Neboť Církev prosí tu Boha Otce za vyslyšení proseb svých skrze Pána našeho Ježíše Krista Syna Božího, který s Otcem v jednotě Ducha Sv. žije a kraluje Bůh na věky věkův. Ačkoliv své prosby přednáší Bohu Otci, přece staví mu na roveň Ježíše Krista Syna jeho a Ducha Sv. Neboť všem třem osobám připisuje věčný život a věčné kralování. Žijí-li však a kralují Syn a Duch Svatý od věků na věky s Bohem Otcem, pak mají s ním jednu a touže přirozenost a podstatu.

Víru v Nejsvětější Trojici vyznává Církev sv. obzvláště slavně v prefaci, kterou se modlí, pokud se týče, zpívá na neděle úctě Nejsvětější Trojice zvláště zasvěcené. Preface tato obsahuje veřejné a slavné vyznání víry Církve po veškerém světě rozšířené v tajemství Nejsvětější Trojice. „Domine sancte“, tak Církev velebně zpívá, „Pater omnipotens, aeterne Deus, qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae... Ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietates et in essentia unitas et in maiestate adoretur aequalitas.“ (Pane svatý, Otče všemohoucí, Bože věčný, který s jednorozeným Synem svým a s Duchem Svatým jsi jeden Bůh a jeden Pán, nikoliv ve zvláštnosti jediné osoby, nýbrž v Trojici jediné podstaty... abychom vyznávající pravé a věčné Božství se klaněli jak v osobách zvláštnostem tak v jednotě bytnosti a v rovnosti velebnosti“).

I v této velebné modlitbě k Bohu trojjedinému, nad niž velebnější nelze si pomyslet, vyznává Církev sv. víru svou v Otce všemohoucího, který s jednorozeným Synem svým a Duchem Sv. jest jeden Bůh a jeden Pán, který nesubsistuje toliko v jediné osobě, nýbrž v Trojici osob, jež mají číselně toliko jedinou bytnost. A proto když vyznáváme víru v Boha, vyznáváme vždy víru v Boha trojjediného, to jest v trojici osob a v jedinstvo Božské podstaty. A poněvadž všechny tři osoby jsou jeden Bůh, jsou sobě úplně rovny a náleží jim táž nejvyšší čest a chvála jak na zemi, tak i na nebi.

Táž pravda plyne z obřadu, jímž Církev sv. již od časův apoštolských katechumenův křest sv. udělovala. Jsouc sobě vědoma

rozkazu Kristova, aby hlásala evangelium po veškerém světě a přijímala věřící v lůno své zvláštním svátostním obřadem od Krista samého ustanoveným, žádala vždy od katechumenů (nebna místě jejich od jejich kmotrů) vyznání víry v Boha trojjediného, v jehož jméně jim křest sv. obmytím vody udílela. A jako křtěnce ve jménu Nejsvětější Trojice v lůno své přijímá a jim bránu k přijetí ostatních svátostí otvírá, podobně také biřmovancům ve jménu též Nejsvětější Trojice dodává síly k boji za víru v tuto Nejsvětější Trojici a za všechny povinnosti, které víra tato svým stoupencům ukládá. A jako křest a biřmování, tak i ostatní svátosti udílí Církev sv. vždy jménem a mocí Nejsvětější Trojice.

Od nejstarších dob žehnají se křesťané při každé vážnější příležitosti, obzvláště před začátkem každého důležitějšího díla, znamením sv. kříže: Ve jménu Otce i Syna i Ducha Svatého. Znamením tímto prosí nejen o nebeskou pomoc k dílu zamýšlenému, nýbrž zároveň vyznávají víru v Nejsvětější Trojici. A tímto znamením žehná Církev sama předměty a věci, aby je zbavila kletby pro hřích prvých rodičů na nich spočívající a svolává na ně požehnání Boží, aneb aby jím vyloučila osoby a předměty ze služby profánní a posvětila je zvláštním způsobem službě Boží. A jelikož znamení sv. kříže doprovází vždy vzýváním Nejsvětější Trojice, vyznává také vždy, kdykoliv sv. křížem žehná, víru v tajemství toto.

Víru v Nejsvětější Trojici dokazuje také souhlasná nauka ss. Otců, a to nejen těch, kteří žili po sněmu Nicejském (r. 325), nýbrž i ss. Otců dřívějších.

b) Důkaz se ss. Otců.

Již Athenagoras (kolem r. 170) píše: „Kdož by se nedivil, slyší-li, že bývají (od pohanů) atheisty nazýváni ti, kteří učí, že Otec jest Bůh a že Syn jest Bůh, jakož i Duch Sv., a kteří hlásají jak v jednotě jejich moc (bytnost), tak i v pořadí jejich odlišnost. (τὴν ἐν ἐνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τάξει διέξερτον).¹⁾

Sv. Irenaeus častěji vysvětluje tuto nauku. Tak praví: „(Bohu Otci) jsou stále přítomny Slovo a Moudrost, Syn a Duch, skrze které a ve kterých dobrovolně a svobodně všecko učinil, a které oslovil řka: Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému... Že Slovo t. j. Syn bylo stále s Otcem, již jsme obšírně dokázali. A poněvadž také Moudrost, již jest Duch Sv., byla u něho především stvořením, proto praví skrze Šalomouna: Bůh založil Moudrostí zemi“.²⁾

A Tertullián argumentuje ve svém polemickém spisu proti Praxeovi takto: „Tím právě vyznáváš víru židovskou, že

¹⁾ Legatio per christ. n. 10. Cf Collectio selecto ss. Eccl. Patrum, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 53.

²⁾ Adv. haer. lib. IV., cap. 20, n. 1, 3, Opp. Poste. I. (edit. Venet. 1784), p. 253.

věříš sice v jednoho Boha, ale nechceš mu přisvojití Syna a po Synu Ducha. V čem jiném záleží různost nauky naší a jejich, ne-li v této lišnosti“?)

A papež Dionysius († 269), hájí nauky křesťanské o Nejsvětější Trojici jednak proti tritheistům, jednak také proti Sabellianům tímto způsobem: „Doslechl jsem, že jsou mezi vámi někteří hlasatelé a učitelé slova Božího, kteří šíří nauku domněnce Sabelliově z konců (ediametro) protivnou. Tento (Sabellius) se rouhá uče, že Otec jest Synem, a naopak: onino však (tritheisté) hlásají takořka tři bohy, poněvadž svatou jednotu (jednu přirozenost Božskou) rozdělují na tři osoby. Avšak Slovo Boží musí býti s Bohem, Pánem veškerenstva (cum Deo universorum) spojeno a Duch Svatý v Bohu zůstávati a bytovati. A tak se musí Božská Trojice takořka na jedno společné témě (vertex), to jest na jednoho všemohoucího Boha a Pána veškerenstva uváděti a v něm zahrnovati...²⁾ Jest nám tedy věřiti v Boha Otce všemohoucího a v Ježíše Krista Syna jeho a Ducha Svatého“.³⁾

Že od IV. století veškera Církev věřila v Nejsvětější Trojici, o tom není nejmenší pochybnosti. Ale že v ni věřila také již ve dřívějších stoletích, toho důkazem právě sněm Nicejský (r. 325), na němž všichni přítomní biskupové z celého katolického světa se vši možnou jasností a rozhodností zavrhlí nauku Ariovu.

Všem bludům popírajícím Božství Syna Božího učinil sněm Nicejský pro všechny věky konec definicí, že jest nám věřiti nejen v Božství Otce všemohoucího, stvořitele všech viditelných i neviditelných věcí, nýbrž také v Božství jednoho Pána našeho Ježíše Krista Syna Božího soupodstatného s Otcem, „γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ... ὁμοούσιον τῷ πατρὶ“, a v Ducha Sv. (καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα).⁴⁾

Nauka o jediném Bohu ve třech osobách byla takto předmětem víry všeobecné Církve jak před sněmem Nicejským, tak i po tomto sněmu tou měrou, že sv. Augustin mohl říci: „Všichni katoličtí vykladatelé Písma sv. Starého i Nového zákona, kteří přede mnou psali o Trojici, ... a které jsem mohl přečísti, neměli jiného úmyslu, než podle téhož Písma sv. učití, že Otec, Syn a Duch Svatý jsouce jedné a téže podstaty jeví nerozlučnou rovností Božskou jednotu. Proto nejsou tři bohové, nýbrž jen jeden Bůh, a poněvadž Otec zplodil Syna, není Otec tím, jímž jest Syn, a také Duch Svatý není ani Otcem ani Synem, nýbrž toliko

1) Adv. Prax., cap. 30, Opp. (edit. Venet. 1744), p. 518.

2) Denzinger 48.

3) Ibid. 51; cf. Dionys. Petavii, De Ss. Trinit., Opp. tom. II. (edit. Venet. 1745), p. 5 sqq.

4) Denzinger 54. Srv. Franzelin, l. c. thes. 8, a 9; Tournely, l. c., p. 379 sqq.

Duchem Otcovým a Synovým, rovným Otci a Synu a náležícím k jednotě Nejsvětější Trojice“.¹⁾

Pro pravdu, že Církev sv. od počátku svého trvání vždy nauku o Nejsvětější Trojici hlásala a věřící po veškerém okřesku země v ni věřili, lze uvést také ještě důkaz tak zvané preskripce čili vydržení. Poněvadž tato pravda jest zcela jasně obsažena jak v Písmě sv., tak i v nejstarších písemných památkách církevních, tak že ji lze zcela určitě stopovati až k době apoštolské, proto nemohou její odpůrcové žádným způsobem dokázati, že byla teprv později po době apoštolské v Církvi zavedena. Nemohou udati ani doby, kdy jí Církev počala ponejprv učit, ani místa, kde byla ponejprv hlášána, ani autora, který ji první počal hlásati. A poněvadž Církev byla takto od svých počátků v jejím držení, musila ji přijati jakožto pravdu Bohem zjevenou od samého Krista a ss. apoštolů. A proto ani ti, kteří ji z jakýchkoliv důvodů popírali, neodvážili se Církvi vytýkati, že ji vynalezla teprv později po době apoštolské a věřícím hlásala jakožto pravdu zjevenou. A proto i o té nauce platí to, co sv. Augustin pravil o Božském původu každé pravdy, kterou Církev sv. všeobecně jakožto Bohem zjevenou hlásá, i kdyby se její Božský původ z Písma sv. a z nejstarších pramenů Tradice nedal nade vši pochybnost dokázati: „Nauka, ve kterou všeobecná Církev věří a která nebyla sněmy zavedena, nýbrž vždy v Církvi hlášána, může původ svůj míti toliko z autority apoštolské“.²⁾

A proto i antitrinitáři a tritheisté, kteří, jak praveno, popírali nauku tuto, musili býti přesvědčeni, že je majetkem veškeré Církve, jinak byli by jí nepopírali aneb popírajíce ji byli by Církev vinili, že jí sama proti nauce apoštolské v pozdější době teprv počala učit. A tvrdí-li nynější unitáři a racionalisté, že Církev toto dogma teprv na sněmu Nicejském (325) a Cařihradském I. (381) zavedla, pak úmyslně ignorují výroky ss. Otců, kteří již před těmito sněmy jeho pravdu hlásali. A tvrdí-li, že původcem nauky o Nejsvětější Trojici byl teprv sv. Justin a tento že jen nauku Platonovou o Trojici (θεός, νοός a ψυχή) upravil ve smyslu křesťanském, pak zapomínají, že již starší apoštolští Otcové učí nauce této. A připsují-li ji konečně sv. apoštolu Janu, i když ji podle jejich domněnky čerpal z Platona, pak již připouštějí tím její původ apoštolský.³⁾

Nedá se popírati, že některé výrazy ss. Otců přednicejských týkající se nauky o Nejsvětější Trojici mohou na prvý pohled působiti jisté obtíže. Než tu míti na zřeteli, že jest u těchto

¹⁾ De Trinit. lib. I., cap. 4, Opp. tom. VIII. (edit. cit.), col. 753.

²⁾ Cf. De Baptismo contra Donatistas, lib. 4, cap. 24, Opp. edit. Venet. 1733, tom. IX., col. 140. Petavii, I. c., p. 244 sqq.

³⁾ Cf. Katschthaler, Theol. dogm. cathol. special. Lib. I. (Ratisbonae 1877), p. 147 sqq. Doklady ze ss. Otců řeckých a latinských z prvních tří století viz u Gottiho, I. c. 368 sqq.; Tournely, I. c., p. 346 sqq., kde vyvrácí také námitky Sociniánů.

ss. Otců přihlížeti k nauce samé o tomto tajemství, a nikoliv k terminům čili k výrazům, kterých při tom užívali. Co se terminů týká, tu jest uvážiti, že se teprv znenáhla ustálily a v užívání vešly. Dokud tohoto tajemství nikdo nepopíral, užívali ss. Otcové a spisovatelé církevní jisté volnosti a proto nepokládali za nutné, termíny všestranně vymeziti a určití, aby nemohly vzniknouti pochybnosti, které pojmy, pokud se týče, které pravdy chtěli jimi vyjádřiti. Teprv v polemice s odpůrci tohoto dogmatu byli nuceni, přesně určití slova a termíny, kterými jednotlivé momenty této nauky jest vyjádřiti, aby tyto termíny přiléhaly jen k těmto určitým momentům nauky o Nejsvětější Trojici a vylučovaly všechny ostatní bludné významy, které podle jejich etymu možno jim podložit. Tak na př. i Otcové sněmu Nicejského zaměňovali termíny: „ὀποστασις“ a „οὐσία“, jak patrně z jeho symbolu, jež praví o Synu Božím: „Τὸς δὲ λόγοντας . . . ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἡ ἐξ ἐτέρας ὀποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι . . . ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.“¹⁾ V překladu latinském tohoto symbolu, pořízeném Hilariem Piktavským stojí: „Eos autem, qui dicunt . . . quod de non exstantibus factus est, vel ex alia substantia aut essentia dicentes (sc. creatum esse) . . . hos anathematizat catholica Ecclesia“. Jak známo, znamenají latinské termíny: „substantia“ a „essentia“ jak v theologii, tak i ve filosofii věcně ještě do dneška jedno a totéž, totiž podstata čili bytnost, kdežto řecké slovo „ὀποστασις“, které podle etymu svého (od časoslova „ὀφίστημι“ = substare) znamenalo v prvních stoletích „substanci“ (podstatu), po století IV. (po sněmu Alexandrinském r. 362) počalo znamenati „osobu“, až konečně v tomto smyslu zcela zobecnělo.

Ačkoliv dogma Nejsvětější Trojice v první době Církve katolické vyjadřováno někdy nejasnými a neurčitými termíny, přece o pravdě jeho nebylo u ss. Otců nikdy nejmenší pochybnosti. A proto se jejich výroky o tomto tajemství nesmí vyjímati ze souvislosti s celou jejich naukou a při tom se musí přihlížeti k účelu, za kterým ten neb onen jejich spis psán, jakož i k místům paralelním jak v jednom a témže spisu, tak i ve spisech ostatních se naskytujících. Stává se, že autor, který tu neb onu pravdu pokládá za veledůležitou a snaží se jí proti všem odpůrcům jejím a jejich námitkám obhájeti, často se nechává přílišnou horlivostí uchvátiti k výrazům upřílišujícím. Proto jest takové výroky, kdykoliv se v některém spisu ss. Otců zajisté mimo pravý a vlastní jejich úmysl objevují, uvést na pravou míru a tak jejich výrazy, kterých užívají, přizpůsobiti nauce, kterou hlásají.²⁾

Také smysl analogií, kterých ss. Otcové na vysvětlení tajemství Nejsvětější Trojice užívají, obzvláště těch, kterých neuvádí Písmo sv., nesmí se na Nejsvětější Trojici ve svých konsekvencích až do

¹⁾ Denzinger 54.

²⁾ Cf. Fr. Franzelin, De Trinit., thes. 11; Scheeben, Dogmatik, Bd. I., S. 803 fl.

krajností přenášeti. Tak na př. vysvětlují někteří ss. Otcové IV. století Nejsvětější Trojici přirovnáním vzatým z lidské přirozenosti. Jako prý tři lidé jsou sobě co do přirozenosti úplně rovni a soupodstatní, majíce jednu a touž lidskou všem lidem společnou podstatu, podobně prý tři osoby Božské. Z tohoto přirovnání činili jim někteří bohoslovci výtku, že nerozuměli jednotě přirozenosti tří osob Božských ve smyslu jednoty číselné, nýbrž jen specifické a logické. Avšak Otcové, kteří tohoto analoga užívali, neměli především v úmyslu o povaze jednoty podstaty Božské svůj názor pronést, nýbrž chtěli proti Ariánům a později proti Macedoniánům tímto přirovnáním dokázati toliko rovnost Syna Božího a Ducha Svatého s Otcem. Jako lidé, kteří zrozením nabývají přirozenosti lidské, nepřijímají z rodičů přirozenosti ani vyšší ani nižší, nýbrž stávají se účastnými přirozenosti rodičů, podobně i Syn Boží svým zrozením z Božského Otce svého nabývá přirozenosti Otcovy a stává se s ním soupodstatným, podobně jako každý syn lidský jest soupodstatný s otcem svým.

Kdykoliv však ss. Otcové jednají přímě o jednotě Božské, pak učí zcela zřejmě, že Otec, Syn a Duch Svatý jest numericky jen jeden Bůh, i když snad této numerické jednoty našim technickým výrazem nevyjadřují.

Mimo to jest také přísně rozeznávati jejich nauku o Nejsvětější Trojici a způsob, jakým ji filosoficky vysvětlují. Užil-li některý sv. Otec více méně nesprávné filosofické argumentace, kterou chtěl tajemství toto rozumu aspoň poněkud učiniti srozumitelným a pochopitelným, pak z toho nikterak nenásleduje, že se mýlil v samé nauce zjevené. Něco zcela jiného jest zjevená nauka a subjektivní názor autora, jak ji pojímá a hledí ji podle filosofického svého stanoviska vysvětliti. A proto ss. Otcové, i kdybychom s jejich filosofickými důvody, jimiž se snaží toto tajemství vysvětliti, nemohli vždy souhlasiti, jsou přece věrohodnými svědky církevní Tradice, která toto tajemství ještě jasněji a určitěji hlásá, než samo Písmo sv.¹⁾

§ 19.

V jakém smyslu Bůh Otec se nazývá jediným Bohem?

Ačkoliv Syn Boží a Duch Sv. jest s Bohem Otcem jedné a téže přirozenosti a proto jsou s Bohem Otcem jen jeden Bůh, přece se může Otec sám na místě Syna a Ducha Sv. nazývati Bohem κατ'ἑξοχὴν, neb jediným Bohem a to obzvláště tenkrát, když se jedná o jednotě Boží naproti mnohobožství aneb o poměru Boha k tvorstvu. Tu takorůž Bůh Otec zastupuje Syna a Ducha

¹⁾ O nauce ss. Otců viz Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 344 sqq.; Billuart, l. c., p. 267 sqq., kde vyvrací autor obšírně všechny námitky proti tomuto tajemství. Jiné doklady z Tradice v. Ant. Boucat, l. c., p. 306 sqq.

Sv. a to z té příčiny, že Syn a Duch Sv. z něho vycházejíce jsou s ním jedné a téže přirozenosti a proto také jedním a týmž Bohem. Neboť Syn a Duch Sv. přijímajíce od Otce svými processemi přirozenost Božskou, přijímají také Božství. V tomto smyslu praví Božský Spasitel ve své velekněžské modlitbě: „To pak jest život věčný, aby poznávali (γινώσκωσι) tebe, jediného pravého Boha, a toho jehož jsi poslal, Ježíše Krista“. ¹⁾ Tedy k dosažení života věčného jest nezbytně třeba, aby lidé nevěřili ve více bohů, nýbrž toliko v Boha Otce, který jest se Synem a Duchem Sv. jeden a týž Bůh, a zároveň také poznali a uznali Krista za Syna Božího, který se stal člověkem, aby jako příslibený Messiáš člověčenstvo z hříchů vykoupil a věčnou spásu mu zase zjednal. A podobně píše sv. Pavel: „Pro nás přece jest (toliko) jeden Bůh, Otec to, z něhož jest všechno a k němuž my (jsme určeni) a jeden Pán, (totiž) Ježíš Kristus, skrze něhož všechno a skrze nějž (jsme) i my“. ²⁾ I tu mluví sv. apoštol o jediném pravém Bohu Otci naproti bohům pohanickým a nikoliv naproti Synu a Duchu Sv. a jmenuje jej Otcem, poněvadž podle podstaty jest Otcem Ježíše Krista a podle milosti přisvojení (adopce) také Otcem naším, an nás v Kristu za syny přijal. ³⁾ Všecko jest z něho jakožto prazdroje a prapůvodu všech věcí, které k němu zase směřují a v něm svůj konečný cíl nalézají.

Mezi Bohem a tvorstvem není jiných božských bytostí. Jediným prostředníkem a vykonavatelem vůle Boží jest Ježíš Kristus, který jsa Stvořitelem a Vykupitelem naším jest i Pánem naším, jelikož všecky věci skrze něho byly stvořeny a my křesťané skrze něho byli jsme obrozeni a syny Božími učiněni.

Bůh Otec jest tedy původem a cílem veškerenstva (z něhož a k němuž všechno) a Kristus (skrze něhož všechno) jest prostředníkem, skrze něhož Bůh Otec uskutečnil jednak své tvůrčí idee a jednak člověčenstvo a s ním veškeré tvorstvo zase zpět k sobě uvádí, se sebou smiřuje a sjednocuje. ⁴⁾

Jak patrně, zastupuje i na tomto místě Bůh Otec Syna a Ducha Sv. a smysl jest: Nám (křesťanům), jest jen jeden Bůh Otec, který jest se Synem a Duchem Sv. jen jeden Bůh, z něhož skrze Syna všechno vychází a k němuž rovněž skrze Syna zase konečně všechno se vrací. Nazývá-li se tu Otec jediným Bohem, pak se Otci vlastně Božství jen před Synem a Duchem Sv. přivlastňuje, podobně jak se mu přivlastňuje na př. všemohoucnost a stvoření světa. A praví-li sv. apoštol, že jest jen jeden Pán, Ježíš Kristus, skrze něhož všechno a skrze něhož jsme i my, pak rovněž nechce tím říci, že Bůh Otec a Duch Sv. není

¹⁾ Jan 17, 3.

²⁾ 1. Kor. 8, 6.

³⁾ Řím. 8, 15.

⁴⁾ Srv. Sušila: List I. ku Korintským, Praha 1870, str. 280 sld.

Pánem, nýbrž tu podobně přivlastňuje toliko panství druhé Božské osobě před Otcem a Duchem Sv. a důvod tohoto přivlastňování vyjadřuje slovy: „skrze něhož všecko a skrze nějž jsme i my“.¹)

Podobný smysl mají slova sv. Pavla v epištole k Efeským,^{²)} kde praví: „Jeden Bůh a Otec všech, který jest nade všemi a skrze všechny a ve všech (nás)“, a k Římanům: „Jedinému moudrému Bohu skrze Ježíše Krista čest a chvála na věky věkův“.³) Na obou těchto místech mluví sv. apoštol o jediném Bohu podle jeho Božské přirozenosti a nazývá jej Otcem pro stvoření světa a pro otcovskou péči, kterou se o všecko tvorstvo stará.

Mimo to jest míti na zřeteli, že druhá Božská osoba jest nejen pravý Bůh nýbrž také pravý člověk a že mu proto přísluší nejen vlastnosti Božské, jako Otci a Duchu Sv., nýbrž také vlastnosti lidské. Z jednoty Božské osoby, v níž subsistuje dvojí přirozenost: Božská od věčnosti, lidská v čase, lze vysvětliti všechny výroky Písma sv., které na prvý pohled popírají Božství Krista Pána. Tak praví o sobě sám Kristus Pán: „Moje učení není moje, nýbrž toho, jenž mě poslal“.⁴) Tím chce říci: Moje nauka není moje, pokud mě pokládáte za pouhého člověka, nýbrž jest naukou v pravdě Božskou Otci, mně a Duchu Sv. společnou a nazývám-li ji naukou Otcovou, pak ji pouze Otci přivlastňuji.

Podobný smysl mají všechny výroky Kristovy, ve kterých své vlastnosti a činnosti staví proti vlastnostem a činnostem Otce nebeského, jako když na př. praví: „Otec větší mne jest“,⁵) aneb když ss. apoštolům toužícím po hodnostech v království Božím doporučí pokoru slovy: „seděti na pravici neb na levici není mojí věcí dáti vám, nýbrž těm, jimž připraveno jest od Otce mého“,⁶) aneb když týmž ss. apoštolům, kteří chtěli zvědět den posledního soudu, praví, že „o tom dni neb hodině neví nikdo, ani andělé v nebi ani Syn, leč jedině Otec“.⁷) Praví-li Božský Spasitel, že Otec jest větší, než on, že hodností v království nebeském nemůže jim udělit sám, že neví o dni a hodině soudu posledního, pak mluví o sobě jako o člověku a proto zcela přirozeně upírá si vlastností, které jediné Bohu přináleží.

Jen tak lze také vykládati podobné výroky ss. apoštolů o Kristu, jako na př. když sv. Pavel o něm praví: „Ponížil

¹) O příčinách tohoto přivlastňování (appropriace) bude obsírněji řeč teprv později.

²) 4, 6.

³) 16, 15.

⁴) Jan 7, 16.

⁵) Jan 14, 28.

⁶) Mat. 20, 23.

⁷) Mar. 13, 32.

sebe sama, stav se poslušným až k smrti a to k smrti kříže“,¹⁾ aneb když nazývá týž apoštol Boha hlavou Kristovou²⁾ a Krista prostředníkem mezi Bohem a člověčenstvem.³⁾ Všechna tato a ostatní podobná místa mají na zřeteli Krista jako člověka, čili co totéž jest: druhou Božskou osobu, Syna Božího, který pro naše vykoupení vzal na sebe přirozenost lidskou a stal se pravým člověkem. Při tom také jest vždy přihlížeti k tak zvané účasti Krista člověka ve vlastnostech Božských a Krista Boha ve vlastnostech lidských (per communicationem idiomatum), pro niž Kristu Bohu přináležejí vše, co jest lidského (absque peccato) a Kristu člověku vše, co jest Božského. Tak vysvětliti všechny výroky Písma sv., které na prvý pohled zdají se svědčiti proti Božství Krista Pána.⁴⁾

§ 20.

V. O původech či východech Božských osob vůbec.

(De originibus sive processionibus divinarum personarum in genere).

Než přistoupíme k vysvětlení jednotlivých východů v Nejsvětější Trojici, jest nezbytno, vysvětliti dříve některé termíny, resp. pojmy, které východy jednotlivých osob předpokládají. Jelikož tajemství Nejsvětější Trojice záleží podle nauky zjevené v trojici osob, které mají numericky jen jedinou přirozenost, musí býti mezi jednotlivými Božskými osobami určité poměry či vztahy, které vyjadřují již jména jednotlivých Božských osob, Otec, Syn a Duch Sv., jimiž je Zjevení Boží nazývá. Vztahy tyto jsou v Nejsvětější Trojici zvláštní, tak že v tvorstvu nemají druhého příkladu.

Poněvadž Otec, Syn a Duch Sv. jsou zvláštními osobami, nemohou býti vztahy mezi nimi číře pomyslné či logické, nýbrž musí býti věcné, poněvadž jsou již v odličnosti osob samých obsaženy. Než i nejvěcnější vztahy mezi bytostmi stvořenými, jaké vznikají mezi účinkujícími příčinami a jejich účiny, nedají se na osoby o Nejsvětější Trojici přenášeti, poněvadž ani tenkrát, když účín má se svou příčinou touž přirozenost, jako lidský otec a jeho syn, nesmí se tomuto poměru v témž smyslu rozuměti, jednáme-li v nauce o Nejsvětější Trojici o Otci a Synu Božím aneb o Otci a Synu a Duchu Sv. Lidský otec jest sice původcem, že syn jeho má touž lidskou přirozenost, kterou má sám. Ale tato totožnost platí jen ve smyslu specifickém (druhovém). Lidský

¹⁾ Filip. 2, 8.

²⁾ I., Kor. 11, 3.

³⁾ Řím. 5, 15; I., Kor. 15, 21; I., Tim. 2, 5.

⁴⁾ Cf. Mat. 24, 26, 39, 42, 44; Luk. 22, 41; 23, 46; Mar. 10, 18; Jan 17, 1 sldd.; I., Kor. 15, 27, 28 atd.; cf. Serry, l. c., p. 31 sqq.; Petavium, l. c., p. 95 sqq.

otec a syn jeho náleží sice k jednomu a témuž druhu či pokolení lidskému, ale číselně má otec jinou přirozenost, než syn a syn jinou, než otec. Číselně mají tedy dvě a nikoliv toliko jednu přirozenost a proto jsou dva lidé a nikoliv toliko jeden člověk.

Jinak o Nejsvětější Trojici. Ačkoliv jednotlivé osoby Božské co do osobnosti se od sebe věčně liší, přece majíce číselně jen jednu přirozenost, nejsou třemi bohy, nýbrž (číselně) jen jedním Bohem. Proto poměr mezi jednotlivými Božskými osobami není poměrem mezi účinkující příčinou a jejím účinem, nýbrž poměrem mezi principem a jeho principiátem. Tento poměr záleží v tom, že princip ze sebe vyvozuje principiát, který se sice co do hypostase či osobnosti liší věčně od principu, ale co do přirozenosti jest s ním číselně jednou a touž bytostí. V tom právě se liší princip a principiát v Nejsvětější Trojici od účinkující příčiny a účinu, že tato působí účín, který se nejen suppositem od ní věčně, liší nýbrž i přirozeností, kdežto princip a principiát v Nejsvětější Trojici má číselně jednu a touž Božskou přirozenost.

Také jest se zmíniti o činnostech, kterými principy v Nejsvětější Trojici působí své principiáty, Otec vzhledem k Synu a Otec a Syn vzhledem k Duchu Sv. Obojí tuto činnost nazývají theologové jedním slovem „producere“, „productio“. Pater producit Filium, Pater Filiusque producit Spiritum St. Slovo „producere“ jest podle našeho soudu nejlépe česky překládati slovem: „vyvoditi“, „vyvozovati“. Poněvadž terminologie latinská má v dogmatice ohromný význam, jest také při tvoření českých terminů se vši bedlivostí přihlížeti, aby nejen významem čili smyslem svým se kryly s termíny latinskými, což jest prvou naprosto nutnou podmínkou jejich správnosti, nýbrž aby také pokud vůbec možno a duch jazyka českého připouští, svým etymem či slovným kořenem přiléhaly k ustáleným a ve vědě theologické všeobecně přijatým terminům latinským. — Producere (pro ducere) podle svého etymu znělo by česky: provoditi, prováděti, provozovati (pro voditi). Ale poněvadž toto časoslovo znamená v jazyku českém tolik jako: naskrz vésti, pak činiti, páchat, konati a téměř nesčíslné odstíny dějů těchto časoslov,¹⁾ proto nevyjadřuje, co bohoslovci v latině chtějí naznačiti v nauce o východech Božských osob slovem: producere. Z té příčiny se zamlouvá časoslovo: vyvoditi a vyvozovati, které má skutečně též význam (podle svého etymu: vésti, voditi = ducere), jako latinské „produceré“. A proto se také doporučuje, latinské statné jméno „productio“ překládati slovem: „vývod.“

Latinské „producere“ má se k „procedere“ a podobně: „productio“ k „processio“ jak činnost k svému terminu. Proto „Pater producit ex se Filium et Filius procedit ex Patre. Pater Filiusque producunt Spiritum St., Spiritus St. procedit ex Patre. Filioque“. Český můžeme říci: Otec vyvozuje ze sebe Syna a Syn vychází

¹⁾ Viz Jungmannův a Kottův slovník.

z Otce, Otec a Syn vyvozuje Ducha Sv. a Duch Sv. vychází z Otce a Syna. Otcí jest tedy připisovati vývod Syna, Otcí a Synu vývod Ducha Sv., kdežto Synu náleží východ z Otce a Duchu Sv. východ z Otce a Syna.

Vyvozování a vycházení (vývod a východ) platí o vzájemném poměru všech tří Božských osob. Zjevení Boží však vyjadřuje poměr mezi Otcem a Synem Božím, jakož i mezi Otcem a Synem a Duchem Sv. ještě zvláštními termíny přihlížejícími k samé vnitřní povaze těchto poměrů. Podle těchto terminů Otec plodí Syna a Syn se rodí z Otce, Otec a Syn (jako jeden princip) dýchá Ducha Sv. a Duch Sv. z nich vychází jako dýchaný termin jejich vespolečné lásky (*tamquam terminus amoris Patris Filii*que).

Dosud jsme jednali, je-li dovoleno tak říci, jen o podstatě tajemství Nejsvětější Trojice, a dokázali jsme z pramenů Božího Zjevení, že jsou tři věčně od sebe odlišné Božské osoby numericky jedné a téže Božské přirozenosti: Otec, Syn a Duch Sv. Tyto tři Božské osoby, jak Písmo sv. a Tradice svědčí, uvádějí se vždy v tomto pořadí, a nesmí se nikdy, kdykoliv se jedná o vespolečném poměru tří Božských osob, jež jsou jeden Bůh, působnost jejich v jiném pořadí a postupu uváděti. V této působnosti náleží prvé místo Otcí, druhé Synu a třetí Duchu Sv. ačkoliv víme, jak „*symbolum Athanasianum*“ výslovně praví, že v Nejsvětější Trojici: „*nihil (est) prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*“.

Jako pouhý přirozený rozum nemůže dokázati, že Bůh není jednoosobní, nýbrž že jest trojosobní, tak nemůže sám ze sebe ničeho věděti, zda-li tři Božské osoby všechny stejnou měrou neprostředně z Božské přirozenosti vycházejí, aneb zda-li vychází jedna osoba z druhé jako ze svého principu. A podobně jen ze Zjevení Božího víme a poznáváme, že v Nejsvětější Trojici má Syn svůj původ (východ, *originem*) z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna jako z jednoho principu. A jako jest nauka o Bohu jediném co do podstaty a trojjediném co do osob tajemstvím, jehož nikdy nepochopíme svým lidským rozumem třeba i světlem víry osvětleným, tak i východy jednotlivých osob zůstanou nám aspoň v tomto životě vždy pravdou, do jejíž nekonečně hlubokých tajů nikdy úplně nevnikneme.

Poněvadž ve východech Božských osob záleží nejvniternější život Božský, náleží nauka o těchto východech zajisté k nejnesnazším partiím v celé dogmatice katolické, a proto jest nám o ní s největší opatrností pojednati a této opatrnosti jest tím více třeba, poněvadž dogmatické termíny týkající se těchto východů a věroučných sousledků, které z nich plynou, nejsou dosud v našem českém jazyku, jak jest žádoucí, vytvořeny a ustáleny.

Ačkoliv s jedné strany jest se nám vystříhati vši nerozvážné pošetilosti, jež se odvažuje tajemství toto pochopiti ve všech jeho

hlubinách, aby o nás neplatilo, co psáno v knize Přísloví, že „jako není dobře tomu, kdo mnoho jí medu, tak i kdo velebnost zkoumá, zdrcen bude slávou“,¹⁾ přece zase jest naší povinností, abychom Zjevení Božímu snažili se porozumět, jak jest člověku zde na zemi Bohem popráno, a tak vyplnili napomenutí sv. Petra, který praví: „a vy dobře činíte, dbáte-li (slova prorockého) jako svíce sytící v srdcích vašich, až den zasvitne a dennice vzejde v srdcích vašich“. ²⁾ A jako astronomové a přírodopytci zkoumajíce tvar slunce a povahu světla poznali a dokázali již mnohé jejich vlastnosti, tak i bohoslovci uvažující o tajemství Nejsvětější Trojice odkryli mnohé pravdy v něm obsažené a ukázali souvislost jejich s veškerým Zjevením Božím, jakož i s pravdami rozumem lidským poznatelnými a vystiženými.³⁾

§ 21.

Co jsou v Nejsvětější Trojici východy?

Východ (processio, ἐκπόρευσις, προβολή) znamená všeobecně původ čili výron jedné věci z druhé a jest dvojí: buď jest zevnější (ad extra) aneb vtomný (immanentní, ad intra). Vychází-li termin či výmez východu z principu na venek mimo tento princip, pak sluje zevnějším, jak na př. když syn lidský se rodí z otce. Syn nezůstává v otcí (a v matce), nýbrž vychází z nich ven, a ačkoliv má s otcem specificky touž přirozenost lidskou, přece má číselně svou zvláštní od otce se lišící přirozenost. Syn a otec lidský nejsou toliko dvě osoby lidské, nýbrž také dvě bytosti lidské, dva lidé. Jinak při východu immanentním.

Tu zůstává termin i po východu svém ve svém principu a nemusí se vůbec na venek jevit. Tak na př. vychází pojem, kterým člověk nějakou věc myslí, z rozumu, a dokud ho nevyjadří zevnějším slovem aneb jiným smyslným způsobem, zůstává v rozumu a proto jest jeho východ immanentní čili ad intra.

Východ immanentní jest zase dvojí: nedokonalý a dokonalý. Východ nedokonalý, také fysickým zvaný, jest ten, v němž termin v pravém a vlastním smyslu závisí na svém principu a liší se od něho aspoň numericky jinou přirozeností. A termin tento sluje účinem. Tak jest pojem účinem rozumu immanentním, fysickým a nedokonalým, poněvadž na něm věčně závisí, jako závisí případnost (případek, accidens) na podstatě,

¹⁾ Přisl. 25, 27.

²⁾ II., Petr. 1, 19.

³⁾ Sv. Tom., I., qu. 27, art. 1, 3, 5; cf. Is. Lallemandet Bisuntini, *Cursus theol.*, Opp. tom. II. (edit. Lugduni 1656), p. 4 sq.; Tournely, l. c., p. 315 sq.; Frassen, l. c., p. 74 sqq.; Petri de Godoy, *Disput. theol.*, Opp. tom. III. (edit. Venet. 1696), p. 2 sqq.; Antoine, l. c., p. 359; Gazzaniga, l. c., p. 427 sqq.

kteřou určuje a zdokonaluje. Podobně jest také úkon vůle zevně neprojevený a neuskutečněný terminem immanentním, fysickým a nedokonalým právě proto, že ve vůli jako ve svém principu vzniká a z ní na venek žádným způsobem se nejeví.

Od východu (*processio*) immanentního a nedokonalého liší se východ immanentní dokonalý, který také sluje východem metafysickým. Termin tohoto východu má numericky jednu a touž přirozenost jako jeho princip, z něhož vychází. Nemůže se však říci, že termin, který má s principem numericky touž přirozenost, na něm nějak závisí, jinak by musel záviset sám na sobě, což jest nemožno. Termin, který má se svým principem numericky jednu a touž přirozenost, nazývá se obyčejně jak ve filosofii, tak i v theologii principiátem. A takovýto východ immanentní a dokonalý jest jen v Nejsvětější Trojici. Tak vychází Syn Boží z Otce, který jest jeho principem a Syn pak Otcovým principiátem a Duch Sv. vychází z Otce a Syna. A proto jest Otec a Syn principem Ducha Sv. a Duch Sv. principiátem Otcovým a Synovým.

Slovo: východ (*processio*) má v nauce o Nejsvětější Trojici dvojí význam: širší a užší. V širším smyslu znamená jak východ Syna z Otce, tak i východ Ducha Sv. z Otce a Syna; ve smyslu užším přísluší východ toliko Duchu Sv., který z Otce a Syna vychází, kdežto Syn z Otce se rodí. Tak se může o Synu Božím říci, že z Otce vychází i se rodí, kdežto Duch Sv. z Otce a Syna toliko vychází.¹⁾

Již z toho, co zde o východu Božských osob (Syna a Ducha Sv.) praveno, jest patřno, že v Nejsvětější Trojici jsou jen dva východy: 1. Syna z Otce a 2. Ducha Sv. z Otce a Syna, kdežto Otec se ani nerodí, ani nevychází.²⁾

Ačkoliv rozum náš nevystihuje východů Božských osob: Syna z Otce rozením a Ducha Sv. z Otce a Syna jednoduchým vycházením, přece jasně poznává jejich přiměřenost. Jelikož Bohu nemůže se nedostávat žádná dokonalost, kterou jsou bytosti stvořené opatřeny, a poněvadž plodnost náleží zajisté k dokonalostem, proto z plodnosti bytostí stvořených jest s jistou pravděpodobností uzavíratí, že i Bůh musí býti plodný, jak již prorok Isaiáš praví: „Zdaliž já, kterýž působím, aby jiní rodili, sám nebudu roditi, praví Hospodin? Zdaliž já, kterýž jiným

¹⁾ Cf. Crescent. Krisper, l. c., p. 327 sqq.; Franc. Amici S. J., *Cursus theol.*, Opp. tom. I. (edit. 2, Duaci 1640), p. 339 sq.; Philippi Fabri, *Disput. theol.*, Opp. (edit. Venet. 1629), p. 91 sqq.

²⁾ Cf. Is. Lallemandet, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 6 sqq.; Gotti, l. c., p. 384 sqq.; Billuart, l. c., p. 290 sqq.; Tournely, l. c., p. 317 sq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 338 sqq.; Roder. de Ariaga S. J., *Disput. theol.* in I. part. D. Thom., Opp. tom. I. (edit. Lugdun. 1669), p. 465 sqq.; Frassen, l. c., p. 84 sqq.; Antoine, l. c., p. 368 sq.; Ant. Boucat, l. c., p. 311 sqq., 317 sqq.; Franc. Amici, *Cursus theol.*, l. c., p. 340 sqq.; Petri de Godoy, l. c., p. 20 sqq.

rození dávám, neplodným budu?, praví Hospodin Bůh Tvůj¹⁾

Poněvadž východy Božských osob dějí se v samých útrobach života Božského, a tento život Božský záleží v činnosti rozumu Božského, kterou se Bůh ve vši své vnitřní a zevnější poznatelnosti úplně a zcela pochopuje a vystihuje, a v činnosti vůle, kterou se Bůh nekonečně chce čili miluje, proto rozum z této dvojí činnosti Božské s jistou pravděpodobností soudí, že mohou v Nejsvětější Trojici býti jen dva termíny této dvojí činnosti Božské a proto také jen dva východy, v nichž vnitřní život Božský záleží. Neboť poznání vzniká v rozumu z předmětu poznatelného a chtění čili láska ve vůli z předmětu poznaného. Tak Božský život počíná poznáním Božské podstaty a dokonává se láskou, kterou se v sobě kochá.²⁾

Východy Božských osob neliší se podstatně od samé přirozenosti či podstaty Božské mají, nehledíme-li k osobním vlastnostem jejich principů a principiátů, tytéž vlastností, jako přirozenost Božská sama.³⁾

§ 22.

O vlastnostech východu.

Východy jsou: 1. immanentní. Neboť principiáty jejich zůstávají ve svých principech, ačkoliv se mezi sebou věčně liší. Proto Syn vycházející z Otce rozením⁴⁾ zůstává v Otci a Duch Sv. jsa dýchán (spiratus) Otcem a Synem zůstává rovněž v Otci a Synu.

Že jak Syn Boží, tak i Duch Sv. zůstávají ve svých principech, z kterých vycházejí, prohlásil sněm Florentský (1441) proti Jakobitům za článek víry slovy: „Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto, Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto, Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio“. (Otec jest celý v Synu, celý v Duchu Sv., Syn jest celý v Otci a Duchu Sv., Duch Sv. jest celý v Otci a Synu).⁵⁾

2. Jsou podstatné. Neboť termíny či principiáty těchto východů nejsou případné a nahodilé, jako jsou termíny či účiny našeho poznání a našeho chtění, nýbrž jsou subsistentní čili osobní, takže mají jednu a touž přirozenost s principem,

¹⁾ 66, 9.

²⁾ Cf. St. Thomam. I., qu. 27, art.; Cartier, l. c., p. 193 sqq.

³⁾ Cf. Frassen, l. c., p. 89 sqq.

⁴⁾ Pravíme: rozením a ne zrozením, poněvadž zrození znamená činnost rodičů čili plodící již dokončenou, kdežto rození lépe vyjadřuje činnost Boha Otce, který sebe poznává tímto poznáním Syna svého od věčnosti do věčnosti stále plodí a v tomto plození nikdy neustává. Neboť toto plození Božské jest čirý kon, týž, kterým jest sama bytnost Božská. A totéž platí o činnosti Otce a Syna, již dýchají (spirant) Ducha Sv.

⁵⁾ Denzinger 704.

ze kterého vycházejí. Neboť Otec plodě Syna sdílí se s ním o svou vlastní přirozenost a podobně Otec a Syn vyvozující ze sebe dechem svým Duchu Sv. činí svou přirozenost zároveň přirozeností jeho.

Ačkoliv Otec sdílí se o svou přirozenost se Synem a Otec a Syn s Duchem Sv., nicméně drží zároveň tuto sdělenou přirozenost jakožto přirozenost svou, takže jak principy těchto Božských východů: Otec naproti Synu a Otec a Syn naproti Duchu Sv., tak i jejich principiáty Syn naproti Otci a Syn a Duch Sv. naproti Otci a Synu, ačkoliv se od sebe věčně liší, mají přece číselně jednu a touž Božskou přirozenost.¹⁾

Podstatnost Božských východů definoval sněm Lateránský IV. (1215) v dekretu: „*Damnamus*“ slovy: *Quod una quaedam summa res est... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus... quaelibet trium personarum est illa res, scil. substantia, essentia natura divina: quae sola est universorum principium*“.²⁾ Je-li tedy každá jednotlivá osoba Božská podstata, bytnost a přirozenost, pak jsou v Nejvyšší Trojici jak principy tak i principiáty Božských východů rovněž podstatné, což poněkud již rozum lidský chápe, poněvadž uznává, že termin Božského rozumu a Božské vůle nemůže být pouze případný a nahodilý, jako u stvořených bytostí rozumných, nýbrž že musí být podstatou Božskou samou. A jelikož podstata Božská nemůže jinak existovati, leč osobně, proto termíny Božských východů: Syn a Duch Sv. musí být osobami, jež sice co do vlastností osobních jak samy od sebe, tak i od Otce věčně se liší, nicméně mají přirozenost Božskou úplně společnou a proto jsou jeden a týž Bůh.³⁾

3. Dále jsou východy Božské naprosto nutné. Ačkoliv Otec vědomě a dobrovolně plodí Syna a Otec a Syn dýchají Ducha Sv., přece nemůže Otec neplodit Syna a Otec a Syn nedýchat Ducha Sv. Náleží-li však rození Syna z Otce a dýchání (in sensu passivo) Ducha Sv. od Otce a Syna k samému Božskému životu, pak jest tento dvojí východ Bohu tak naprosto nutný, jak nutně Bůh sebe poznává a sebe chce čili miluje.

4. Východy Božské jsou věčné. Náleží-li k samému životu Božskému, pak jim přísluší tytéž vlastnosti, jako Božskému poznání a chtění sama sebe. Jako Bůh od věčnosti sebe poznává a miluje, tak Bůh Otec od věčnosti do věčnosti ze sebe plodí Syna a Otec a Syn od věčnosti do věčnosti dýchají jedním dýcháním Ducha Sv. Proto jsou východy Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna bez počátku a bez konce, jako bytnost Božská sama, k jejíž vitální činnosti náleží. Jest tedy nejen podstatný, nýbrž metafysický rozdíl mezi plazením Božským a lidským. Když

¹⁾ Cf. Is. Bapt. Genet., I. c., p. 97 sqq.; Billuart, I. c., p. 294 sqq.

²⁾ Denzinger 432.

³⁾ Cf. Sv. Tom. I., qu 27, art. 2, ad 2.

jednou otec lidský zplodil syna, pak tím jest jeho plodící činnost vzhledem k synu jim zplozenému úplně ukončena. Tato činnost počíná, trvá snad jen okamžik a hned se ukončuje a dále již nepokračuje a netrvá. Podstatně jiná jest plodící činnost Boha Otce, který Syna svého plodil již od věčnosti, v tomto plození stále pokračuje a bude ho ploditi na věky. Toto plození jest proto naprosto čirým a jednoduchým konem jako podstata Božská sama. A totéž platí o spiraci, kterou Otec a Syn vyvozují ze sebe (*producunt ex se*) Ducha Sv. I tato spirace trvá od věčnosti do věčnosti, bez začátku a bez konce.

Ačkoliv v Nejsvětější Trojici jak plození a rození, tak i dýchání aktivní a passivní ustavičně trvá, přece nesmíme při tom mysliti, že tyto činnosti nejsou ještě dokonány. Otec Syna nejen stále plodí, nýbrž ho také již zplodil. A Syn z Otce se nejen stále rodí, nýbrž jest již také úplně zrozen. A totéž platí o vývodu, resp. východu Ducha Sv. z Otce a Syna.¹⁾ Jak plození a rození, tak i dýchání aktivní a passivní jest zároveň nejen věčným a proto také stále trvajícím, nýbrž také v každém okamžiku tohoto trvání zcela a úplně dokonáným konem. Poněvadž si však nemůžeme představit věčného a v přítomnosti takorča soustředěného konu, proto nedovedeme si učiniti adekvátního pojmu, jak jest možno, aby plození a rození a aktivní a passivní dýchání bylo úplně dokonáno a při tom přece od věčnosti do věčnosti stále se ještě dělo.²⁾

Tuto pravdu definoval již sněm Lateránský IV. (c. Firmiter) slovy: „*Filius a Patre solo, ac Spiritus Sanctus pariter ab utroque: absque initio, semper et sine fine*“. „*Pater generans, Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens*“. (Syn vychází toliko z Otce a rovněž Duch Sv. vychází z obou (Otc a Syna) bez počátku, vždy a bez konce, Syn se rodí a Duch Sv. vychází).³⁾

5. Konečně jsou východy Božské naprosto dokonalé, což plyne již z předešlých jejich vlastností.

Poněvadž v Bohu jak principy, tak i terminy či principiáty Božských vývodů (*productionum*) mají číselně jednu a touž přirozenost, proto Syn nezávisí při svém východu na Otc a Duch Sv. z téže příčiny nezávisí na Otc a Synu. A poněvadž Otec, Syn a Duch Sv. mají jednu a touže přirozenost Božskou, příslušejí jim všechny Božské vlastnosti věčně totožné s Božskou přirozeností. Proto jsou nezměnitelní, nesmírní, všudepřítomní, vševědoucí, všemohoucí atd., jak praví již „*Symbolum Athanasianum*“: „*Sed Patris et Filii et Spiritus Sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Qualis Pater, talis Filius, talis Spiritus Sanctus... Immensus Pater, immensus Filius, immensus*

¹⁾ Irenaeus, lib. 2, advers. haer., cap. 28, alias 48, n. 5, opp. tom. I. (edit. Venet. 1734), p. 157.

²⁾ Cf. Marin. Panger., l. c., p. 217 sqq.; Amandi Hermann, l. c., 408 sqq.

³⁾ Denzinger 428. Cf. St. Thom., I., qu. 42, art. 2.

Spiritus Sanctus etc.". (Otcí, Synu a Duchu Sv. přísluší jedno Božství, stejná sláva a odvěčná velebnost. Jaký jest Otec, taký jest Syn a taký jest Duch Sv.... Nesmírný Otec, nesmírný Syn a nesmírný Duch Sv. atd.).

A sněm Lateránský IV. (c. Firmiter) praví o Božských osobách: „Pater generans et Filius nascens et Spiritus Sanctus procedens: consubstantiales et coaequales et coomnipotentes et coaeterni“. (Otec plodí, Syn se rodí a Duch Sv. vychází, soupodstatní, stejně rovní a stejně věční).¹⁾ A (c. Damnamus) tuto pravdu vyjadřuje tím způsobem, že věčně liší od sebe tři Božské osoby, jimž však stejnou měrou připisuje Božskou přirozenost. Praví: „Licet alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus Sanctus, non tamen aliud: sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus Sanctus idem omnino“. (Ačkoliv jest jiný Otec, jiný Syn, jiný Duch Sv., přec nejsou něčím jiným. Co jest Otec, zcela totéž jest také Syn a Duch Sv.).²⁾

Shrneme-li všechny tyto vlastnosti v jednotném pojmu Božského východu, pak můžeme východ v Nejsvětější Trojici takto vyměřiti: „Východ Božský jest původ jedné osoby Božské z osoby druhé a původ tento jest immanentní, podstatný, nutný, věčný a dokonalý“.³⁾

§ 23.

O principech Božských východů.

Abychom nabyli o těchto východech ještě jasnějšího poznání, jest nutno se zmíniti ještě o principech, které jednotlivé principiáty ze sebe vyvozují. Jest to podstata Božská, která jednotlivé principiáty ze sebe vyvozuje, aneb jsou to osoby Božské: Otec vzhledem k Synu a Otec a Syn vzhledem k Duchu Sv.?

Tuto otázku definitivně již rozřešil sněm Lateránský IV. (in c. Damnamus) proti opatu Joachimůvi Floriskému, proti němuž za článek víry prohlásil: „Quoniam quaedam summa res est Pater, et Filius et Spiritus Sanctus, et illa non est generans, neque genita, neque procedens...“;⁴⁾ sed est Pater, qui generat, et Filius, qui gignitur et Spiritus Sanctus, qui procedit“. (Poněvadž jakousi svrchovanou věcí (bytností) jest Otec, Syn a Duch Sv. a tato bytnost ani neplodí ani se nerodí ani nevychází..., ale Otec jest, který plodí a Syn jest, který se rodí a Duch Sv. jest, který vychází).⁵⁾ Tímto dekretem udává sněm Lateránský IV. zcela přesně principy Božských východů v Nejsvětější

¹⁾ Denzinger I. c.

²⁾ L. c. 432.

³⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 319 sq.; Frassen, I. c., p. 75 sqq.; Cartier, I. c., p. 192 sqq.; Franc., Amici Cursus theol., Opp. tom. I. (edit. altera Duaci 1640), p. 339 sq.; Marin. Panger, I. c., p. 221 sqq.

⁴⁾ Denzinger 431.

⁵⁾ L. c. 432.

Trojici. Principem vývodů (productionum) jednotlivých Božských osob není podle této definice podstata Božská jakožto podstata Božská (in sensu reduplicativo). Neboť tato podstata sama o sobě a skrze sebe ani neplodí ani se nerodí ani nevychází.¹⁾ A proto při principech východů Božských nesmíme odezíratí od osob Božských, což jest ostatně zcela přirozeno. Neboť již přirozený rozum učí, že podstata Božská musí existovati osobně, a ze Zjevení Božího víme, že Bůh není jedno-, nýbrž trojosobní.

Bohoslovci na vysvětlení, v jakém poměru stojí principy východů jednak k Božským osobám, jednak k Božské podstatě, rozeznávají „principium quod“ a „principium quo“ a v tomto liší zase: „principium quo remotum et proximum“.

Není pochybnosti, že „principium quod“ Božských východů jest osoba, která osobu druhou ze sebe vyvozuje. Tak „principium quod“, plodící Syna jest Otec, o němž jedině ze všech Božských osob může se říci, že jest plodícím principem v Nejsvětější Trojici. A „principium quod“ dýchající (spirans) Ducha Sv. jest Otec a Syn a to jen jako jeden princip a nikoliv jako dva zvláštní od sebe lišné principy.²⁾

Poněvadž však jednotlivé Božské osoby neliší se věcně od podstaty Božské všem Božským osobám numericky společné, jest také jisto, že „principium quo remotum“, kterým „principium quod“ svůj principiát ze sebe vyvozuje, jest konečně Božská přirozenost či podstata, ode které se „principium quod“ věcně neliší. Ale obtíž nastává, má-li se určití „principium quo proximum“, kterým jedna osoba druhou osobu ze sebe vyvozující přechází v činnost, jejímž terminem jest právě tato osoba druhá prvou osobou vyvozená. Ačkoliv v této otázce mezi theology byly pronášeny různé názory, přece jest pravdě nejpodobnější a proto také nyní od theologů všeobecně uznaná nauka, že „principia quo proxima“ Božských vývodů jest Božský rozum a Božská vůle. Avšak tu jest na zřeteli míti, že tyto mohutnosti Božské jsou principy východů Božských nikoliv jako vlastnosti a dokonalosti všem třem Božským osobám společné, nýbrž jako vlastnosti nociónální. Nociónálním nazývá se rozum, pokud jest vlastní jen Otci Syna ze sebe skrze něj plodícímu, a nociónální sluje vůle, pokud jest vlastní jen Otci a Synu dýchajícím skrze ni Ducha Sv. Tak nociónální poznání Boha Otce, jež záleží v činném jeho mluvení či pravení (in activa dictione seu in dicere) a nociónální chtění Otce a Syna, které záleží v jejich činném dýchání (in activa spiratione seu in spirare), jsou činnostmi, jimiž Božské principy vyvozují ze sebe své Božské principiáty: Otec Syna a Otec a Syn Ducha Sv.³⁾

¹⁾ Cf. Fabri, l. c., p. 198 sqq.

²⁾ Cf. Cartier, l. c., p. 197 sq.; Amandi Hermann, l. c., p. 425 sqq.

³⁾ Cf. Adrian. Miaskowski, l. c. p. 505; Genet., l. c., p. 104 sqq.; Gotti, l. c., p. 382 sqq., 386 sqq.; Tournely, l. c., p. 320 sqq.; de Ariaga, l. c., p.

O východech jednotlivých Božských osob zvlášť.

Otec jest princip bez principů.

Jak Písmo sv., tak i Tradice učí zcela zřejmě, že jediná první osoba Božská, Otec, nevychází z jiné osoby Božské. Kdykoliv jedná Písmo svaté o vespolečném poměru Božských osob, vždy praví jen o Synu a Duchu Sv., že vycházejí, Syn z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna. Že by také Otec vycházel, o tom nečiní nikde ani nejmenší zmínky. Neboť kdyby i Otec vycházel ještě z jiné osoby Božské, pak by musil býti buď principiátem Syna aneb Ducha Sv. aneb osoby, která jej předchází. Kdyby Otec vycházel buď ze Syna aneb z Ducha Sv., pak by byl principiátem Syna aneb Ducha Sv. A poněvadž jest sám jejich principem, byl by pak zároveň principem i principiátem Syna a Ducha Sv., což jest nemožno podobně, jako nemůže býti účín příčinou své účinkující příčiny.

Ale Otec nemůže vycházeti také z jiné osoby, jež jej předchází, poněvadž bychom měli pak čtyři Božské osoby. Proto jest jediný Otec principem bez principu (*principium sine principio*). V tomto smyslu připisují bohoslovci jedinému Otci „*innascibilitatem*“ aneb „*ἀναρχίαν*“, či „*ἀγενεσίαν*“.¹⁾ Nazývají-li však Otce nezroditelným či nezrozeným, vyjadřují tím toliko jeho nociónální vlastnost, kterou jest původem ostatních osob sám jsa bez původu. Proto jest přesně lišiti mezi touto nociónální vlastností Otcovou a mezi osobní vlastností Ducha Sv., který z Otce a ze Syna se také nerodí, nýbrž jednoduše vychází. Nezrozenost Ducha Sv. znamená a vyjadřuje toliko zvláštní povahu jeho východu z Otce a Syna proti východu Synovu, který záleží v rození z Otce, kdežto východ Ducha Sv. není rozením, nýbrž pouhým vycházením. Proto praví „*Symbolum Athanasianum*“ o Duchu Sv.: „*Spiritus Sanctus a Patre et Filio, non factus nec creatus, nec genitus, sed procedens*“.

Že Otec jest původem Syna a Ducha Sv. sám nemaje již původu z jiné osoby, učí zcela jasně Církev sv.

Tak učí „*Athanasianum*“: „*Pater a nullo est factus nec creatus, nec genitus*“.²⁾ Není-li tedy od nikoho ani učiněn ani stvořen ani zrozen, pak jest principem bez principu.³⁾

A jako „*Athanasianum*“ praví o Otci také synoda Toletánská XI. (r. 675): „*Patrem quidem non genitum nec creatum, sed ingenitum profiteamur, ipse enim a nullo originem ducit, ex quo et Filius nativitatem et Spiritus*

471 sqq.; Frassen, l. c., p. 118 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 312 sqq., 363 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 432 sqq.; Patri de Godoy, l. c., p. 10 sqq.; Marin. Panger, l. c., p. 231 sqq.; Amandi Hermann, l. c., p. 413 sqq.; Antoine, l. c., p. 370 sqq.

¹⁾ Cf. Marin. Panger, l. c., p. 270 sqq.; Petavii, l. c., p. 260 sqq.

²⁾ Denzinger 39.

³⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., lib. II. (edit. cit.), p. 112 sqq.; Frassen, l. c., p. 207 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 444 sqq.

Sanctus processionem accepit". (Vyznáváme, že Otec není zrozen ani učiněn, nýbrž že jest nezrozen. Týž nemá již původu v jiné osobě, z něho však přijal Syn své zrození a Duch Sv. svůj východ [processionem]).¹⁾ A sněm Florentský (1441) (decr. pro Jacob.) praví: „Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio“. (Otec existuje aneb má existenci, ale nemá ji od jiného, nýbrž má ji sám od sebe a proto jest principem bez principu).²⁾

Na doklad této pravdy uvedeme ze ss. Otců toliko sv. Basilia, který praví jak stručně, tak vystižně: „Ingenitum esse est idem ac a nullo esse. (Býti nezrozeným jest totéž, jak nebýti od někoho).³⁾ Poněvadž žádná naprostá vlastnost nemůže příslušeti toliko jedné osobě, nýbrž jest stejnou měrou vlastností všech tří osob Božských, proto nemohu dvě osoby Božské míti různých vlastností naprostých, kterými by se od sebe lišily. Proto „innascibilitas“ není vlastností dvou neb všech tří osob Božských, nýbrž jest vlastností jen jedné osoby Božské a tou jest Otec a znamená, že Otec jest sice principem Syna (a se Synem) Ducha Sv., sám však že nemá již principu v žádné jiné osobě. Tak jest Otec pouze principem a nikoliv také principiátem, Syn jest naproti Otci principiátem a s Otcem naproti Duchu Sv. principem, kdežto Duch Sv., v němž vnitřní život trinitární vrcholí a končí, jest pouze principiátem Otce a Syna, sám však není již principem jiné Božské osoby.

O pravdě, že jediný Otec jest původem bez původu, nebylo v Církvi nikdy sporu, ba ani nejmenší pochybnosti. Neboť kdyby Otec měl původ v jiné osobě, pak sama sebou nastává otázka, odkud vzala tato osoba svůj původ. Tu by nezbyvalo, než předpokládati opět jinou osobu a původu této osoby hledati zase v jiné osobě a tak pokračovati do nekonečna. A poněvadž jest to nemožno, proto nezbyvá než stanouti u první Božské osoby a to jest Otec, který, jak sněm Florentský praví: „Pater quidquid est aut habet, non habet ab alio, sed ex se; et est principium sine principio“, (co jest a co má, nemá od někoho jiného, nýbrž sám od sebe a ze sebe a jest principem bez principu).⁴⁾ A proto mohou v Nejsvětější Trojici býti jen dva východy a to Syna a Ducha Sv.⁴⁾

§ 25.

O východu Syna Božího z Otce.

Nauka týkající se východu Syna z Otce obsahuje v sobě dva momenty: 1. že Syn z Otce vychází a 2. že tento východ není

¹⁾ Denzinger 275.

²⁾ L. c. 704. Cf. Amandi Hermann, l. c., p. 484 sqq.; Thomassini, l. c., p. 216 sqq.

³⁾ Contr. Eunom., lib. I., n. 15, Opp. tom. I., edit. Venet. 1750, p. 122.

⁴⁾ Denzinger 704.

jednoduchým východem, jako u Ducha Sv., nýbrž že má charakterickou známku rození.

Pravda, že Syn Boží vychází z Otce rozením, jest v pramenech Zjevení Božího tak jasně obsažena, jako nauka o jeho Božské přirozenosti totožné s přirozeností Otcovou. A proto, jak jsme již svrchu viděli, nelze při důkazech pro Božství Kristovo nepřihlížeti zároveň k jeho východu z Otce. Zde však jest nám tento východ ještě zvlášť dokázati, abychom o tajemství, které poměr Syna Božího k Otci v sobě zahrnuje, nabyli pokud možno co nejjasnějšího ponětí.

Že Syn Boží vychází z Otce rozením, jest formální článek víry obsažený ve všech symbolech. „Athanasianum“ o východu Syna z Otce a to rozením praví: „Filius a Patre solo est, non factus, nec creatus, sed genitus“. (Syn jest jen z Otce, není učiněn ani stvořen, nýbrž zrozen).¹⁾ Symbolum toto, jako všechna jiná zjevená svědectví pro toto dogma označují výslovně Otce za princip východu Synova a Syna za Otcův principiát, i když tohoto theologického terminu neužívají, a to za principiát immanentní, který z Otce na venek nevychází, nýbrž v Otci zůstává. A činnost, kterou Otec Syna ze sebe vyvozuje (producit), nazývají plozením (generationem) a východ Syna z Otce rozením (nativitatem). Že druhá Božská osoba, Syn, vychází z první osoby, Otce, rozením, výslovně definoval nejprve sněm Nicejský slovy: „Πιστεύομεν εἰς... Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τούτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς“. (Věříme v ... Ježíše Krista, Syna Otce, narozeného z Otce, jednorozeného to jest z podstaty Otcovy).²⁾

Východ Syna z Otce rozením vyjadřují všechny výroky Písma sv. jakož i Tradice, které nazývají druhou Božskou osobu Synem. Jsou-li v Bohu tři Božské osoby a nazývá-li se druhá osoba Synem, pak musí z Otce vycházeti rozením. Jinak by toto jméno, pode kterým se druhá Božská osoba pravidelně uvádí, nemělo rozumného smyslu, podobně jako by nebylo důvodu nazývati první Božskou osobu Otcem. Poněvadž Otec musí míti Syna a Syn Otce, proto již z těchto dvou názvů, kterými v pramenech Zjevení Božího se první a druhá osoba Božská uvádí, plyne nutně poměr první Božské osoby k osobě druhé jako Otce k Synu. Rozdíl mezi otcem a synem lidským a Otcem a Synem Božím záleží v tom, že otec lidský přenáší na syna svého jen specificky totožnou lidskou přirozenost, kdežto přirozenost, o kterou se Bůh Otec sdílí se Synem Božím, jest číselně totožna.

O Synovství druhé Božské osoby svědčí již messiánské proctví Starého zákona. Tak praví Bůh u královského pěvce: „Syn

¹⁾ Denzinger 39, cf. Adrian. Miaskowski, l. c., p. 504, 526 sqq.; Is. Laur. Berti, l. c. 140 sqq.; Richer. Arsdekin S. J., Theol. tripert., Opp. tom. II. (edit. Dilingae 1687), p. 12 sqq.; Frassen, l. c., p. 203 sqq.; Frassen, l. c., p. 210 sqq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 377 sqq.; Antoine, l. c., p. 368.

²⁾ Denzinger 54; Cf. Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 355 sqq.

můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tě“.¹⁾ A místo toto sv. Pavel vykládá výslovně o Kristu Pánu, druhé Božské osobě.²⁾ Nazývá-li sám Bůh Otec budoucího Vykupitele svým Synem, pak jest tomuto Synovství rozuměti ve smyslu vlastním a přirozeném, a nikoliv toliko ve smyslu pouhé adopce za Syna jeho. Je-li však Kristus přirozeným Synem Božím, pak přijímá od Otce svého číselně touž přirozenost Božskou a jest mu proto soupodstaten. A plodí-li Otec Syna svého „dnes“, pak ho plodí věčně, poněvadž v Bohu není ani minulosti ani budoucnosti, nýbrž stálá nezměnitelná přítomnost, stálé „dnes“. Jest tedy Syn Boží od Otce od věčnosti zplozen a proto mu soupodstaten.

Táž pravda plyne také ze žalmu 109., 3.: „z lůna před dennicí zplodil jsem tě“. Ačkoliv místo toto podle textu hebrejského má poněkud jiný smysl,³⁾ přece ss. Otcové vykládají je souhlasně o věčném plození Syna Božího od Otce, a poněvadž v tomto smyslu uvádí je také Vulgata, není důvodu, proč bychom ho na důkaz věčného východu Syna z Otce skrze rození neuvodli. Proto se nazývá Syn Boží také „rozeným“ a poněvadž jest jediným Synem Božím, sluje také jednorozeným (unigenitus, *ὁ μονογενὴς υἱός*).⁴⁾ Mimo to Písmo sv. učí také, že Syn Boží od Otce zplozený zůstává v Otcí, že jest tedy principiátem immanentním, jako když praví, že „Boha nikdo nikdy neviděl, jednorozený Syn, který jest v lůně Otcově, ten (to) zjevil“ (*ὁ μονογενὴς υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκείνος ἐξήγησατο*).⁵⁾ Aneb praví-li evangelista sv. Jan o Slovu, že „bylo na počátku u Boha“.⁶⁾ Bylo-li Slovo již na počátku, a bylo-li u Boha, pak trvá Slovo od věčnosti jakožto osoba od Otce odlišná, ale přece s ním soupodstatná, neboť jest Bohem od Boha.

Že Kristus jest Synem Božím, o tom mu vydal sv. Petr slavné svědectví. Na otázku jeho: „Vy pak kým mě býti pravíte?“, odpověděl jak jménem svým, tak i jménem ostatních apoštolů: „Ty jsi Kristus, Syn Boha živého“.⁷⁾ A Kristus Petra blahoslovil pro toto svědectví a za odměnu slíbil mu, že na něm vzdělá Církev svou a že mu dá klíče království nebeského.

A sv. Pavel píše k Římanům, že věřící milostí Boží ospravedlnění nemají se čeho báti, nýbrž mohou vše doufati. A tuto důvěru odůvodňuje nekonečnou láskou Boží, řka: „Ten, který ani vlastního Syna neušetřil, nýbrž za nás všecky jej vydal, kterak s ním nedá nám všecko?“ (*Ὅσπερ τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ*

1) Žalm 2, 7.

2) Žid. 1, 5.

3) Srv. str. 41.

4) Jan 1, 18.

5) Ibid.

6) Ibid. 1, 2.

7) Mat. 16, 16.

ἐφείσατο, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν, πῶς οὐχὶ καὶ τὸν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίζεται).¹⁾ Je-li Kristus vlastní Syn Boha Otce, pak se musil z něho naroditi, jakožto osoba od něho odlišná, ale přes tuto odlišnost přece jako osoba s ním soupodstatná.²⁾

Že druhá Božská osoba jest Syn Boží jedné a téže s Otcem podstaty, jest naukou ss. Otcům tak známou a jasnou, že bychom musili opsati celé jejich knihy, kdybychom chtěli důkaz tento vyčerpati. Proto možno na př. uvéstí jen výrok toho neb onoho sv. Otce. Tak píše Hilarius: „Nezná Krista Boha, kdo nezná narozeného Boha. Bůh však narozený musí býti téže přirozenosti, kterou jest Bohem“.³⁾ A sv. Augustin praví tak jasně jak stručně: „Ideo quippe Filius, quia genitus et quia Filius, utique genitus“ (Proto totiž [nazývá se druhá Božská osoba] Synem, poněvadž jest zrozena a poněvadž jest Synem, proto jest také zrozena).⁴⁾

Jednohlasná nauka ss. Otců a theologův o druhé osobě jakožto Synu Božím není než věrným ohlasem nauky Církve sv., uložené a vyjadřené ve všech jejich symbolech, počínaje od symbolu apoštolského až do symbolu Athanasianského a Tridentského, z nichž obzvláště prvé přesně a určitě vyznává, že Syn Boží vychází toliko z Otce, a že není od něho ani učiněn ani stvořen, nýbrž zplozen (genitus).⁵⁾

Nauka o druhé Božské osobě jako Synu Boha Otce má v dogmatice katolické důležitost tak velikou, že s touto pravdou celá Církev katolická a veškero učení její stojí a padá. Neboť Syn Boží vstoupil s člověčenstvem v nejtěsnější svazek, jaký si vůbec můžeme pomysliť. Vzav na sebe přirozenost lidskou stal se druhým Adamem čili druhým praotcem veškerého člověčenstva, který měl člověčenstvu zase nabýti a vrátiti, oč je prý Adam připravil. Od okamžiku, kdy Blahoslavená Panna řekla k archandělu Gabrielu slova: „Ejhle, děvka Páně, staniž mi se podle slova tvého“, nelze od Syna Božího odloučiti přirozenosti lidské. Syn Boží stal se Kristem člověkem. A poněvadž jest od věčnosti Bohem, jest od okamžiku vtělení Boho-člověkem. A proto jest Kristus nejen jakožto Bůh, nýbrž také jako člověk Synem Božím, druhou Božskou osobou v Nejsvětější Trojici. Kdykoliv se nám jeví jako Bůh, vždy jest v jeho Božské osobě spojeno Božství a člověčenství, a kdykoliv se nám jeví jako člověk, vždy lidskou jeho přirozenost doprovází Božství, poněvadž v Božské jeho osobě od okamžiku jeho vtělení bylo, jest a bude na věky člověčenství a Božství jeho nerozlučně spojeno. Jednáme-li

¹⁾ 8, 32.

²⁾ Cf. Antoine, I. c., p. 359 sq.; Petavii, I. c., p. 284 sqq.

³⁾ De Trin., lib. XI., p. 4, Opp. tom. II. (edit. cit.), col. 376.

⁴⁾ De Trino, lib. V., cap. 6, p. 7, tom. VIII., col. 835.

⁵⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 119 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 366 sqq.

tedy o druhé osobě jako o Synu Božím od věčnosti z Otce zrozením vycházejícím, tu toliko od jeho přirozenosti lidské abstrahujeme, vědouce dobře, že týž Syn Boží, který zrodil se v čase jako člověk z Marie Panny, od věčnosti jako Bůh rodí se z Boha Otce, jako Bůh z Boha a světlo ze světla.¹⁾

§ 26.

Syn vychází z Otce plozením, pokud se týče rozením.

Máme-li na zřeteli činnost otce, jíž dává vznik synu, pak nazýváme tuto činnost „plozením“. Neboť otec se stává otcem tím, že „plodí“ syna. Přihlížíme-li ku vzniku syna z otce, pak tento vznik má důvod svůj ve zrození syna z otce. Jak patrně, jsou pojmy „plození“ a „rození“ mezi sebou korrelativní. Plození vztahuje se a směřuje k „rození“ a „rození“ k „plození“.

Že druhá Božská osoba jest Synem zplozeným od Otce od věčnosti, jest formální článek víry, vyjadřený ve všech veřejných Církvi předepsaných snešeních víry.

Již Apoštolským snesením víry poroučí nám Církev věřiti: „v Jezu Krista, Syna jeho jediného, Pána našeho“. A symbolum Nicejské praví: „Πιστεύομεν . . . εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, . . . τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα“ (Věříme . . . v jednoho Pána Ježíše Krista, Syna Božího, zplozeného od Otce).²⁾ Podobně vyznává symbolum Athanasíánské: „Filius a Patre solo est, non factus, posse creatus, sed genitus“ (Syn vychází toliko z Otce, není učiněn, ani stvořen, nýbrž zplozen).³⁾

Tuto pravdu dokazuje zcela jasně Písmo sv., jež nazývá druhou Božskou osobu pravým Synem, vlastním Synem, který jest v lůně Otcově, jednorozeným Synem. Avšak pravým a vlastním Synem jest jen ten, kdo jest Otcem zplozen, jak jsme již od sv. Augustina slyšeli.⁴⁾

K druhé Božské osobě vztahuje sv. apoštol Pavel, jak jsme již slyšeli, slova žalmu 2., v. 7.: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“.⁵⁾

Sv. Pavel dozvěděl se ve svém Římském zajetí, že křesťanům ze židovstva v Palestýně obráceným hrozí nebezpečí, že se navrátí zase k židovství, poslal jim (r. 63.) zvláštní list, v němž jim vysvětluje nekonečnou vyvýšenost Zákona nového nad Zákonem starým a na důkaz této povznešenosti uvádí jim na paměť rozdíl mezi prostředníky, jimiž se Židům ve Starém zákoně Zjevení Božího dostalo, a mezi prostředníkem Nového zákona, Ježíšem

¹⁾ Cf. Gotti, I. c., p. 389 sqq.; Tournelly, I. c., p. 354 sqq.

²⁾ Denzinger 54.

³⁾ Ibid 39.

⁴⁾ Cf. De Trinit., lib. V., cap. 6, n. 7, I. c.

⁵⁾ Žid. 1, 5.

Kristem, který jest přednější nejen nad proroky starozákonnými, nýbrž i nad samými anděly, neboť žádnému z andělů neřekl, jako k Ježíši Kristu: „Syn můj jsi ty, já dnes zplodil jsem tebe“.

Ačkoliv někteří interpreti se domnívají, že sv. Pavel má zde hlavně na zřeteli Krista člověka, nicméně z vlastností, které mu zde připisuje, jest nutně souditi, že poslední jejich příčina může býti obsažena jediné ve věčném jeho rození z Otce. Neboť pravili, že žádného z andělů nenazývá Bůh Synem, jehož dnes (t. j. od věčnosti) zplodil, praví-li dále, že Bůh poroučí samým andělům, aby se mu klaněli, že jeho trůn bude trvati na věky, že žezlo království jeho jest žezlem spravedlnosti, že jest na věky týž beze vší změny a že seděti bude na pravici Boží, dokavad nepoloží nepřátel jeho za podnoží nohou jeho, pak nemůže Synovství Kristovu rozuměti jen v nevlastním smyslu, jaké přísluší andělům Božím a lidem v milosti Boží postaveným, což apoštol sám vyklučuje, an ho nad anděly vyvyšuje. Jest tedy podle slov sv. Pavla Kristus pravým, vlastním a přirozeným Synem Božím a nikoliv jen milostí za Syna přisvojeným, a je-li Synem Božím, pak jej Otec od věčnosti zplodil. A proto i když mluví sv. Pavel o Kristu jako člověku, nutně jeho věčný původ zrozením z Otce předpokládá.¹⁾

Podobně praví žalm 109., 3.: „Z lůna před jitřenkou zplodil jsem tě“. Ačkoliv mnozí interpreti tvrdí, že text tento o věčném zplození Syna Božího ničeho nepraví, přece Církev sv. jej vždy o tomto plození vykládala a proto již z tohoto výkladu lze již apriori předpokládati, že text hebrejský jest porušen.²⁾

Ačkoliv Synovství Boží obsažené jednak v plození, kterým Otec od věčnosti Syna ze svého lůna vyvozuje a vydává a v rození, jímž Syn od věčnosti z Otce nabývá své subsistence, jest jedním z nejhlubších, ale při tom také z nejvznešenějších tajemství sv. víry naší, přece rozum náš nemůže ustati, dokud tajemství tohoto, pokud síly jeho stačí, aspoň poněkud nepochopil a nevysvětlil. A východiště k tomu ovšem jen analogickému vysvětlení poskytuje mu přirozená podstata samé duše lidské. Neboť jest pravdou Bohem samým zjevenou, že duše naše byla Bohem stvořena k obrazu a podobnosti jeho. Tedy vzor (archetyp) naší duše jest sama přirozenost Božská a duše naše jest obrazem či odleskem (obleskem) této přirozenosti Božské. A poněvadž přirozenost tato záleží v trinitárním processu, jímž z Otce rozením vychází Syn a z Otce a Syna jednoduchým východem dochází své subsistence Duch Sv., proto jest zcela přirozeno, že Nejsvětější Trojice, jak strany tří Božských osob, tak i strany způsobu, kterým od věčnosti ze sebe vycházejí, se v duši naší nějak zrcadlí a duše naše paprsky, které Nejsvětější Trojice na ni vrhá, od sebe od-

¹⁾ Cf. Boucat, l. c., p. 505 sqq.

²⁾ Srv. str. 41; Tournely, l. c., p. 363. (Ruiz Disput. 4, scit. 1).

rází a tak jisté stopy tří Božských a jejich vzájemných vztahů ve vlastní své duchové přirozenosti nalezá.

Pravíme-li, že Otec od věčnosti plodí Syna a Syn že z Otce od věčnosti se rodí, pak jest tomuto plození a rození, což jest se vši určitostí míti stále na zřeteli, rozuměti v nejvlastnějším smyslu slova. Neboť všechno otcovství a synovství zde na zemi jest jen slabým obrazem otcovství a synovství, jež ve veškerém svém rozsahu a dosahu jest skutečně jen Otcí a Synu vlastní. Proto praví sám Božský Spasitel ku svým učedníkům: „A Otcem nenazývejte sobě nikoho na zemi, neboť jeden jest Otec váš, jenž jest v nebesích“. ¹⁾ A sv. apoštol Pavel píše k Efeským: „Za tou příčinou (aby totiž Efešané pro jeho soužení neklesali na mysl) skláním kolena svá před Otcem Pána našeho Ježíše Krista, po němž se jmenuje všeliký rod na nebi a na zemi“. (Εἰς οὐ πᾶσα πατριὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται — Ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur). ²⁾ Sv. apoštol rozeznává na tomto místě zcela určitě dvojce Otcovství, jež přísluší prvé Božské osobě: jedno vlastní a přirozené a toto Otcovství přísluší Otcí jen vzhledem k Pánu našemu Ježíši Kristu, a druhé, které má Otec na proti všemu rozumnému tvorstvu jak na nebi, tak i na zemi. A tak praví sv. Pavel, že Bůh není toliko Otcem Krista Pána, nýbrž i Otcem veškerých rozumových bytostí: andělů na nebi a lidí na zemi, tak že sobě všichni jako synové jednoho Otce jsou příbuzni. Prvá Božská osoba jest per eminentiam Otcem a druhá Božská osoba jest per eminentiam Synem a všechno otcovství a synovství stvořených bytostí jest jen obrazem, odleskem a nápodobou Otcovství a Synovství Božího. A to platí jak o otcetví a synovství tělesném tak i duchovním tvorů rozumných. Již otcovství a synovství tělesné, o němž může býti řeč jen u bytostí tělesně-duchových, jakými jsou lidé, jest již v řádu přirozeném nápodobnou účastí v Otcovství prvé a Synovství druhé Božské osoby. Ale větší a plnější měrou jeví se toto Otcovství a Synovství v řádu nadpřirozeném, v řádu milosti, v jakém byli jak andělé tak i lidé na počátku stvoření. Toto synovství ztratili pyšní andělé i lidé. Andělé, již ho nenabyli, lidstvo bylo Kristem zase k němu povoláno a stává se ho účastným milostí Boží, kterou se v Kristovo mystické tělo zaštěpuje a Kristem zase synovství Božího nabývá. Jako jest prvá Božská osoba principem jak Syna tak i (zároveň se Synem) Ducha Sv., tak jest také Otcem nejen svého Božského Syna, nýbrž všech rozumných bytostí: andělů a lidí a to jak v řádu přirozeném tak i nadpřirozeném. Jest Otcem Syna Božího, ve vlastním a přirozeném smyslu přenášeje na něho plozením svou vlastní přirozenost; jest však také Otcem bytostí rozumných způsobem nadpřirozeným, an se účastí a nápodobou (per participationem) s nimi o svou Božskou přirozenost sděluje.

¹⁾ Mat. 23, 9.

²⁾ 3, 14, 15.

Ale i toto nápodobné a účastné otcovství, jaké Bůh Otec jeví v rozumných bytostech stvořených, má svůj zdroj, svůj původ, jakož i svůj ideální, nekonečně dokonalý vzor v Otcovství jeho, jímž od věčnosti plodí druhou Božskou osobu, Syna Božího. A v tomto smyslu praví sv. Pavel na uvedeném místě (dle Vulgaty), že není Otcovství ani na nebi ani na zemi mimo Otcovství prvé Božské osoby, Boha Otce.

Abychom ještě jasněji poznali, v čem Otcovství prvé a Synovství druhé Božské osoby záleží, nebude jistě od místa, uvážiti definici, kterou theologové a filosofové podávají o zrození a kterou vysvětlují pak také plození jako úkon, který stojí (u bytostí stvořených) ku zrození v poměru účinkující příčiny k jejímu účinu. Rozumí se samo sebou, že jednájíce o plození a rození v Nejsvětější Trojici musíme vyloučiti z pojmů těchto vše, co jest v plození a rození u bytostí stvořených nedokonalého.¹⁾

Theologové praví, že rození jest: „origo viventis a principio vivente conjuncto in similitudinem naturae formaliter“ (Zrození jest původem bytosti živé z principu rovněž živého s ní spojeného a původ tento směřuje formálně k vytvoření bytosti, která má s principem podobnou přirozenost). Zde jest o každém slovu zvlášť uvážiti.

Zrození znamená podle této definice původ živé bytosti z principu rovněž živého. Nevzniká-li z principu živého rovněž zase bytost živá, pak se vznik nemůže nazývati ve vlastním smyslu zrozením. Vymaluje-li malíř obraz, nemůže se říci, že obraz z malíře se zrodil. A to platí o každém účinu neživém, který ze živé příčiny účinkující vznikl.

Dále praví definice: „a principio vivente conjuncto“, t. j. bytost živá, která vzniká z jiné bytosti rovněž živé, musí s touto bytostí býti jedné přirozenosti, a to buď numericky aneb aspoň specificky. Proto se nemůže říci ve vlastním a přirozeném smyslu, že Adam svým stvořením od Boha z Boha se zrodil. Neboť přirozenost Božská a přirozenost lidská není ani numericky ani specificky jedna a táž.

Nejdůležitější moment v definici zrození (generace) jest obsažen a vyjádřen v posledních slovech: „in similitudinem naturae formaliter“, to znamená: Nestačí k pojmu zrození, aby jím vznikla živá bytost ze živé bytosti (numericky neb aspoň specificky) jedné a téže s ní přirozenosti, nýbrž tento původ (zrození, resp. zplození) musí formálně, to jest svou přirozeností směřovati k vytvoření terminu, který jest s bytostí živou, kterou byl vytvořen, téže aneb aspoň podobné přirozenosti. A právě v této přirozené tendenci či směrnosti, kterou živá bytost směřuje k vytvoření jiné bytosti, jež jest s ní téže přirozenosti, záleží charakteristická známka pojmu zrození, pokud se týče, zplození. Proto se nemůže o Evě říci, že se narodila z Adama.

¹⁾ Cf. Is. Siri Uvadani, I. c., p. 311 sqq.; Lallemandet, I. c., p. 21 sqq.

Neboť úkon, kterým vyňal Bůh Adamovi žebro a vzdělal z něho družku podobnou jemu, nesměřoval svou přirozeností k vytvoření osoby ženského pohlaví, jež by byla téže lidské přirozenosti s mužem, z jehož žebra byla vytvořena.

A nyní aplikujme tuto definici (ovšem *mutatis mutandis*) na narození druhé Božské osoby z Otce.

Není pochybnosti, že Syn Boží vychází z Otce jako živá osoba z osoby rovněž živé. Poněvadž život Božský jest s Božskou přirozeností jednou a touž věcí a poněvadž jest Syn Boží numericky jedné a téže přirozenosti s Otcem, proto vychází ze živého Otce jako osoba mající tentýž život Božský jako Otec.

I další moment v definici vyjádřený: „a principio vivente conjuncto“ jest v rození Syna Božího z Otce v plném dosahu obsažen. Kdežto rodič lidský jen malou část své přirozenosti přenáší na rozence svého a z této části vytváří zvláštní, jen rozenci vlastní přirozenost, která se numericky liší od jeho přirozenosti a s ním souhlasí jen ve specifické povaze její, přenáší prvá Božská osoba plozením na Syna svého numericky touž přirozenost, kterou má sama. A proto Bůh Otec nemá se Synem Božím společenství pouze ve specificky jedné přirozenosti, jaké má lidský otec se svým synem, nýbrž sdílí se s ním konem plodícím o numericky touž přirozenost, kterou má sám. A poněvadž kon, kterým prvá Božská osoba vyvozuje ze sebe Syna, svou vnitřní přirozeností směřuje k vývodu terminu (*ad productionem termini*), který má s ní numericky touž přirozenost, proto jest kon tento v pravém a vlastním smyslu konem plodícím a prvá osoba Božská jest rovněž ve vlastním smyslu Otcem a termin tohoto plodícího konu pravým a přirozeným Synem Boha Otce.¹⁾

§ 27.

Syn vychází z Otce plozením rozumovým.

Abychom processe (východy) trinitární, kterými Syn vychází z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna, pokud možno aspoň poněkud analogicky pochopili, jest nám místněji přihlídnouti k vnitřnímu životu Božskému.

Bůh jakožto bytost číře duchová může míti také jen duchový život, který záleží podobně jako u stvořených duchových bytostí v činnosti rozumu a vůle. Mimo tyto činnosti nelze u bytostí duchových jiných činností a jiného života mysliti. Rozum však směřuje svou přirozenou povahou k poznání pravdy a vůle k lásce k dobru. Co platí všeobecně o každé bytosti duchové, platí eminentně o Bohu. I Bůh svým rozumem poznává pravdu a vůlí svou miluje dobro. Prvotním předmětem, který Bůh svým

¹⁾ Cf. Epifane Theol. a P. Ferd. Meixner, Olomuc. 1727, p. 197 sqq.; Adrian Miaskowski, l. c., p. 530 sqq.; Gonet, l. c., p. 109 sqq.; Bertí, l. c., p. 145 sqq.; Petavii, l. c., p. 291 sqq.

rozumem poznává, jest Bůh sám, jeho Božská podstata nekonečně v sobě poznatelná a ve vnějším světě napodobitelná.

Abychom aspoň poněkud si objasnili povahu Božského rozumu a jeho poznávací činnosti, nezbyvá, než si uvědomiti počátek a průběh našeho poznání.

Poněvadž jest člověk bytostí smyslně duchovou, závisí veškeren jeho život, tedy i život duchový: poznání pravdy a láska k dobru, na jeho životě smyslném. Z tohoto života vychází a stále k němu přihlíží, i když se nad něj do sféry číře rozumové či ideální povznáší.

Dojmy, kterými vnější tělesné předměty na naše smysly působí, vtiskují našim smyslným mohutnostem obrazy těchto předmětů, které filosofové scholastičtí podle Aristotela nazývají: „species sensibiles impressas“. Na to mohutnost smyslová promítá na venek obrazy, které ze zevnějších smyslných předmětů v sebe přijala a tvoří si představy (species sensibiles expressas), ve kterých nejen na onen konkrétní a jednotlivý předmět, který jí obraz svůj vtisknul, nýbrž v jistém smyslu i na všechny ostatní předměty tohoto druhu podle jejich vnějších smyslných vlastností a jevů nazírá.

Jakmile smyslná mohutnost utvořila si představu předmětu na ni působícího, ihned rozum činný (intellectus agens, *νοῦς ποιητικός*) se k ní obrací, ozařuje ji svým duchovým světlem, které na ni vrhá, a ozařiv ji, zbavuje ji všech vlastností pouze případných a nahodilých a zachová z ní jen to, bez čehož předmět, o jehož poznání běží, nejen nemůže existovati, ale ani se mysliti. Jakmile rozum činný abstrahoval z představy všechny její smyslné a nahodilé vlastnosti a proměnil tak smyslnou představu v obraz rozumový či intelligibilní, přijímá jej v sebe rozum možný (intellectus possibilis, *νοῦς δυνατικός*) jakožto „speciem intelligibilem impressam“, kterou pak promítá mimo sebe v pojmu (in specie intelligibili expressa), ve kterém pak věc samu podle její ideální bytnosti myslí.

Pokusíme-li se podle těchto všeobecných zásad noetických vysvětliti vznik a průběh poznání sebe sama a utvořiti sobě pojem své vlastní úsoby (svého „já“), pak jest tento noetický proces takto mysliti:

Náš rozum jakožto prvá duchová mohutnost obrací se ze zevnějšího světa k poznání sebe sama aneb ještě určitěji: našeho vlastního „já“. Za tím účelem předkládá sobě naše „já“ jako předmět svého poznání. Tím takoruka přechází subjekt poznávající v předmět poznatelný. A představíme-li sobě jakožto subjektu poznávajícímu sebe samy jako předmět poznatelný a vystihneme-li tento předmět co do jeho bytnosti a podstatných jeho vlastností, pak si utvoříme pojem sami o sobě, o svém „já“, v němž se sami poznáváme a myslíme. V našem sebepoznání jest takto dvojce „já“ rozeznávati: jedno objektivní a konkrétní samo v sobě existující a na našem sebepoznání nezávislé,

které má svoji vlastní existenci, i když na sebe nemyslíme, druhé pak subjektivní a abstraktní, které si sami o sobě svým sebepoznáním tvoříme a ve kterém sami sebe myslíme a poznáváme. A vyjadříme-li pojem, v němž se poznáváme, slovem „já“, pak jest toto slovo ideálním výrazem naší skutečné konkrétní úsoby, který se k této naší úsobě má jako abstractum ke konkrétní věci, jejímž jest abstraktem. A kdyby slovo „já“, jímž vyjadřujeme, co jsme, vystihlo a vyjadřilo naši úsobu ve vši její poznatelnosti, pak by naše sebepoznání vyjádřené slovem „já“ bylo tak dokonalé, jak jen může býti. Tímto slovem „já“ bychom pak vystihovali a vyjadřovali svoji konkrétní úsobu ve veškerém rozsahu a dosahu její poznatelnosti. Přirovnáme-li slovo „já“, jímž se skutečně myslíme a vyjadřujeme, ke konkrétní naší jestotě, pak snadno se přesvědčíme, že slovo „já“ svou dokonalostí nerovná se naší skutečné a konkrétní jestotě. Neboť pojem a slovo „já“ nevystihuje úplně naší úsoby ve vši její poznatelnosti a mimo to jest nám něčím nahodilým. Můžeme na sebe mysliti a tuto myšlenku slovem „já“ vyjádřiti, ale nemusíme. A nemyslíme-li na sebe a nevyjadřujeme-li této myšlenky čili toho pojmu slovem „já“, neměníme tím ničeho na sobě samých, na své přirozenosti a podstatě. A poněvadž i když máme pojem sami o sobě a pojem tento vyjadřujeme slovem „já“, nikdy jím, jak již praveno, nevyslovujeme sebe v celé plnosti své jestoty. A proto sebepoznání naše vyjádřené slovem „já“ z tohoto dvojího důvodu jest nedokonalé.

Nicméně i když jen nedokonale se poznáváme, přece i toto nedokonalé naše sebepoznání svou přirozeností směřuje k vytvoření terminu: pojmu a slova, jež jest podobno subjektu poznávajícímu. Neboť slovo „já“ vyjadřuje ideálně aspoň co do podstaty vše, co poznávací subjekt zahrnuje v sobě konkrétně. A poněvadž tímto sebepoznáním naším vzniká skutečně bytost živá z bytosti živé, neboť slovo „já“ obsahuje v sobě ideálně též život, který poznávající podnět má v sobě konkrétně, a poněvadž slovo zůstává v subjektu poznávacím a jest s ním vždy také spojeno, proto jest toto sebepoznání vyslovené slovem „já“ v duchovním smyslu rozením, pokud se týče, plozením, obsahujíc všechny podstatné známky, jichž podle uvedené definice k pojmu rození jest třeba.

Bůh jakožto bytost nejdokonalejším rozumem a nekonečným poznáním obdařená musí se též ve veškeré poznatelnosti úplně poznávati. Náleží-li sebepoznání k dokonalosti každé stvořené duchové bytosti, nemůže se této dokonalosti Bohu nedostávati. Neboť Boha, který by nepoznával dokonale své jestoty a svého vnitřního života, nemůžeme sobě ani pomysli. A ačkoliv naše sebepoznání jest jen temným a neurčitým obrazem sebepoznání Božského, můžeme přece podle tohoto obrazu analogicky sobě mysliti i sebepoznání Boží. Tedy Bůh poznáváje svou vlastní podstatu a přirozenost tvoří sobě — mluvíme o Bohu ovšem jen

pojmy a slovy lidskými — o sobě pojem a tento pojem vyslovuje slovem, jímž vyjadřuje sebe sama ve veškeré své nekonečné poznatelnosti. A proto Bůh poznává sebe vyvozuje ze sebe termin, pojem, slovo, jež jest naprosto dokonalým obrazem Boha sebe samého poznávajícího.

Tento termin Božského sebezpoznání: Božské Slovo, v němž Bůh Otec poznává a vyslovuje své Božské „já“, nebylo by však naprosto dokonalé, kdyby mělo povahu jen ideální čili abstraktní, jakou má slovo našeho „já“, v němž se poznáváme a vyslovujeme, a proto musí termin onen býti podstatný, musí býti podstatou, jako Bůh sám, který se v něm poznává a vyslovuje. A poněvadž podstata Božská nemůže se rozmnožovati, proto Bůh sebe poznává přenáší svým sebezpoznáním svou přirozenost zároveň na termin svého sebezpoznání, na své Slovo, takže Bůh sebezpoznávající a Božské slovo, v němž se poznává a myslí, jsou číselně jedné a téže přirozenosti Božské. Ale poněvadž přirozenost nemůže jinak existovati, než v supposito čili v osobě, proto i Slovo Božské jakožto termin Božského poznání [musí býti Božskou osobou. A tak máme dvě Božské osoby: jednu, jež sebe poznávajíc vyvozuje ze sebe pojem a pojem tento vyslovuje ve Slovu, a druhou, jež jest terminem sebezpoznání prvé [Božské osoby. A prvou Božskou osobu nazýváme Otcem a druhou Synem, poněvadž sebezpoznání Božské, jež směřuje k vyvození terminu poznávající osobě nejen podobného, nýbrž co do podstaty úplně rovného, jest nejvyšším a nejdokonalejším vzorem plození, pokud se týče, rození a proto jest také toto rození Syna Božího z Otce v nejplnějším a nejvlastnějším smyslu, „origo viventis a vivente principio conjuncto in similitudinem naturae formaliter“. ¹⁾ Neboť Slovo Boží, termin sebezpoznání Otcova, jest osoba živá mající též život, který má osoba Božská, z níž [má svůj původ. Pak osoba Otcova a osoba Synova, majíce číselně jednu a touže přirozenost, jsou vespolečně tak těsně spojeny, že těsnějšího svazku nelze si vůbec ani pomyslet. Neboť touto číselně identickou přirozeností jest Otec v Synu a Syn v Otci úplně se pronikající a prostupující. A poněvadž Otec sebe poznává směřuje již samou přirozeností tohoto poznání z vývodu terminu, který jest [mu nejen podoben, nýbrž úplně roven, proto ve východu Syna Božího z Otce jsou všechny známky obsaženy, jakých plození a rození nezbytně žádá. ²⁾

Z toho lze poznati, ovšem jen podle jisté obdoby, proč druhá Božská osoba nazývá se v Písmě sv. Slovem. „Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bohem bylo Slovo“. ³⁾

¹⁾ Petavii, I. c., p. 304 sqq.

²⁾ Cf. Io. Babt., Genet Clypens theol., I. c., p. 170 sqq.; 175 sqq.; Is. Marin, I. c., 163 sqq.; Billuart, I. c., p. 322 sqq.; Frassen, I. c., p. 94 sqq.; Franc. Amici Curs. theol., Opp. tom. I. (edit. 2. Duaci 1640), p. 345 sqq.; Thomassini, I. c., p. 254 sqq.; Petavii, I. c., 301 sqq.

³⁾ Jan¹, I. 1.

Bůh od věčnosti sebe poznáváje vyvozoval a vyvozuje ze sebe Slovo, osobu Božskou, jež má totéž Božství, jako osoba, u níž byla od věčnosti. A toto Slovo není než Syn Boží, jak sv. Jan v první hlavě svého evangelia a prvního listu¹⁾ praví. I ve svém Zjevení nazývá Syna Božího Slovem Božím: „Jméno jeho zove se Slovo Boží“.²⁾

Podobně prohlašují jak papežové tak i církevní sněmy Slovo za Syna Božího. Tak praví papež Damasus ve svém 12. anathematismu: „Si quis non dixerit Verbum Domini Filium Dei Deum sicut Deum Patrem ejus et omnia posse et omnia posse et Patri aequalem, A. S. (Kdyby někdo nepřil, že Slovo Páně Syn Boží jest též Bůh jako Bůh Otec jeho a že všechno může a všechno ví a že jest Otci roven, budiž z Církve vyobcován).³⁾

A sněm Chalcedonský (451): „Unum eundemque Filium et unigenitum Deum Verbum Dominum Jesum Christum. (Vyznáváme jednoho a téhož Boha, Slovo, Pána Ježíše Krista).⁴⁾

Poněvadž u ss. Otců nebylo nikdy v této věci sporu, proto uvedeme na důkaz této pravdy jen sv. Jana Damašského jakožto svědka této pravdy v Církvi řecké a sv. Augustina jakožto tlumočnicka nauky Církve římské. Sv. Jan vylíčil noetický průběh poznání našeho, jak jsme jej svrchu v hlavních bodech vytkli, dokládá: „A tak i Slovo Boha Otce, jímž jest Syn, pokud jako zvláštní osoba subsistuje, liší se od Otce, od něhož jest zplozen; pokud však (Slovo) vše v sobě vyjadřuje, co jest v Bohu obsaženo, jest s ním jedné a téže přirozenosti.“⁵⁾

Sv. Augustin píše: „Kdykoliv pojmeš a vyslovíš slovo, chceš vyjádřit věc samu. Avšak již pojem věci v mysli tvé jest slovo. I když ještě na venek nebylo proneseno, již v mysli se zrodilo a zůstává v ní, aby z ní na venek vyšlo. Dokud slovo, které vyslovuješ, máš v mysli své..., dotud jest pojmem duchovým. A jako mysl tvá jest duchem, tak i slovo, které jsi pojal, jest duchem; dokud nebylo oděno zvukem a ve slabiky rozčleněno, zůstává v pojmu mysli jako ve svém zrcadle: a tak vyslovil Bůh Slovo, t. j. zplodil Syna. I ty plodíš v čase slovo v mysli své, Bůh však mimo čas zplodil Syna, jímž pak stvořil všechny časy“.⁶⁾

¹⁾ Jan 1, 1.

²⁾ 19, 13; srv. De Ariaga, l. c., p. 550 sqq.; Fr. Amici Curs. theol., l. c., p. 455 sqq.; Philippi Fabri, l. c., p. 135 sqq.; Petavii l. c., p. 295 sqq.

³⁾ Denzinger 70, Damasus vydal své anathematismy (počet 24) na synodě Římské IV. (V?) r. 380 (382?) proti Macedoniánům, Apollinaristům a jiným kacířům.

⁴⁾ Denzinger 148 sld.

⁵⁾ De fide orthod., lib. I., cap. 6, Opp. (edit. Venet. 1748), tom. I., p. 129 sq.

⁶⁾ In. Joan., Tract. 14, n. 7, Tom. III., col. 403.

Jak z tohoto výroku sv. Augustina patrně, můžeme o slovu lidském uvažovati s dvojího stanoviska. Buď jest jen v mysli naší a pak není než pojem, který jsme si o nějaké věci utvořili. A poněvadž pojem sám v sobě jest něčím čirě duchovým, nemůžeme si ho v této jeho čiré ideálnosti a duchovosti představit, jako sobě nemůžeme představit bytostí čirě duchových. Z té příčiny přiodíváme takofka každý abstraktní pojem, v němž bytnost věci myslíme, smyslným obalem, slovem či jménem, tak že naše vnitřní myšlení jest aspoň zpravidla vnitřním mluvením, jímž každý pojem nějakým zvláštním slovem myslíme a vyjadřujeme. Z toho plyne, že každý člověk, který má abstraktní pojmy, má již také pravidelně přiměřená slova, v nichž je jaksi ztělesňuje a tak je přizpůsobuje tělesně duchové povaze své lidské přirozenosti. Ale poněvadž člověk jest bytostí společenskou, má proto přirozený pud o obsah svého vnitřního života sdíleti se se svými blížími. To se může jen nějakým způsobem smyslným dít. Proto vyjadřuje pojmy své, které již v mysli své v přiměřených slovech myslí, smyslným zvukem, kterým je rozčleňuje ve slabiky a činí je tak druhým lidem přístupnými a srozumitelnými. V tomto smyslu můžeme podle příkladu staré, hlavně stoické filosofie nazývat pojem jen v mysli naší obsažený a vnějším členěným slovem nevyjádřený „Λόγος ἐνδιάθετος“, pojem však, jež smyslným tvarem určujeme a na venek řečí pronášíme „Λόγος προφορικός“.

Chceme-li tento rozdíl našeho vnitřního a zevnitřního slova aplikovati na Syna Božího jakožto Slovo, jímž se Otec poznává a vyjadřuje, pak můžeme Slovo Boží nazývat „Λόγος ἐνδιάθετος“ (Slovo vnitřní, v rozumu zůstávající), nikoliv však „Λόγος προφορικός“ (Slovo zevně pronesené). Neboť jakmile svůj vnitřní pojem, který přiměřeným slovem v duši své myslíme, proneseme smyslným zvukem, již se slovo to odděluje od duše naší, i když v ní jako slovo vnitřní dále trvá. Něčím jiným jest rozum náš a něčím jiným jest slovo ústy vyslovené a pronesené, i když i potom zůstává v jistém vztahu k duši naší a k jejímu pojmu, jehož jest slovo zevnějším výrazem. Poněvadž však druhá Božská osoba jako Slovo, jímž se Otec poznává a vyjadřuje, jest jedné a téže přirozenosti s Bohem Otcem, proto zůstává v Otci a z Otce nevychází na venek, což by bylo možno jen tenkrát, kdyby Syn Boží měl numericky jinou přirozenost než Otec, podobně jako má každý syn lidský svou numericky zvláštní a vlastní přirozenost, která se přirozeností Otcovou jen ve vlastnostech druhových se shoduje. Kdybychom nazvali Slovo, Boží druhou Božskou osobu, „Λόγος προφορικός“, pak bychom již dělili přirozenost Otcovu ve dvě přirozenosti, z nichž by si Otec jednu podržel a druhou vytvořenou z části své přirozenosti přenesl na Syna a Otec a Syn byli by nejen dvě věcně odlišné osoby Božské, nýbrž zároveň také dva bohové, podobně jako otec a syn lidský nejsou toliko dvěma od sebe se lišícími osobami, nýbrž dvěma lidmi, kteří jen specificky mají jednu přirozenost lidskou společnou. Nicméně

lze Syna Božího nazývat „*Λόγος προφορικός*“, ale ve smyslu zcela jiném, než právě vysvětleném.

V Bohu jest přesně rozeznávat mezi jeho přirozeností a mezi činností, již se jakýmkoliv způsobem na venek v tvorstvu jeví. Tato činnost vnější závisí na svobodné vůli Boží, která zevně může se jevit, ale nemusí. A když se jeví, pak jest kon, kterým se jeví, totožný s přirozeností Božskou a proto společný všem třem osobám Božským právě tak, jako jest jim společna numericky jedna přirozenost Božská. Nicméně přivlastňuje Zjevení Boží, jak později místněji uvážíme, vnější činnosti Božské jedné osobě Božské před ostatními, chtějíc tím hlavně tuto osobu Božskou v její osobní zvláštnosti a odlišnosti od ostatních osob vyznačiti a vyjadřiti.

Slyšeli jsme již o starozákonných theofaniích (bohojevech) a pravili jsme, že podle všeobecné nauky ss. Otců jest tyto theofanie připisovati druhé Božské osobě. A poněvadž Bůh Otec zjevoval se lidu israelskému skrze svého Syna, lze jej jako Otcovo Slovo na venek lidem se jevící nazvati „*Λόγος προφορικός*“. A tento projev Boha na venek stal se Slovu Božímu vlastním jeho vtělením, kterým sestoupil s nebe na zemi, stal se člověkem, aby člověčenstvo hříchem od Boha odvrácené zase s Bohem smířil a tak mu projev il a dokázal nekonečnou lásku, dobrotu a milosrdenství Boží ve veškerém jejich nebeském lesku. A nazveme-li Slovo již ve Starém zákoně se jevící a hlavně po jeho vtělení „*Λόγος προφορικός*“, pak nesmíme zapomínati, že při tom zůstává v lůně Otcově jako jeho „*Λόγος ἐνδιάθετος*“. A proto Slovo Boží, druhá Božská osoba, nerodí se z Otce dvojím zrozením, věčným podle přirozenosti Božské a časovým podle přirozenosti lidské, nýbrž jen jedním zrozením a to podle své přirozenosti Božské, kdežto podle své přirozenosti lidské narodil se v čase z Marie Panny. Máme-li však při Kristu na zřeteli osobu Božskou, která v čase stala se člověkem, pak jest Kristus také jako člověk jednorozeným Synem Božím, který od věčnosti z Boha Otce zrozením vychází.

A proto rozdíl mezi „*Λόγος ἐνδιάθετος*“ a „*Λόγος προφορικός*“ může míti zcela správný smysl. Máme-li na zřeteli Slovo Boží v jeho poměru k Bohu Otci jako termin jeho sebepoznání, může se zcela dobře nazývat „*Λόγος ἐνδιάθετος*“, přihlížíme-li však k jeho poměru k člověčenstvu, obzvláště k jeho vtělení a dílu vykupitelskému, pak není překážky, proč by nemohlo slouiti „*Λόγος προφορικός*“. A poněvadž Slovo Boží, i když je myslíme jako „*Λόγος προφορικός*“ v poměru k tvorstvu, zůstává vždy zároveň také „*Λόγος ἐνδιάθετος*“ trvajíc v Bohu Otci jako termin jeho sebepoznání, proto jest tímto rozdílem vyloučen bludný názor, který o Slovu proneseném („*Λόγος προφορικός*“) podle spekulace stoické a Philonovy někteří kacíři si utvořili.¹⁾

¹⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 308 sqq.

Syn Boží sluje ve vlastním smyslu Slovem.

Může však vzniknouti pochybnost, zda-li Syn Boží nazývá se Slovem ve vlastním aneb jen v metaforickém smyslu. Metafora, jak známo, záleží v záměně pojmu méně názorného za jiný, který jest bližší a přístupnější naší představě. V metaforickém či nevlastním smyslu rozuměli Slovu Božímu nejen různí kacíři, nýbrž i někteří z katolických theologů.¹⁾ Avšak vlastní význam Slova souvisí s východem Syna Božího z Otce tak těsně, že opačný názor jest pokládati za patrný blud. Neboť samo Zjevení Boží nazývá druhou Božskou osobu Slovem a tím nám dává hluboko nahlédnouti do vnitřní povahy východu druhé Božské osoby z Otce. Nazývá-li Písmo sv. Syna Slovem, chce nám zajisté vyznačiti jen charakteristickou známku a vlastnost druhé Božské osoby. A proto také jak ss. Otcové, tak i theologové snažili se vždy ze jména: „Slovo“, kterým se druhá Božská osoba v Písmě sv. jmenuje, místněji udati a určití, jakým způsobem vychází z osoby první, a tak také vysvětliti, proč se jmenuje druhá Božská osoba Synem a první Otcem. Ze „Slova“ dovozovali a vysvětlovali duchové plození, kterým Bůh Otec ze sebe vydává Syna, a duchové rození, kterým Syn má svůj původ z Otce.

Kdyby jméno: „Slovo“ bylo pouhou metaforou, pak by v metaforickém významu mohla se vykládati také osobní jména všech tří Božských osob. Kdyby Písmo sv. užívalo jména „Slovo“ na vyjádření druhé Božské osoby jen jakožto jména názornějšího a našemu porozumění přístupnějšího místo jiného jména našemu poznání méně přiměřeného, pak nastává otázka, jaký jest to pojem, který nám jméno Slovo má znázorniti. A poněvadž v metafoře pojem s jiným zaměněný s tímto pojmem, se kterým se zaměňuje, musí míti jistou podobu, nastává další otázka, v čem jest obsažena podoba mezi Slovem a Synem Božím, místo kterého se Slovo klade? Je-li kon, kterým Otec vyvozuje ze sebe Slovo jakožto termin svého poznání, skutečně a v pravdě konem plodivým (*actio generativa*), pak jest zcela jasno, proč se nazývá druhá osoba Božská jednak „Slovem“, jednak Synem, a proč tato osobní jména druhé Božské osoby lze zaměňovati tím způsobem, že Slovo jest Syn a Syn jest Slovo. Kdyby toto jméno příslušelo druhé Božské osobě jen v nevlastním smyslu, pak by jí i jméno „Syn“ směřovalo se jen v nevlastním a přeneseném smyslu připisovati. Ale pak bychom neměli vůbec pro druhou osobu vlastního jména, a kdybychom neměli pro Syna vlastního jména, pak bychom ho neměli ani pro Otce. A nazýváme-li nicméně první osobu Otcem a druhou Synem, pak bychom je tak nazývali jen v nevlastním smyslu a při tom bychom ještě ani nevěděli, proč je těmito jmény

1) Jako na př. Durandus in I., dist. 2, qu. 3, a dist. 27, qu. 3.

jmenujeme. Proto druhá Božská osoba jest v pravém, vlastním a přirozeném smyslu jak Slovem, tak Synem.¹⁾

Pravda, že druhá Božská osoba jest Slovem, v němž se Otec nebeský ve veškeré své nekonečné dokonalosti poznává a vyjadřuje, ozařuje veškerou naše poznání tak zářným světlem, že náš duchový zrak až oslňuje. Pak každý jednotlivý poznávací kon, kterým jakýkoliv předmět intelektuálně poznáváme a tvoříme si o něm pojem a pojem tento vyjadřujeme slovem, jest obrazem a nápodobou konu, kterým Bůh Otec Syna svého od věčnosti plodí a každý náš pojem, který si o věci poznané tvoříme, a každé slovo, kterým tento pojem myslíme, jest obrazem a nápodobou samého Slova Božího, druhé Božské osoby v Nejsvětější Trojici. Neboť každý pojem a každé slovo vzniká v myslí naší podobně, jako vzniká z Otce druhá Božská osoba, Slovo Boží. A proto můžeme vším právem tvrditi, že v každém našem pojmu a v každém slově našem obráží se Syn Boží, Slovo Boží, druhá Božská osoba, jako se obráží vzor ve svém obraze a předmět v zrcadle, na něž své paprsky vrhá. A proto veškerou naše rozumové poznání a veškerou naše věda, kolik v sobě obsahuje pojmů, tolikráte se v ní obráží s různých a různých stran a hledisk samo Slovo Boží, druhá Božská osoba. A jako obraz stojí v podstatném poměru a vztahu ku vzoru svému, který v sobě zobrazuje, tak podstatně se vztahuje každý náš pojem a každé naše slovo k Synu Božímu. Naše poznání jak přirozené, tak i nadpřirozené jest takto povýšeno a povzneseno do samé nebeské sféry až k Synu Božímu a skrze Syna k samé Nejsvětější Trojici. Naše poznání má takofka nebeskon důstojnost znázorňujíc nám ustavičně jak Boha Otce, tak i Syna: Boha Otce, jak duchovým způsobem plodí Syna, a Boha Syna, jak jakožto Slovo Otcovo, jež duchovým způsobem od věčnosti do věčnosti se z Otce rodí.²⁾

Že jméno „Slovo“ ve vlastním smyslu náleží druhé Božské osobě, Synu Božímu, tomu učí souhlasně ss. Otcové. Stačí uvést jen některé. Tak píše Cyrill Alexandrinský proti Eunomiovi: „Co prosím namítneš proti Janovi, který Syna nazývá Slovem a tento název mu přisvojuje jakožto jeho charakteristickou známku, jež jeho bytnost co nejvlastněji určuje a projevuje? Praví totiž: Na počátku bylo Slovo... Vidíš jakým způsobem toto jméno a tento název „Slovo“ vyznačuje bytnost Syna Božího.“³⁾ Sv. Řehoř Naz., který o Slovu Božím praví: „Druhá Božská osoba proto, jak se mi zdá, nazývá se Synem, poněvadž jest jedné a téže přirozenosti s Otcem... Nazývá se Slovem, poněvadž se má

¹⁾ Cf. Frassen, I. c., p. 214 sqq.; Boucat, I. c., p. 511 sqq.; de Godoy, I. c., p. 131 sqq.; Amandi Hermann, I. c., p. 495 sqq.; Petavii, I. c., p. 102 sqq.

²⁾ Cf. Adrian Miaskowski, I. c., p. 539 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., I. c., p. 466 sqq.; Antoine, I. c., p. 390 sq.

³⁾ Cf. Thesaur, lib. VII., cap. 1, Opp. tom. II. (edit. Paris 1572), col. 278.

k Otci, jako slovo k rozumu¹⁾ Sv. Basilius dí: „Proč sluje Slovem? Aby bylo jasno, že vychází z rozumu“²⁾ Podobně sv. Augustin.³⁾

Se ss. Otci souhlasí i scholastičtí theologové. Poslyšme jen sv. Tomáše, který takto argumentuje: „Kdyby Syn Boží jen metaforicky se nazýval Slovem, přece by bylo něco v Bohu předpokládati, co by bylo ve vlastním smyslu Slovem. Neboť metafora by pak záležela v tom, že by Kristus vyjadřoval pojem Otcův podobně, jako vnější slova znamenají vnitřní pojmy. Ale to již předpokládá, že má Otec v sobě vnitřní pojem, který nám chtěl svým Slovem projeviti. Neboť kde jest pojem, tam jest i slovo. A proto jest v Bohu Otcí Slovo a tímto Slovem jest Syn“⁴⁾

§ 29.

Slovo Boží jest osobní Moudrostí Boží.

Je-li Syn Slovem Božím, pak jest také hypostatickou či osobní Moudrostí Boží.⁵⁾

Jest rozeznávati dvojí moudrost Boží a to předně moudrost jakožto bytnou vlastnost Boží, která jest všem třem Božským osobám právě tak společna, jak jest jim společna přirozenost Božská, s níž jest moudrost jako každá jiná vlastnost či dokonalost věčně totožna. V tomto smyslu jest moudrost Božská právě tak vlastní Otci jako Synu a jako Duchu Sv.

Od moudrosti jako naprosté dokonalosti Božské všem třem osobám Božským společné jest lišiti Moudrost osobní, která jest jen druhé osobě Božské, Synu Božímu vlastní. Poněvadž osobám Nejsvětější Trojice jest naprosto vše společno mimo vlastnosti, které těsně souvisí s jejich původem a se vztahem, který z tohoto původu mezi nimi vzniká, proto i osobní Moudrost Boží jen druhé osobě vlastní musí v jejím původě z Otce míti svůj poslední původ. Poněvadž Syn Boží vychází z rozumu Otcova a Moudrost má rovněž svůj původ v rozumu, proto se nazývá právě tak osobní Moudrostí Otcovou, jako se nazývá Slovem jeho.⁶⁾

Jak jsme již slyšeli, líčí tak zvané sapienciální knihy Starého zákona nestvořenou moudrost Božskou ne tak jako vlastnost Božskou, nýbrž jako zvláštní osobu věčně odličnou od osoby, ze které vychází. Praví-li moudrý Sirach: „Já jsem z úst Nejvyš-

¹⁾ Cf. Orat. theol., Opp. (edit. Paris 1569), p. 366 ad fin.

²⁾ Homilií 16, o slovech: „Na počátku bylo Slovo“. Opp. tom. II. (edit. Venet. 1751), p. 73.

³⁾ De Trinit. lib. 15, cap. 10–17, Opp. tom. VIII., col. 971 sqq.

⁴⁾ I., qu. 34, art. 1, ad 1; cf. Is. Siri Uvadani, I. c., p. 302 sqq., 306 sqq.; Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 136 sqq.

⁵⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 363 sq.; Thomassini, I. c., p. 261 sqq.

⁶⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 335 sqq.

šího vyšla, prvorozená přede kterýmkoli tvorem“¹⁾ a kniha Přísloví: „Pán měl mě od počátku díla svého, prve než byl co učinil, od pradávna“²⁾ a dále: „(hned) tehdáž (t. j. když Bůh tvořil a pořádal svět) jsem byla všechno pořádající s ním a kochala jsem se rozkoší den každý, hrála jsem si na okruhu zemském“³⁾ pak není téměř pochybnosti, že Moudrost Boží jako zvláštní osoba vzala svůj původ z úst t. j. z rozumu Otcova přede vším tvorstvem, tedy od věčnosti, podobně jako z téhož rozumu vyšlo od věčnosti Slovo Boží. Z toho plyne, že Moudrost a Slovo Boží jest jedna a táž osoba Božská, Syn Boží druhá osoba v Nejsvětější Trojici. Nazývá se Slovem, pokud Bůh Otec v Synu jako v terminu svého rozumu se pojímá a v pojmu tomto se ve veškeré své poznatelnosti myslí a vyjadřuje, a nazývá se Moudrostí, pokud v Synu svém jako v osobním Slovu svého rozumu nazírá na všechny věci poznatelné a na ideální jejich plány, podle kterých je svou všemohoucností může uskutečnit a k cíli jejich řídit. Podle toho můžeme říci, že druhá Božská osoba nazývá se Slovem a Synem Božím, pokud si myslíme její vztah k Bohu Otci, kdežto Moudrostí sluje více vzhledem k tvorstvu, v němž se může jevit.

Že Slovo jest Moudrostí a Moudrost Slovem Božím, plyne zcela určitě, přirovnám-li výroky knih sapienciálních Starého zákona o Moudrosti Boží k první hlavě evangelia Sv. Jana, který o Slovu rovněž praví, že bylo na počátku u Boha, že všechny věci skrze ně jsou učiněny a bez něho nic není učiněno, což učiněno jest, podobně jako zmíněné knihy praví o Moudrosti Boží.

Že osobní Moudrostí Boží jest rozuměti Slovo Boží, druhou Božskou osobu, učili souhlasně ss. Otcové. I Ariáni připouštěli výklad tento, a ačkoliv z výroku o Moudrosti Božské u Siracha (hl. 24., v. 14.), kde praví: „Od počátku a před věky jsem stvořena“, dovozovali, že Syn Boží není osobou Božskou, nýbrž osobou stvořenou, přece ss. Otcové na svém výkladu jednomyslně trvali, tvrdíce, že slovům: „jsem stvořena“ jest jinak rozuměti, než jim rozuměli Ariáni. Neboť byla-li Moudrost stvořena od počátku a před věky, a vyšla-li z úst Nejvyššího, pak není možno, tak zcela správně dovozovali, slovu „stvořiti“ rozuměti ve vlastním smyslu, totiž z ničeho něco (v čase) učiniti. Neboť byla-li od počátku a před věky (učiněna), pak byla od věčnosti. A vychází-li z úst Božích, pak rovněž musí z nich vycházeti od věčnosti. Neboť nelze mysliti si východu jejího z úst Božích v čase, kdyby ho neměla z nich od věčnosti. Vychází-li však z úst Božích čili z rozumu Božského od věčnosti, pak není než Moudrostí od věčnosti od Boha Otce zrozenou. A proto názvy: Slovo Boží, Moudrost Boží a Syn Boží mají jeden a týž

1) 24., 5.

2) 8., 22.

3) L. c. 30.

věčný význam, vyjadřující osobní vlastnost druhé Božské osoby, která jen této osobě jest vlastní a která ji liší jednak od principu, z něhož sama vychází od Otce, jednak také od principu Otce a Synu společného, jehož terminem jest Duch Sv., jakož i od Ducha Sv., jakožto terminu, k němuž směřuje činnost, jíž Otec a Syn jako jediný princip Ducha Sv. ze sebe vyvozují.¹⁾

Pravili jsme, že kon plodící svou přirozeností směřuje k vytvoření plodu, který jest podobné přirozenosti s principem plodícím. Proto jest, jak zkušenost učí, syn otci svému (pokud se týče matce) vždy nějakým způsobem podoben, buď podle tělesné a duševní stránky zároveň, aneb aspoň podle jedné neb druhé stránky. Poněvadž však syn lidský nemá s otcem (pokud se týče s rodiči) numericky, nýbrž jen specificky touž přirozenost, proto není také naprosto dokonalým jejích obrazem. Jinak u Syna Božího. Neb Bůh Otec činností svou plodící sdílí se se Synem svým o číselně touž přirozenost, tak že Syn jest ve všem Otci svému roven a jen osobní vlastností svého Synovství se od něho liší. Proto jest Syn Boží pro tuto svou numericky totožnou přirozenost s přirozeností Otcovou naprosto dokonalým obrazem Otcovým, jak sám nás ujišťuje, když na prosbu apoštola Filipa: „Pane, ukaž nám Otce, a dostačí nám“, praví: „tak dlouhý čas jsem s vámi, a nepoznali jste mne, Filipe? Kdo vidí mne, vidí i Otce... Nevěříte-liž, že já v Otci a Otec ve mně jest?“²⁾ Jen Syn, který má s Otcem numericky touž přirozenost, může o sobě říci, kdo jeho vidí, že vidí i Otce, a že jest v Otci a Otec v něm. — A praví-li o něm sv. apoštol Pavel v listu ke Kološanům, že „jest obrazem Boha neviditelného“ (*ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ἀοράτου*)³⁾ a k Židům, že jest „leskem slávy a obrazem podstaty Otcovy“ (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*),⁴⁾ pak jen s větší jasností a určitostí tvrdí o Synu Božím, co již kniha Moudrostí o osobní Božské Moudrosti praví, že jest „odlesk světla věčného a zrcadlo bez poskvrny síly Boží a obraz dobrotivosti jeho“.⁵⁾ Syn Boží není toliko časovým a proto vznikajícím a zanikajícím odleskem, obleskem, odrazem a obrazem Božím, jakým každý tvor, jmenovitě tvor rozumný může se nazývati, nýbrž jest věčným leskem a září (*ἀπαύγασμα*) slávy Otcovy. Je-li však leskem slávy Otcovy, pak vychází z Otce jako paprsek ze slunce, a jest, jak Církev sv. ve svých symbolech praví, světlem ze světla (*lumen ex lumine, φῶς ἐκ φωτός*), Bůh z Boha, Bůh pravý z Boha pravého, a proto také naprosto dokonalý obraz Otce svého nebeského.⁶⁾

¹⁾ Cf. Frassen, I. c., 223 sqq.

²⁾ Jan, 14, 9, 11.

³⁾ 1, 15.

⁴⁾ Moudr. 7, 26.

⁵⁾ 1, 3.

⁶⁾ Cf. Franc. Amici, Curs. theol., I. c., p. 488 sqq.; Cresc. Krisper, I. c., p. 381 sqq.; Petavii, I. c., p. 314 sqq.

Ze všech těchto výroků Písma sv., jimiž se Syn nazývá bleskem světla věčného, září slávy Boží a obrazem podstaty Boží, obrazem Boha neviditelného, zrcadlem velebnosti Boží, dovozují ss. Otcové jeho východ z rozumu Otcova.

Všecka však jména, kterými se tu obrazně nazývá, jsou již obsažena a plynou proto nutně z osobní vlastnosti Syna Božího, podle které jest obrazem Otce nebeského. Tak píše o Synu Božím sv. Athanáš proti Ariovi: „Není obrazem Božím zevně malovaným, neboť Bůh sám jest jeho původcem. Bůh (Otec) nazíraje na sebe v obraze tomto kochá se v něm, jako Syn sám praví: „Já jsem to byl, v němž se mu zalíbilo“. Kdy tedy Otec neviděl sebe v obraze svém aneb kdy se mu v něm nelíbilo, abys mohl říci: Z ničeho povstal obraz ten a Otci se v něm nelíbilo, dokud nebyl jeho obrazem? Jak se může původce a tvůrce viděti ve věci učiněné a vytvořené? Proto musí býti obraz takový, jaký jest Otec“.¹⁾

A sv. Hilarius píše: „Jest živým obrazem živého Otce a narodiv se z něho nemá různé přirozenosti a v ničem se od něho neliše má moc jeho přirozenosti, pro kterou se od něho neruší... A proto nepozbývá jednotné s ním podoby, poněvadž se nezbavuje moci jeho přirozenosti“.²⁾

A důvod, proč Syn Boží nazývá se obrazem Otcovým, udává sv. Tomáš, když praví, že k pojmu obrazu náleží hlavně podoba podle přirozenosti aneb aspoň podle některé známky přirozenosti (jak vidíme na obrazech umělých). Avšak pouhá podoba k pojmu obrazu ještě nestačí, nýbrž jest potřebí, aby obraz pocházel ze svého vzoru. A proto není, jak již sv. Augustin připomíná,³⁾ vejce obrazem vejce, poněvadž z něho nepochází. K pojmu obrazu jest tedy nezbytno, aby již svým původem byl svému vzoru podoben, to jest: aby činnost, kterou obraz vzniká, svou přirozeností směřovala k vytvoření jeho podoby se vzorem, jehož jest obrazem. Jediná však immanentní činnost, jež přirozeně směřuje k vytvoření terminu podobného vzoru, jest činnost rozumu. Aby Syn Boží byl obrazem Otcovým, musí z rozumu Otcova jako termin jeho poznávací činnosti vycházeti.⁴⁾

Z toho již také plyne, že Syn Boží jest ve vlastním smyslu obrazem jen Boha Otce, a nikoliv obrazem Božské přirozenosti aneb Ducha Sv., poněvadž nevychází ani z Božské přirozenosti ani z Ducha Sv., ačkoliv jest podoben jak Božské přirozenosti, tak i Duchu Sv.

¹⁾ Orat. I., contra Arian., n. 20, Opp. tom. II., Migne col. 55.

²⁾ Hilar., De Trin., lib. VII., n. 37, Opp. tom. II. (edit. Veronae 1730), col. 205 sq. Mnohé jiné výroky ss. Otců viz u Petavia, De Trin., lib. II., cap. 11 a lib. VII., c. 5, 6, 7.

³⁾ Lib. 83, Quaestionum, qu. 74, Opp. tom. VI. (edit. cit.), col. 65 sq.

⁴⁾ I., qu. 35, art. 1; cf. Lallemandet, Curs. theol., lib. II. (edit. cit.), p. 30 sqq.; Marin Panger, l. c., 273 sq.; Antoine, l. c., p. 391 sq.

Poněvadž k pojmu obrazu nestačí pouhá podoba se vzorem, jehož jest obrazem, nýbrž jest zároveň třeba, aby vzor svou činností směřoval, jak jsme pravili, k vytvoření terminu sobě podobného, proto jest jen Syn obrazem Boha Otce, kdežto Duch Sv., ačkoliv jest jak Otcí, tak i Synu podoben, není v tomto vlastním smyslu obrazem ani Boha Otce ani Boha Syna. Jen Otec směřuje svým sebepoznáním k vytvoření Slova sobě naprosto rovného, kdežto Otec a Syn jakožto jeden společný princip vyvozující ze sebe vůli čili láskou a nikoliv rozumem Ducha Sv. nepřipodobňují ho sobě, nýbrž připodobňují sebe jemu a proto také nepůsobí terminu sobě podobného, nýbrž předpokládajíce tento termin své společné lásky, přizpůsobují a připodobňují sebe jemu, jak později místněji ještě vysvětlíme.¹⁾

§ 30.

Duch sv. vychází zároveň a) z Otce a b) ze Syna.

a) Vychází z Otce.

Východ třetí Božské osoby z Otce a Syna liší se podstatně od východu druhé Božské osoby z Otce. Kdežto Syn Boží vychází z Otce rozením, sluje východ třetí Božské osoby jednoduše východem (*processio* ἐκπόρευσις, προβολή) v užším smyslu tohoto slova. Tento východ nazývají theologové, jakož i některé synody „dýcháním“ (*spiratio*, πνεῦσις).

Poněvadž o východu Ducha Sv. z Otce nebylo v Církvi, mimo s Macedoniány nikdy sporu, proto není vlastně ani třeba, tuto pravdu zvlášť dokazovati. Nicméně míníme aspoň stručně uvést důvody, z nichž jak Církev katolická, tak církve rozkolnické dokazují vycházení Ducha Sv. z Otce a to hlavně z té příčiny, poněvadž tytéž důvody, které svědčí pro východ Ducha Sv. z Otce, dokazují také východ jeho ze Syna.²⁾

Při tomto důkazu jest stále míti na zřeteli, že mezi Božskými osobami není jiných vztahů a odlišností mimo ty, které se zakládají na jejich východech. Neboť kdybychom připustili ještě jiné vztahy, pak by již osoby vztažné byly skutečně také závislé na osobách, ku kterým stojí ve vztahu. Avšak osoby, které jsou věcně závislé na jiných osobách, jsou pro tuto svou věcnou závislost osobami nedokonalými, poněvadž závislost již svým pojmem praví, že osobě závislé něco chybí, čeho se jí teprv do-
stává od osoby, na které jest závislá.

Kdyby tedy Duch Sv. stál k Otcí ve vztahu, který by nezáležel v jeho východu z Otce, nýbrž v jiné příčině, pak by již ku své dokonalosti potřeboval Otce a přestal by býti Bohem.

¹⁾ Cf. Lud. Thomassini, *Dogm. theol.*, lib. III. (edit. cit.), p. 294 (hlavně doklady ze ss. Otců); Gotti, l. c., p. 409 sqq.

²⁾ Cf. Serry, l. c., p. 116 sqq.

A co platí o Duchu Sv. v jeho vztahu k Otci, platí také o něm v jeho vztahu k Synu.

Že všechny vztahy Ducha Sv. k Otci záleží jen v jeho východu z Otce, plyne z těchto důvodů:

1. Písmo sv. nazývá Ducha Sv. Duchem Otcovým. Tak praví sám Božský Spasitel: „Neboť ne vy to jste, kteří mluvíte, nýbrž Duch Otce vašeho, jenž mluví ve vás“.¹⁾ Avšak Duch nemohl by se nazývat Duchem Otcovým, kdyby neměl východem z něho původu svého a východem tímto nepřijal od něho Božské přirozenosti. Jinak by byl Duch Sv. pouze jiným jménem vyjadřujícím Osobu Otcovu.

2. Otec posílá Ducha Sv. na tento svět, právě tak, jako poslal Syna, jak nás sám Kristus Pán ujišťuje: „Utěšitel pak, Duch Sv., kteréhož Otec pošle ve jménu mém, ten vás naučí všem věcem a připomene vám všecko, co jsem mluvil vám“.²⁾ Poslání (missio, *προβολή*), jak později dokážeme, nemůže znamenati v Nejsvětější Trojici než východ osoby poslané z osoby ji posílající. Neboť kdyby znamenalo něco jiného, pak by již poslaná osoba nebyla osobou Božskou, poněvadž osoba nějakým způsobem poslaná jest vždy osobě posílající podřízená a proto osoba nižší a nedokonalejší. Kdyby tedy poslání Ducha Sv. neznamenovalo jeho východu z Otce, pak by Duch Sv. nebyl již osobou Božskou.

3. Konečně praví Písmo sv. výslovně, že Duch Sv. z Otce vychází. Když Božský Spasitel sliboval před svým utrpením apoštolům Utěšitele Ducha Sv., pravil k nim: „Když pak přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, kterýž vychází z Otce, ten bude svědčiti o mně“.³⁾

Proto také sněm cařihradský I. (r. 381) připojil proti Macedoniánům prohlašujícím Ducha Sv. za bytost Synem stvořenou k symbolu nicejskému, dodatek tento blud odsuzující, který zní: „Credo... in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem ex Patre procedentem (*τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύμενον*)“.⁴⁾ Poněvadž Macedoniáni nepopírali východu Ducha Sv. ze Syna, ano právě jen tento východ připouštěli, neměl sněm cařihradský příčiny, východ Ducha Sv. ze Syna zvlášť definovati. Definoval jen to, co popírali, a to byl východ Ducha Sv. z Otce. Od důkazu z Tradice ve věci tak jasné, jako jest východ Ducha Sv. z Otce, můžeme upustiti.⁵⁾

b) Duch Sv. vychází také ze Syna.

Kdežto v nauce o východu Ducha Sv. z Otce Církev římskokatolická úplně souhlasí s církví schismatickou, náleží otázka, zda-li

¹⁾ Mat. 10, 20.

²⁾ Jan 14, 26.

³⁾ Jan 15, 26.

⁴⁾ Denzinger 86.

⁵⁾ Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. Venet. 1730), p. 261 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 520 sqq.; Antoine, l. c., p. 362 sqq.

vychází Duch Sv. nejen z Otce, nýbrž i ze Syna (Filioque), k nejspornějším bodům, v nichž se obě církve ve svých názorech podstatně rozcházejí.

Řekové počali již v 9. století popudem Fotiovým (zemř. 891), východ Ducha Sv. také ze Syna popíratí. Teprv však úplnou rozlukou církve řecké od Církve katolické r. 1054, zobecněla v církvi řecké nauka o východu Ducha Sv. toliko z Otce a stala se nejdůležitějším článkem, který obě církve od té doby ve dva protivné tábory dělí. Poněvadž Církev římská pojala nauku o východu Ducha Sv. také ze Syna (Filioque) do symbolu nicejsko-cařihradského, vytýká jí církev rozkolná, že porušila vyznání víry obojím nejstarším sněmem nicejským a cařihradským schválené a předepsané a dopustila se tak herese, pro kterou prý na smír obojí církve nelze mysliti, dokud Církev římská nevymítí „Filioque“ z onoho symbolu a nevrátí se zase k pravé nauce původní všeobecné církve, podle které Duch Sv. vychází toliko z Otce.¹⁾

Nuže otažme se především Písma sv. a vizme, co o poměru Ducha Sv. k Synu praví.

Již jsme se dříve zmínili, že mezi třemi Božskými osobami nemůže býti jiných odlišností a vztahností mimo ty, které jsou obsaženy v jejich východech. Kdybychom jim připisovali jiné rozdíly a vztahy, pak již žádným způsobem neobhájíme nauky o Nejsvětější Trojici, podle které jsou v Bohu tři sobě naprosto rovné Božské osoby, které majíce všechny jakož i každá jednotlivá jednu a touž Božskou přirozenost v ničem se od sebe neliší, leč ve svých vlastnostech osobních. A proto všechny rozdíly jednotlivých Božských osob mezi sebou a všechny vztahy, do kterých se v Písmě sv. a Tradici uvádějí, jest s naprostou nutností rozuměti jen o jejich východech. A tento naprosto platný princip, kterým se Církev sv. v nauce o Nejsvětější Trojici vždy se vši rozhodností a důsledností řídila, jest hlavně míti na zřeteli v této předůležité nauce, zda-li Duch Sv. toliko z Otce vychází, jak Řekové schismatictí myslí, aneb zda-li vychází také ze Syna, jak Církev katolická vždy učila a učí.

Že podle nauky zjevené Duch Sv. uvádí se v různých vztazích k Synu Božímu, o tom podává jak Písmo sv., tak i Tradice tolik jasných dokladů, že o nich nelze naprosto pochybovati.

A nyní nastává předůležitá otázka, na níž definitivní rozřešení sporu o „Filioque“ na prvním a posledním místě záleží, jaké jsou to vztahy, ve kterých Duch Sv. k Synu Božímu stojí? Tu jest dvojí alternativa možná: buď znamená vztah Ducha Sv. k Synu Božímu, že Duch Sv. ze Syna vychází, aneb znamená jiný vztah. Znamená-li vztah východ Ducha Sv. ze Syna, pak jest Duch Sv. Božskou osobou, jako Syn Boží, z něhož vychází, právě

¹⁾ Cf. Gotti, l. c., 414 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 496 sqq.; 509 sqq.

tak, jako jest Syn Boží Božskou osobou, podobně jako Otec, z něhož se rodí; znamená-li však jiný vztah, pak nemůže býti Duch Sv. již Božskou osobou od osoby Synovy odlišnou, nýbrž splývá s ním buď v jednu osobu, jako duch lidský jest s člověkem jednou osobou, aneb je-li zvláštní osobou, pak jest osobou Synu Božímu podřízenou a přestává býti Bohem.¹⁾ Ale v obojím tomto případě jsou v Bohu jen dvě Božské osoby: Otec a Syn a není Boha trojjediného, nýbrž jen dvojediného. Tím je popřena Nejvyšší Trojice a s Trojicí veškeré křesťanství.

Nyní již uvažme o vztazích do kterých Písmo sv. staví Ducha Sv. k Synu Božímu.

1. Písmo sv. nazývá Ducha Sv. právě tak Duchem Synovým, jak jej nazývá Duchem Otcovým. Tak praví svatý Lukáš: „I prošli (sv. Pavel a Timotheus) Frygii a krajinu galatskou, poněvadž jim bylo zabráněno od Ducha Sv. hlásati slovo Boží v Asii. Přisedše proti Mysii pokoušeli se jíti do Bythinie, ale Duch Ježíšův nepřipustil jím toho“.²⁾ A sv. Petr píše: „Zpytujíce (proroci), na který neb jaký čas ukazoval Duch Kristův v nich (mluvíci) předpovídaje o Kristových utrpeních a potomních oslavách“.³⁾ A nyní argumentujme: Duch Sv. nazývá se tu Duchem Ježíšovým a Duchem Kristovým. Kdyby Duch Sv. nevycházel ze Syna, pak by přestal býti zvláštní Božskou osobou odlišnou od osoby Kristovy a splynul by s ním v jednu bytost, aneb kdyby se s Kristem nesplynul, pak by skutečně na Kristu závisel a přestal by býti Božskou osobou. Ale poněvadž Duch Sv., jak ze Zjevení Božího zcela jasně plyne, jest zvláštní Božská osoba a tato Božská osoba nazývá se Duchem Ježíšovým a Duchem Kristovým, nezbyvá, než že musí ze Syna Božího vycházeti. Jiného vztahu mezi Duchem Sv. jako Božskou osobou a Synem Božím není.

Podobně píše sv. Pavel k Římanům: „Jestliže někdo nemá Ducha Kristova, ten není jeho“.⁴⁾ A neprostředně před tím nazývá Ducha Sv. Duchem Božím: „Vy však nejste v těle, nýbrž v Duchu, ač-li Duch Boží přebývá ve vás“. Tu platí hořejší důkaz. Nazývá-li se Duch Sv., jak jsme dokázali, Duchem Otcovým jediné z té příčiny, že z Otce vychází, pak musí také vycházeti z Krista jako Božské osoby, poněvadž se nazývá Duchem Kristovým.

2. Kristus Pán praví, že Duch Sv. přijímá od něho vědu. „Když však přijde onen Duch pravdy, naučí vás všeliké pravdě, neboť nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvit... On mě oslaví, neboť z mého vezme (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται) a zvěstuje vám“. „Všecko, cokoliv má

¹⁾ Cf. Frassen, I. c., p. 235 sqq.

²⁾ Skut. 16, 6, 7.

³⁾ I., Petr. 1, 11.

⁴⁾ 8, 9.

Otec, mé jest, proto jsem řekl: z mého vezme (ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει) a zvěstuje vám“.¹⁾

Přijímá-li však Duch Sv. od Syna Božího vědu, pak přijímá od něho také přirozenost, která se od vědy Božské věčně neliší. Neboť věda, kterou Duch Sv. přijímá od Syna, musí být věda nekonečná s přirozeností Božskou totožná. Kdyby Duch Sv. přijímal od Syna Božího vědu jen konečnou, jakou přijímali ve Starém zákoně od Boha proroci a v Novém zákoně od Krista ss. apoštolé, pak by Duch Sv. nemohl být již osobou Božskou, která nemůže ničeho k sobě a v sebe přijíat, čeho již sama v sobě, ve své přirozenosti nemá. A proto Duch Sv. nemůže vědy a s vědou také přijímat přirozenosti Synovy jiným způsobem, leč že z něho vychází. Jiného způsobu nelze tu mysliti.

3. Jako Ducha Sv. posílá Otec, tak jej posílá i Syn, jak sám Božský Spasitel praví k apoštolům: „Když pak přijde Utěšitel, kterého já pošlu vám od Otce, Duch pravdy, kterýž vychází od Otce, ten bude svědčiti o mně“.²⁾ A na jiném místě: „Jest vám užitečno, abych já odešel, neboť neodejdu-li, Utěšitel nepříjde k vám, odejdu-li pošlu ho k vám“.³⁾ Znamená-li poslání Ducha Sv. od Otce jeho východ z Otce, pak nezbyvá, než že i poslání jeho od Syna musí vyjadřovati jeho východ ze Syna.

Podle uvedených svědectví Písma sv. nazývá se Duch Sv. Duchem Kristovým, poslancem Kristovým, který má vědu svou od Krista. A poněvadž Písmo sv. praví o Duchu Sv., že jest Duchem Otcovým a že od Otce byl na tento svět poslán a poněvadž i Řekové tyto výroky vysvětlují právě tak, jako Církev římská o východu jeho z Otce, proto nezbyvá, než tytéž výroky, kterýmiž Písmo sv. vysvětluje jeho poměr k Synu, vykládati rovněž jen o jeho východu ze Syna. Písmo sv. nepraví sice o Duchu Sv. výslovně, že vychází také ze Syna, jak praví o něm, že vychází z Otce. Než Písmo sv. není jediným pramenem Zjevení Božího. Kdyby tedy podle Písma sv. zůstala nějaká pochybnost, zda-li Duch Sv. vychází také ze Syna, pak ji rozptýlí Tradice, která východ Ducha Sv. i ze Syna hlásá se vši žádoucí jasností a určitostí. Avšak ani této pochybnosti Písmo sv. nepřipouští. Neboť praví-li o Duchu Sv., že jest Duchem Ježíšovým, že byl od něho apoštolům zaslíben a poslán, že má svou vědu od Krista, pak těmito výroky zcela určitě dosvědčuje východ jeho také ze Syna. Neboť kdyby tato svědectví, kterými Písmo sv. určuje jeho poměr ke Kristu, měla jiný význam, pak Duch Sv. buď není vůbec osobou aneb jest osobou Synu Božímu podřízenou, jak Macedoniáni tvrdili.⁴⁾

¹⁾ Jan 16, 13, 14, 15.

²⁾ Jan 15, 26.

³⁾ 16, 7.

⁴⁾ Cf. Gazzaniga, l. c., p. 430 sqq.; dějiny sporu o toto dogma viz u Petavia, l. c., p. 350 sqq.

Rozkolní Řekové, aby se vyhnuli důkazu východu Ducha Sv. obsaženému ve výroku Kristovu u sv. Jana (16, 13 slld.): „Když však přijde onen Duch pravdy naučí vás všeliké pravdě, neboť nebude mluvit sám od sebe, nýbrž co uslyší, bude mluvit a příští věci zvěstuje vám. On mě oslaví, neboť z mého vezme (ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται) a zvěstuje vám“, vsuvají do textu řeckého po slovech: „ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ“ slovo „πατρός“, takže by byl smysl: Duch Sv. vezme (totiž vědu) z mého Otce a vám ji zvěstuje a nikoliv z Krista a přijímaje vědu jen z Otce a nikoliv ze Syna, vychází toliko z Otce a nikoliv také ze Syna.

Že tato interpolace jest zcela libovolna a proto nepřipustna, vysvítá jasně z kontextu místa samého.

Božský Spasitel předpověděl ss. apoštolům, že je bude svět pro jeho jméno nejen pronásledovati, nýbrž i zabíjeti, a aby nemalomyslněli, slíbil na místě svém dáti jim Utěšitele Ducha Sv., jehož účinky pak podrobněji vylicuje. Nikde v této své řeči k apoštolům nečiní zmínky o Bohu Otci, nýbrž mluví jen o sobě a Duchu Sv. A proto nemůže slova: „z mého“ (vezme) rozuměti: „z mého otce“. „Z mého“ (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) jest genitiv středního rodu od přivlastňovacího zájmena: „mé“ (τὸ ἐμόν) a znamená tolik, jako „ze mne“, t. j. „z mé vědy“, „z mé přirozenosti“. A že jen v tomto smyslu lze slovům: „z mého“ (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) rozuměti, vysvítá s naprostou jasností z dalších slov Spasitelových ve verši 15., kde praví: „Všecko, cožkoliv má Otec, mé jest (πάντα, ὅσα ἔχει ὁ πατήρ, ἐμὰ ἐστίν): proto jsem vám řekl: z mého vezme (ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει) a zvěstuje vám“.

Mimo to udává sám Božský Spasitel důvod, pro který Duch Sv. z něho „přijímá“ (λαμβάνει). A důvod tento vyjadřuje slovy: „Všecko, cožkoli má Otec, mé jest“, a právě proto (διὰ τοῦτο) jsem vám řekl: z mého vezme (resp. běře λαμβάνει) a zvěstuje vám“. Syn má tedy mimo Otcovství vše, co má Otec. A poněvadž má Otec moc, jak i Řekové vesměs připouštějí a učí, ze sebe vyvozovati (producere) čili dýchati Ducha sv., má tuto moc také Syn, a proto i Otec i Syn vyvozují či dýchají zároveň Ducha Sv. Duch Sv. nevychází tedy toliko z Otce, nýbrž z Otce a Syna.¹⁾

Důkaz z Tradice.

Východ Ducha Sv. také ze Syna dokazují také ss. Otcové.

Že ss. Otcové Církve latinské od nejstarší doby úplně souhlasně a svorně učili, že Duch Sv. vychází i ze Syna, to připouštějí i schismaticové. Poněvadž však až do časů Fotiových ani jeden sv. Otec aneb theolog řecké Církve nepopíral východu Ducha Sv. ze Syna, již tím podán důkaz, že Církev všeobecná, jak západní, tak i východní od počátku svého trvání až po století

¹⁾ Cf. Is. Bapt., Gonet. Clypeus theol., I. c., p. 182 sqq.; Gotti, I. c., p. 411 sqq.; Tournely, I. c., p. 407 sqq.; Cartier, I. c., p. 225 sqq.; vyvrácení námitek v p. 229 sqq.

deváté tento článek hlásala a v něj věřila. A poněvadž všeobecná Církev řízená Duchem Sv. nemůže se v nauce víry a mravů mýlit, což i schismatické připoustějí, nelze myslit, že by Církev sv. východ Ducha Sv. také ze Syna jako pravdu Bohem zjevenou přes osm století jak na západě, tak i na východě neomylně hlásala a od devátého, pokud se týče, od jedenáctého století, se pak v této nauce mýlila.¹⁾

Poslyšme nyní výroky aspoň některých a to přede vším řeckých ss. Otců.

K nejpřednějším učitelům řecké církve náleží bez odporu sv. Athanáš († 373). A tento slavný učitel učí zcela výslovně, že Duch Sv. stojí k Synu v podobném poměru, v jakém stojí Syn k Otci, a že následovně přirozenost Otcova prostřednictvím Synovým přechází na Ducha Sv. „*Qualem scimus*“, tak píše, „*proprietas esse Filii ad Patrem, eandem ad Filium habere Spiritum S. comperiemus. Et quemadmodum Filius dicit: Omnia, quaecunque habet Pater, mea sunt, ita haec omnia per Filium in Spiritu Sancto esse deprehendemus*“. (Jaká vlastnost přísluší Synu naproti Otci, takou má Duch Svatý naproti Synu. A jako praví Syn: Vše, cokoliv má Otec, mé jest, tak také vše to jest skrze Syna v Duchu Sv.).²⁾ Ačkoliv sv. Athanáš nepraví tu výslovně, že Duch Sv. vychází také ze Syna, přece tento východ ze slov jeho nutně plyne. Neboť je-li poměr Ducha Sv. k Synu týž, v jakém stojí Syn k Otci, a vychází-li Syn (rozením) z Otce, jak i Řekové vždy učili a dosud učí, pak musí i Duch Sv. vycházeti ze Syna, ne sice rozením, nýbrž jednoduchým východem (vycházením). A má-li Syn vše, co má Otec, a má-li Otec moc Ducha Sv. ze sebe vyvozovati (*producere*), čemuž rovněž i Řekové učí, pak musí i Syn právě jako Otec míti moc, Ducha Sv. zároveň s Otcem ze sebe vydávati.

Mimo to vidí sv. Athanáš v dechnutí Božského Spasitele na apoštoly symbol východu Ducha Sv. ze Syna. V tomto smyslu píše ve svém spisu: „*De incarnatione*“: „Syn vdechl Ducha Sv. ss. apoštolům ve tvář a pravil: Přijměte Ducha Sv., abychom poznali, že Duch apoštolům daný pochází z plnosti Božství. Neboť v Kristu, jak praví apoštol, přebývá plnost Božství tělesně“.³⁾ Z té příčiny nazývá také Syna pramenem či zdrojem Ducha Sv. (τὴν πηγὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος).⁴⁾ Všechny tyto výroky nemají správného smyslu, nevyjadřují-li východu Ducha Sv. také ze Syna.

Že také sv. Basilius († 378) učil východu Ducha Sv. z Otce a ze Syna, plyne nutně z jeho při každé příležitosti hlásané nauky,

¹⁾ Spekulativní důvody, kterým ss. Otcové a theologové vycházení Ducha Sv. z Otce a Syna dokazují, viz u Lallemandeta, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 172 sqq.; Frassena, l. c., p. 229 sqq.

²⁾ *Ad Serap. cap. 3, n. 1*, Opp. II., Migne col. 626.

³⁾ *N. 9*, Opp. tom. II., Migne col. 998.

⁴⁾ *L. c.*, col. 999.

že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna, jako když na př. praví: „Ἐν δὲ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα... δι' ἐνὸς υἱοῦ τῷ ἐνὶ πατρὶ συναπτόμενον“, (jeden také Duch Sv. ... skrze jednoho Syna s jedním Otcem spojený).¹⁾ V tomto smyslu také učí, že Božské důstojnosti dostává se Duchu Sv. skrze Syna. Tak píše: „Dignitate (t. j. podle původu) namque Spiritum secundum esse a Filio, cum habeat esse ab ipso atque ab ipso accipiat et annuntiet nobis et omnino ab illa causa pendeat — παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν καὶ ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημένην“. (Podle učení Církve následuje Duch Sv. podle důstojnosti (t. j. podle původu) po Synu, poněvadž má od něho bytnost, od něho přijímá (vědu) a nám zvěstuje a na něm jako na své příčině (t. j. na svém principu) úplně závisí).²⁾

Neboť je-li podle nauky jeho Duch Sv. s Otcem spojen skrze Syna, má-li od Syna svou přirozenost, má-li od něho svou vědu a závisí-li na něm jako na svém principu, pak musí ze Syna vycházeti. Jinak přestává Duch Sv. býti Božskou osobou. Na sněmu florentském 1439, vznikla mezi Otcí latinskými a řeckými prudká rozepře o autentičnosti vedlejší věty: „cum habeat esse ab ipso atque ab ipso accipiat et annuntiet nobis et omnino ab illa causa pendeat“. Kdežto latinští Otcové z této věty dokazovali východ Ducha Sv. také ze Syna, prohlašovali ji řečtí členové zmíněného sněmu za vsuvku později do textu vloženou. Ačkoliv podle výzkumů kritiků nelze o autentičnosti této věty pochybovat, přece i kdyby měli Řekové pravdu, hlásal sv. Basilius na jiných místech svých spisů východ Ducha Sv. také ze Syna s úplnou jasností a určitostí.

Ostatně o smyslu východu Ducha Sv. z Otce skrze Syna, jak řečtí ss. Otcové pravidelně vyjadřují tento východ, kdežto latinští ss. Otcové obvykle praví, že vychází z Otce a Syna, míníme později zvlášť pojednat.

Sv. Řehoř Nyssejský líčí rovněž poměr Ducha Sv. k Synu podobně, jako poměr Syna k Otcí. „Quemadmodum Patri Filius conjungitur, et cum ex illo origenem ducat, hypostasi tamen posterior non est, sic etiam Spiritus Sanctus ad Filium se habet, nam in sola principii ratione Filius prius quam Spiritus Sancti hypostasis concipitur: temporales autem dimensiones in illo omne saeculum antegressa vita non inveniuntur: ita ut excepta principii ratione sanctissima Trinitas in omnibus probe sibi consonet“. (Jako jest Syn spojen s Otcem, a ačkoliv má z něho původ, přece podle osoby není ho pozdější, tak se má také Duch Sv. k Synu. Neboť Syna jest jen vzhledem k jeho principu pokládati za dřívějšího, než osobu Ducha Sv. Rozměrů však časových není v životě, který všechen čas předchází a proto Nejsvětější Trojice mimo

¹⁾ De Spir. S., cap. 18, n. 45, Opp. tom. III. (edit. Venet. 1751), p. 20.

²⁾ Adv. Eunom., lib. III., c. 1, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1750), p. 144; cf. An. Hermann, I. c., p. 472.

principy ve všem ostatním jest za jedno).¹⁾ Je-li tedy Duch Sv. k Synu v podobném poměru, jak Syn k Otci, pak musí ze Syna vycházeti, právě tak jak Syn vychází z Otce. Mimo to praví sv. Řehoř, že Synu přísluší jakýsi dřívějšek před osobou Ducha Sv. jen vzhledem k tomu, že jest Syn jeho principem. Je-li však Syn principem Ducha Sv., pak Duch Sv. z něho vychází jako termin či výmez činnosti, kterou ho Syn (zároveň s Otcem) ze sebe vyvozuje.

I sv. Řehoř Nazianský jest svědkem nauky i v řecké církvi v prvních stoletích obecné, že Duch Sv. nevychází toliko z Otce, nýbrž také ze Syna. Ačkoliv tato nauka nenalezá se doslovně v jeho spisech, přece není pochybnosti, že i on opětně Syna prohlašoval za princip Ducha Sv. Je-li však Syn principem Ducha Sv., pak musí Duch Sv. ze Syna vycházeti. Nazývá-li v řeči, kterou měl ku shromážděným Otcům na sněmu Cařihradském I. (r. 381), Otce „*ἀναρχον*“ (principem bez principu), Syna „*ἀρχήν*“ (principem) a Ducha Sv. „*τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς*“ (následujícího po principu), pak vyjadřuje těmito slovy zajisté vzájemné vztahy jednotlivých osob v Nejsvětější Trojici. Je-li tedy Syn „*ἀρχή*“ (princip, původ), pak může se tak nazývati toliko vzhledem k Duchu Sv. Neboť vzhledem k Otci není Syn „*ἀρχή*“, nýbrž principem jeho jest Otec, který jen proto sluje „*ἄναρχος*“, poněvadž již sám v jiné osobě nemá původu. Otec jest tedy sám bez původu (*ἄναρχος*), ale při tom zároveň původcem (principem) jak Syna, tak i Ducha Sv. Je-li však také Syn původcem (*ἀρχή*) Ducha Sv., pak jej ze sebe vyvozuje, a Duch Sv. z něho vychází.²⁾

Mimo to jmenuje Ducha Sv. výslovně „*τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον*“, t. j. Duchem, který s oběma (Otcem a Synem) jest spojen. Je-li však s Otcem a Synem spojen, pak z obou také vychází, poněvadž spojení Ducha Sv. s Otcem a Synem nelze jinak mysliti, než jako východ jeho z Otce a Syna.³⁾

Ještě mnohem jasněji mluví o východu Ducha Sv. také ze Syna sv. Epifanius. Praví, že Duch Sv. má svůj původ od obou: Otce a Syna (*Τὸ δὲ πνεῦμα ἔστιν παρ' ἀμφοτέρων*),⁴⁾ že jest uprostřed mezi Otcem a Synem (*Ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ*), a což jest obzvláště pozoruhodno, že výslovně tvrdí, že Duch Sv. vychází z Otce a Syna. Tak praví aspoň na čtyřech místech: „*Audí, quisquis es, quod Pater vere est Filius Pater, totus lux, et Filius vere est Patris lumen de lumine... et Spiritus Sanctus veritatis lumen tertium a Patre et Filio* (*φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ*) (Slyš, kdokoliv jsi, že Otec jest v pravdě Otcem Synovým, celý světlem, a že Syn jest v pravdě světlem ze světla Otcova... a Duch Sv. že jest třetím světlem z Otce a Syna)“.⁵⁾ Mimo to

¹⁾ Cf. *Contra Eunom.*, lib. 1, Opp. edit. Paris 1638, tom. II., p. 428.

²⁾ Cf. *Orat.* 42, n. 15.

³⁾ Cf. *Orat.* 31, n. 2.

⁴⁾ *Haer.* 74, n. 7, Opp. tom. I. (edit. Colon. 1682), p. 895.

⁵⁾ *Haer.* 74, 8, l. c., p. 896.

ještě třikrát praví o Duchu Sv., že jest „ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ“.)

K sv. Epifaniovi druží se také Didymus, který nebyl sice prost bludů Origenových, avšak v nauce o Nejsvětější Trojici učil podle svědectví sv. Jeronýma²⁾ zcela pravověrně. Výrok Krista Pána u sv. Jana (16, 13) opisuje takto: „Non enim loquetur a semetipso, hoc est, non sine me et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris voluntate; quia non ex se, sed ex Patre et me est: hoc enim ipsum, quod subsistit, a Patre et me illi est“ (Nebude [Duch Sv.] mluvit sám od sebe, to jest ne beze mne a bez souhlasu Otcova, poněvadž nemůže se od vůle mé a Otcovy odloučiti. Neboť nepochází sám od sebe, nýbrž pochází z Otce a ze mne. Právě to, že [jako osoba] subsistuje, má od Otce a ode mne).³⁾

Také sv. Cyrill Alexandrinský dosvědčuje východ Ducha Sv. z Otce i Syna. Neboť praví o Duchu Sv., že zná vše, co jest obsaženo ve vůli jednorozeného Syna Božího, jsa Duchem toho, z něhož jest a v němž jest.⁴⁾ Mimo to ve svých anathematismech připojených k listu uveřejněnému synodou cařihradskou r. 430, proti bludům nestoriovým a schválených sněmem efeským (r. 431) a cařihradským II. (r. 553), nazývá Ducha Sv. Duchem Kristovým, Kristu vlastním (ἰδίον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα),⁵⁾ z čehož, jak jsme již svrchu ukázali, nutně plyne, že musí ze Syna vycházeti, poněvadž by jinak buď od osoby Kristovy věčně se nelišil aneb by nebyl osobou Božskou. Ale nad to ještě vydává ve svých spisech mnohá jiná ještě jasnější svědectví pro „Filioque“. Nepraví toliko, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna (ἐκ πατρὸς διὰ υἱοῦ προχέμενον = vyroněný),⁶⁾ jak obyčejně ss. Otcové řečí tento východ vyličují, nýbrž praví také: „Spiritus Sanctus procedit ex Patre et Filio“ (πρόεσι δὲ καὶ ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ).⁷⁾

Ačkoliv mezi latinskými ss. Otci a spisovateli církevními nebylo strany východu Ducha Sv. také ze Syna nikdy sporu, přece uvedeme výroky některých na doplnění důkazu, že západní Církev vždy tento východ jakožto článek víry hlásala.

Mezi spisovateli latinskými vysvětluje již Tertullián na konci II. a na počátku III. století tuto nauku tímto způsobem: „Ne všechno, co z něčeho vychází, se odděluje od toho, z čeho vychází. Kde je však druhý, jsou vždy dva a kde třetí,

¹⁾ Cf. Ancor., n. 8, 9, 10.

²⁾ Cf. Contr. Rufinum, lib. II., cap. 16, Opp. tom. II. (edit. Veronae 1735), col. 507.

³⁾ Cf. Dionys. Petav., lib. VII., 3, l. c., p. 356.

⁴⁾ Cf. Comm. in Joann. 14, 25, 26, lib. X., Opp. tom. I. (edit. Paris. 1573), col. 945 sqq.

⁵⁾ Anath. 9; cf. Denzinger 121.

⁶⁾ Cf. De adorat. et cultu in spir. et verit.

⁷⁾ Cf. Thesaur., Assert., 34; cf. Pohle, l. c., S. 338 ff.; cf. Gotti, l. c., p. 416 sqq.; Frassen, l. c., p. 233 sqq.; Serry, l. c., p. 81 sqq.; Petavii, l. c., p. 354 sqq.

jsou vždy tři. Třetí však od Otce a Syna jest Duch, jako jest třetí od kořene plod ze stonku vyrostlý a jako jest třetí od pramene potok z řeky odvedený a jako jest třetí od slunce hrot paprsku z něho vyzařujícího. Při tom však se nerůzní od svého matičného původu, z něhož odvozuje své vlastnosti. Podobně i Trojice od Otce postupných spojených a sloučených vycházejíc nepřičí se v ničem monarchii, jež jest základem spásy naší¹⁾ Tertullián v tomto výroku snaží se pojem východu Ducha Sv. z Otce a Syna trojím obrazem vzatým z hmotné přírody rozumu našemu pokud vůbec možno znázorniti a vysvětliti. Jako v každém přirovnání musí se podoba mezi věcí a mezi obrazem omeziti jen momentem aneb vlastností, o jejíž místnější vysvětlení běží, tak i při těchto obrazech, kterých Tertullián zde užívá, jest míti na zřeteli jen poměr mezi Otcem, Synem a Duchem Sv. a poměr tento, pokud tajemství toto vůbec připouští, jasně z nich vysvítá. Jako z kořene vyrůstá stonek, ze stonku plod, jako z pramene vytéká voda říční, která se pak potůčkem na svlažování louky rozvádí, jako ze slunce vyzařuje světelný paprsek a paprsek končí v hrotu, kterým na hmotné předměty dopadá, tak vychází z Otce Syn a ze Syna Duch Sv. a poněvadž Syn vychází z Otce, proto také Duch Sv. vychází z Otce a Syna.²⁾

V druhé polovici IV. století svědčí pro východ Ducha Sv. také ze Syna především sv. Hilarius.

Ačkoliv ve svém spisu: „De Trinitate“ hledí především dokázati soupodstatnost druhé Božské osoby s Otcem a tak vyvrátiti blud ariánský, přece při tomto důkazu dotýká se často také Božství Ducha Sv. a jeho východu nejen z Otce, nýbrž také ze Syna a při tom se dovolává samého Božského Spasitele, který sám definitivně prohlásil (Jan 16, 12—15), že Duch Sv. vychází jak z Otce, tak i ze Syna. A při tom argumentuje takto: Praví-li Božský Spasitel, že Duch Sv. přijímá z toho, co jeho jest, pak také učí, že Duch Sv. z něho vychází. Neboť v Nejsvětější Trojici osoba, která něco od osoby přijímá, také z ní vychází. A kdyby Ariánům nezdála se snad tato argumentace býti správnou, pak jim podává o východu Ducha Sv. z Otce a Syna ještě jiný důkaz. Praví: Ze slov Božského Spasitele (Jan 16, 12—15), že vše, co má Otec, náleží také Synu, a že právě proto pravil, že Duch Sv. z toho, co jeho (Syna) jest, přijme a zvěstuje apoštolům, vysvítá zcela jasně, že Otec a Syn sdělují se o svou přirozenost s Duchem Sv. Neboť vychází-li Duch Sv. z Otce proto, že od něho (přirozenost) přijímá, pak musí také vycházeti ze Syna, poněvadž rovněž od něho touž přirozenost přijímá. Neboť jako Otec sdílí se o svou přirozenost s Synem, tak Otec a Syn sdělují se o touž přirozenost s Duchem Sv. Duch Sv. přijímá Božskou přirozenost od

¹⁾ Contr. Praxeam, c. 8, Opp. (edit. Venet. 1744), p. 504.

²⁾ Cf. Petav., De Trin., lib. VII., c. 8, n. 2, l. c., p. 378.

Syna, a poněvadž ji Syn přijímá zase od Otce, pak ji přijímá Duch Sv. od Otce i od Syna.¹⁾

V tomto smyslu slova Kristova: „Vše, cožkoli má Otec, mé jest, proto jsem pravil: z mého vezme a zvěstuje Vám“ vysvětlují také ještě jiní latinští ss. Otcové a církevní spisovatelé, jako Marius Victorinus, vrstevník Hilariův,²⁾ sv. Ambrož,³⁾ sv. Lev Veliký⁴⁾ a sv. Augustin,⁵⁾ který ve svých spisech shrnul v jedno veškeru nauku o Nejsvětější Trojici jak v Písmě sv., tak u dřívějších ss. Otců obsaženou a hleděl ji, pokud její tajemství dopouští, rozumem proniknouti a tak předložiti věřícím zároveň všechny důvody, které pro ni jak zjevení Boží, tak i rozum lidský světlem víry ozářený podává.

Ze všech jeho úvah o tomto tajemství uvedeme jen jeden jeho výrok a to ten, který se nám zdá býti nejurčitější a nejvyšší. „Syn“, tak píše sv. Augustin, „jest Synem jediného Otce, Otec jest Otcem jediného Syna a Duch Sv. není Duchem jen jednoho z nich (totiž Duchem buď Otcovým neb Synovým)“. A to když obšírně dokázal, pokračuje: „Pak-li tedy Duch Sv. vychází z Otce a Syna, proč pravil Syn: vychází z Otce? Zajisté jen z toho důvodu, poněvadž k němu (Duchu Sv.) vztahuje jak to, co jeho jest, tak i to, co jest toho, z něhož jest. Proto také praví: „mé učení není mé, nýbrž toho, který mě poslal... Od koho má Syn, že jest Bůh, — jest totiž Bůh z Boha — od toho má také, že z něho vychází Duch Sv. A proto má také Duch Sv. od Otce, že vychází ze Syna právě tak, jak vychází z Otce. Duch Sv. nevychází z Otce na Syna a ze Syna na tvorstvo za účelem jeho posvěcení (východem totiž a posláním zevnějším, jak proti všeobecné nauce schismatické se domýšlejí), nýbrž vychází zároveň z Otce a Syna (jako z jediného principu). Neboť Otec dal Synu, aby Duch Sv. nejen z Otce, nýbrž také ze Syna vycházel. Proto také nemůžeme říci, že Duch Sv. není životem, jelikož i Otec i Syn jest životem. Tím, že má Otec život v sobě, dal také Synu život v sobě. A tak dal i Synu, že život (Ducha Sv.) z něho vychází, jako sám (Syn) vychází z něho (z Otce)“.⁶⁾

Ss. Otcové po sv. Augustinu nejednají o východu Ducha Sv. z Otce a Syna již jen příležitostně při důkazu Božství Ducha Sv., nýbrž hlásají nauku tuto zcela zřejmě a ex professo jako článek víry.

1) De Trinit., lib. VII., cap. 8, n. 2, l. c., p. 378.

2) Contr. Arianos, lib. I.

3) De Spiritu Sancto, lib. II., cap. 12, n. 134.

4) In Pentecost., lib. I., cap. 3, lib. II., cap. 5.

5) Cf. Is. Siri Uvadani, l. c., p. 360 sqq.

6) In Joann., tract. 99, n. 6–9, tom. III. (parte 2), col. 746 sqq.

Tak píše sv. Fulgenc: „Pevně věř a nikterak nepochybuj, že týž Duch Sv., který jest jeden a týž Duch Otcův a Synův, vychází z Otce a Syna. Neboť praví Syn: „Když přijde Duch pravdy, který z Otce vychází“, kdež jej svým Duchem nazývá, poněvadž jest sám pravda. Že Duch Sv. vychází také ze Syna, o tom nás poučuje nauka prorokův i ss. apoštolů.“¹⁾

Podobně svědčí biskupové afričtí ve Vyznání víry, které r. 484. předložili ariánskému králi Hunnerichovi. V tomto Vyznání praví: „Věříme, že Otec, který není zrozen, a Syn od Otce zrozený a Duch Sv., který z Otce a Syna vychází, jsou jedné a téže podstaty“.²⁾

Jako proti ariánskému králi Hunnerichovi biskupové afričtí, podobně také proti Priscillianistům vydali biskupové španělsťi shromáždění v II. toletánské synodě (r. 447) zvláštní „Vyznání víry“, v němž nauku o východu Ducha Sv. z Otce a Syna se vši jasností a přesností vyjadřují, když praví: „Věříme v jednoho Boha Otce a Syna a Ducha Svatého... Otec není Synem, nýbrž má Syna, který není Otcem... Duch Sv., Utěšitel, který není ani Otcem ani Synem, nýbrž vychází z Otce a Syna. Otec není zrozen, Syn jest zrozen, Utěšitel není rovněž zrozen, nýbrž vychází z Otce a Syna“.³⁾

§ 31.

„Filioque“.

Na synodě toletánské III. r. 589, v níž biskupové ze Španěl a z Gallie narbonské za přítomnosti krále Reccareda se shromáždili, aby blud ariánský odsoudili, bylo za souhlasu všech přítomných biskupů přijato Symbolum, v němž se praví: „Jest nám vyznávati a hlásati, že Duch Sv. vychází z Otce a Syna a že jest s Otcem a Synem jedné a téže podstaty“.⁴⁾ A zároveň vloženo do symbolu cařihradského slovo: „Filioque“. K symbolu III. synody toletánské připojeno zároveň 23 anathematismů proti kacířství ariánskému. Anathematismus III. zní: „Kdyby někdo nevěřil v Ducha Sv., aneb kdyby nevěřil, že vychází z Otce a Syna, a kdyby o něm nepravil, že jest souvěčný (coaeternus) a rovný Otci a Synu, budiž z Církve vyobcován“. Zároveň také nařízeno, aby při každé mši sv. před přijímáním Těla a Krve Kristovy podle obyčeje

¹⁾ Cf. Regul. fidei ad Petrum diaconum, c. 11, n. 52, Opp. (edit. Venet. 1742), p. 236; Thomassini, I. c., p. 299 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 537 sq.; Thesaur., Theol., I. c., p. 268 sqq., 302 sqq.

²⁾ Cf. Vict. Vitens, De persecut. Vandal., lib. III., n. 1 (edit. Ruinart), p. 43.

³⁾ Cf. Hard., I., p. 993; Billuart, I. c., p. 325 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 537; Serry, I. c., p. 69 sqq., 75 sqq.

⁴⁾ Hard. III., p. 469 sqq.

Církeve východní všichni přítomní hlasitě se modlili vyznání víry s přídavkem: *Filioque*.

Ku sněmu toletánskému přistupují sněm štrassburský (r. 789), pak friaulský (r. 791), svolaný patriarchou akvilejským a mimo to ještě jiné sněmy provinciální.

Ze Španěl symbolum cařihradské s dodatkem „*Filioque*“ šířilo se v Gallii a Germanii, tak že za času Karla Velikého bylo v celé jeho říši již uznáno a přijato, jak sněm frankfurtský z r. 794 dokazuje. Poněvadž však Řekové počali Církev západní vinit z porušení víry, svolal Karel Veliký novou synodu do Štrassburku a uložil jí, aby touto otázkou se opět zabývala a nicotnost námitek řeckých ukázala. A synoda tato za úplného souhlasu všech přítomných biskupů opět prohlásila, že Duch Sv. vychází z Otce i Syna. Karel Veliký chtěje dekretu této synody, týkající se východu Ducha Sv. také ze Syna, dodati ještě větší váhy, předložil jej papeži Lvu III. (795—816) ku schválení. Papež tento svolal synodu do Říma (r. 810), ve které nauku Franků, že Duch Sv. vychází také ze Syna, schválil, avšak nesvolil, aby do symbolu cařihradského, které v Římě samém, jakož v diecesích okolních dosud ještě se recitovalo v původním znění, bylo „*Filioque*“ vloženo. Poněvadž však vyslanci císaře německého s velikým důrazem na to upozorňovali, že by v případě, kdyby Apoštolská Stolica nesvolila k přídavku „*Filioque*“ do symbolu, věřící ve Španělech, v Gallii a Germanii velmi snadno mohli mysliti, že Duch Sv. nevychází také ze Syna, nýbrž toliko z Otce, svolil konečně papež Benedikt VIII. za vlády Jindřicha II. r. 1014, aby se symbolum cařihradské i v Římě, jakož i v celém katolickém světě, při mši sv. recitovalo, pokud se týče, zpívalo, s dodatkem „*Filioque*“.¹⁾

Nauka o východu Ducha Sv. z Otce a Syna prohlášena pak slavně za článek víry na sněmu lateránském IV. (1215), cap. *Firmiter*²⁾ a na sněmu lyonském II. (r. 1274),³⁾ na němž byli mnozí biskupové řečtí a s dodatkem „*Filioque*“ souhlasili, a konečně na sněmu florentském (r. 1439)⁴⁾ na kterém za účelem sjednocení rozkolných Řeků z Církví katolickou jednáno zevrubně o všech překážkách stojících v cestě tomuto spojení a proto na prvním místě o východu Ducha Sv. definováno: „*Definimus... ut ab omnibus Christianis credatur... quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est et essentiam suumque esse subsistens habet ex Patre simul et Filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*“. (Prohlašujeme..., že jest všem

¹⁾ Cf. Thesaur., Theol., Opp. tom. III. (edit. cit.), p. 358 sqq.; Gotti, l. c., p. 423; Billuart, p. 335 sqq.; Boucat, l. c., p. 544 sqq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 385 sqq.

²⁾ Denzinger 428.

³⁾ Denzinger (Constitutio de processione Spiritus Sancti) 460.

⁴⁾ Cf. Denzinger (Decretum pro Graecis), 691.

křesťanům věřití . . . , že Duch Sv. jest od věčnosti z Otce a Syna a že má z Otce a Syna svou bytnost a své osobní jestování a že od věčnosti z obou jako z jednoho principu a z jedné spirace vychází).¹⁾

Ačkoliv sněm florentský nedosáhl účelu svého, přece definice tato odstranila strany východu Ducha Sv. také ze Syna všechny možné pochybnosti, byly-li vůbec ještě jaké v nauce této. Řekové zůstali většinou i nadál v rozkolu, ve kterém žijí až dosud, a jako před tím vytýkali Církvi katolické, že přijetím „Filioque“ do symbolu cařihradského dopustila se herese, činí tak až posud nejsouce přístupni žádným sebe jasnějším důvodům dokazujícím původ Ducha Sv. také ze Syna. Při tom se stále odvolávají na sněm efeský (431), který zavrhl vyznání víry od kněze Charisia sobě předložené a zakázal, že není nikomu dovoleno jinou víru hlásati aneb sepsati aneb sestaviti mimo tu, která byla definována od ss. Otců, kteří s Duchem Sv. byli v Niceji shromážděni.²⁾ Avšak zákaz tento se nikterak nevztahuje k rozšíření symbolu niceno-cařihradského přidavkem „Filioque“. Neboť kdyby tento zákaz měl smysl, jakého Řekové rozkolní v něm hledají, pak by byl již sněm nicejský porušil nejstarší apoštolské symbolum dodatkem, kterým proti Ariánům jako článek víry definoval soupodstatnost druhé Božské osoby s Otcem, a podobně i sněm cařihradský byl by blud vložil do symbolu nicejského dodatkem, kterým proti duchaborcům (Macedoniánům) definoval nauku, že Duch Sv. jest třetí Božská osoba odlišná od osoby Otcovy a Synovy, ale přece s Otcem a Synem jedné a téže bytnosti a přirozenosti.³⁾

Sněm efeský zmíněným zákazem ničeho jiného nezamýšlel, než zameziti, by nikdo k symbolu nicejsko-cařihradskému nepřičiňoval dodatků odporujících dogmatickému obsahu jeho, což již plyne z tohoto dekretu samého,⁴⁾ ať již pokládáme jej za dogmatický aneb jen disciplinární. Je-li dekret tento dogmatický, pak toliko zapovídá, by nikdo nepřidával k symbolu nicejsko-cařihradskému, co se nesrovnává s naukou zjevenou.

Že Otcové efeští měli právě jen tento úmysl, plyne zcela určitě z dějin sněmu efeského, jemuž podal jistý Charisius, symbolum obsahu nestoriánského chtěje na sněmu, aby je na místě symbolu nicejsko-cařihradského schválil. Aby, sněm bludu nestoriánskému předešel, usnesl se na zmíněném dekretu. Poněvadž na sněmu efeském se vůbec nejednalo o východu Ducha Sv., nýbrž o bludu nesteriorovu, proto dekret, jímž zapověděno k symbolu nicejsko-cařihradskému něco přidati, netýká se vůbec otázky sporné v otázce této mezi Církví katolickou a Řeky rozkolnými.

1) Cf. Tournely, l. c., p. 410 sqq.; Frassen, l. c., p. 231 sqq.; 237 sqq.; Cartier, l. c., p. 223 sqq.; Marin. Panger, l. c., p. 276 sqq.

2) Cf. Denzinger 125.

3) Cf. Gazzaniga, l. c., p. 444 sqq.

4) Denzinger 125.

Má-li však onen dekret povahu jen disciplinární, pak může mít jen ten účel, že se jím zakazuje jednotlivým osobám, ať jsou to biskupové nebo kněží aneb laikové něco, k symbolu nicejsko-cařihradskému o své ujmě připojovati. Zákaz tento nemůže se však vztahovati k Církvi učící buď po veškerém světě rozptýlené aneb v ekumenickém sněmu shromážděné. Neboť tato Církev má právo Božské od Krista sobě udělené, že může nejen dřívější symbolum víry podle potřeby novými články víry rozšiřovati a doplňovati, nýbrž i předpisovati zcela nové formuly vyznání víry vyjadřující ony články víry, které v té neb oné době různí bludaři a kacíři popírají a které proto věřícím obzvláště jest věděti a věřiti.

Jako ze semene za příznivých okolností znenáhla vzrůstá celá rostlina podle jednotlivých svých organických částí, tak se i z nauky Kristem ve svědomí Církve učící jako v nějaké schránce (in deposito fidei) uložené vyvíjí a do vědomí Církve věřící pořád více vniká nekonečný poklad pravdy nebeské. A vysloví-li Církev učící a představí-li Církvi věřící v některé době jakožto formální článek víry, co před tím jen zavinutě v některé jiné pravdě zjevené bylo obsaženo, pak plní jen povinnost Kristem sobě uloženou, když čerpá z nebeského pokladu sobě svěřeného a hlásá jasně a určitě právě ty pravdy, které pro příslušnou dobu mají zvláštní význam buď proto, že různé bludy proti ní se šíří, aneb proto, že mají veliký vliv na nábožensko-mravní život člověčenstva vzhledem k naléhavým potřebám a požadavkům osvětového vývoje v té neb oné době. A tohoto Božského práva nemůže se Církev sv. nikdy vzdáti a musí ho také, když potřeba káže, užívati. Tohoto práva Církev sv. také užila, když apoštolské snesení víry na sněmě nicejském rozšířila a doplnila naukou o soupodstatnosti Syna s Otcem, pak na sněmě cařihradském, na kterém doplnila zase symbolum nicejské věročlánkem, že Duch Sv. jest Božská osoba, právě jako Otec a Syn. Tohoto práva užívala Církev z každé naléhavé příčiny, tak obzvláště na sněmu tridentském, na kterém novým obšírným symbolem nauku zjevenou proti protestantským bludům zcela zřejmě a určitě věřícím předložila a konečně na sněmu vatikánském, na kterém doplnila symbolum tridentské dekrety odsuzujícími novější bludy (o Bohu, zjevení, víře, Církvi, primátu, o neomylném úřadě římského papeže).¹⁾

Výtka, kterou rozkolní Řekové činí Církvi katolické, jako by vložení „Filioque“ do symbolu cařihradského porušila pravdu zjevenou, jest proto naprosto neodůvodněna, ano ve svých důsledcích popírá neomylnou autoritu Církve učící a ničí tím již Církev samu.²⁾

¹⁾ Cf. Petavii, l. c., p. 412 sqq.; 426 sqq.; Serry, l. c., p. 87 sqq.

²⁾ Thesaur., Theol. l. c., p. 189 sqq.; 427 sqq.; cf. Epitome dogm. a P. Ferd. Meixner, l. c. 208 sqq.; Thesaur., dogm., Opp. tom. III. (edit. cit.), p. 363 sqq.; Is. Laur. Berti, l. c., p. 87 sqq.; Gottí, l. c., p. 421 sqq.; Billuart, p. 332 sqq.; Boucat, l. c., p. 542 sqq.

Duch Sv. vychází z Otce a Syna jako z jednoho principu.

Řekové nechtějí namnoze východu Ducha Sv. z Otce a Syna proto připustiti, poněvadž se obávají, že by pak Duch Sv. svým východem z Otce a Syna měl dva principy. Při tom však nepřihlížejí k tomu, že Otec a Syn, kteří mají jednu a touž přirozenost, mohou míti také společnou vlastnost, kterou se liší od třetí Božské osoby Ducha Sv. A tato vlastnost Otci a Synu společná sluje „činné dýchání“ (*spiratio activa*), ze kterého jako jediného principu vychází Duch Sv.

Že Duch Sv. vychází z Otce a Syna jako z jednoho principu, jest formální článek definovaný na sněmu lyonském II. (r. 1274) slovy: „*Fideli et devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus aeternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus sed unica spiratione procedit*“. (Vyznáváme věrně a zbožně, že Duch Sv. od věčnosti vychází z Otce a Syna, a to nikoliv jako ze dvou principů, nýbrž jen jako z jednoho principu, nikoliv dvěma spiracemi, nýbrž jen jednou spirací.)¹⁾ A tento dekret opakuje sněm florentský (r. 1439), když praví: „*definimus ut... omnes confiteantur, quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio aeternaliter est... ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit*“. (Definujeme, aby všichni věřili, že Duch Svatý jest od věčnosti z Otce a Syna... a že od věčnosti z obou jako z jednoho principu a z jediné spirace vychází).²⁾

Pravda to vysvítá zcela jasně z Písma sv.

Důvod udává sám Božský Spasitel slovy: „Vše, cokoli má Otec, mé jest“.³⁾ Otec má moc, kterou dýchá ze sebe Ducha Sv. A poněvadž vše, co má Otec, má také Syn Boží, proto jest moc dýchatí Ducha Sv. společna Otci a Synu. Otec a Syn dýchají tedy Ducha Sv. a to nikoliv pokud se jako dvě Božské osoby věčně od sebe liší, nýbrž jen potud, pokud oba mají číselně jednu a touž (nacionální) vlastnost jednotné vůle a lásky, kterou ze sebe vyvozují třetí Božskou osobu Ducha Sv.

Ačkoliv Písmo sv. nikde výslovně nepraví, že Otec a Syn jsou jedním jen principem Ducha Sv., přece pravda tato plyne s naprostou nutností již z východu Ducha Sv. z Otce a Syna a proto také Církev katolická, která tento východ z obou Božských osob vždy hlásala, vždy zároveň učila, že Otec a Syn jsou jen jediným principem Ducha Sv.

Proto nám stačí na potvrzení této pravdy uvést ze ss. Otců

¹⁾ Denzinger 460.

²⁾ Denzinger 691; cf. Bullam Eugenii IV., *Cantate Domino* (Decretum pro Jacobitis) Denzinger 704.

³⁾ Jan 16, 15.

pouze sv. Augustina a sv. Anselma. Prvý praví: „Jako jest Otec a Syn jeden Bůh a naproti tvorstvu jeden Stvořitel a jeden Pán, tak jest naproti Duchu Sv. jeden princip“.¹⁾ A sv. Anselm odůvodňuje tuto pravdu, když praví: „Jako nevěříme, že Duch Sv. vychází z Otce a Syna, pokud jsou dvěma od sebe odlišnými osobami, nýbrž pokud jsou něčím jednotným, tak také nepravíme, že má dva principy, nýbrž pravíme, že má toliko jeden princip“.²⁾

Se svatými Otci a Učiteli církevními souhlasí také (až na Duranda a Řehoře Arim.) všichni theologové scholastičtí.³⁾

Již svrchu jsme pravili, že Duch Sv. vychází z vůle Otce a Syna. Vůle však Otce a Syna jest jen jedna a nikoliv dvě. V Bohu však vůle není potencí, nýbrž čistou činností, z čeho nutně plyne, že Duch Sv. vychází z jediné činnosti vůle Otce a Syna, kterážto činnost sluje buď chtěním aneb milováním aneb dýcháním (*spiratio*). Že Duch Sv. jest takto terminem jedné a téže činnosti vůle společné Otci a Synu, nečiní našemu rozumu žádných obtíží.

Není však tak snadno pochopiti, jak Otec a Syn, dvě Božské od sebe věčně odlišné osoby, jsou jediným principem „*quod*“, který *spirací* Ducha Sv. ze sebe vydává.

Známy jest axiom, podle něhož „*actiones sunt suppositorum*“. A poněvadž při *spiraci* Ducha Sv. jsou činna dvě *supposita*, dvě osoby: Otec a Syn, proto by se mohlo zdáti, že Otec a Syn jsou dva principy, které jednou činností, jednou *spirací*, vyvozují ze sebe Ducha sv. jako termin této *spirace*. Než tu již napřed jest podotknouti, že užívající na vysvětlení tajemství Nejsvětější Trojice pojmů abstrahovaných z přirozených dějů nesmíme je na toto tajemství přenášeti ve smyslu vlastním, nýbrž jen ve smyslu analogickém a že tento smysl analogický neplyne z našich přirozených pojmů, nýbrž že naopak naše poznání tohoto tajemství a pojmy, ve kterých je myslíme a poznáváme, řídí se poznatky, kterými nám Bůh toto tajemství zjevil.

Běží tedy o otázku, v jakém smyslu Zjevení Boží prohlašuje Otce a Syna za jediný princip východu Ducha Sv.? Otec a Syn nevyvozují *spirací* ze sebe Ducha Sv., pokud jsou dvěma od sebe věčně odlišnými osobami. Proto nesmíme při této (činné) *spiraci* společné Otci a Synu mysliti sobě Otce jakožto Otce, tedy jako osobu Božskou plodící Syna, a Syna nesmíme sobě rovněž mysliti jakožto Syna, čili co totéž jest, jakožto osobu Božskou od Otce zplozenou, nýbrž myslíme-li Otce a Syna jakožto jediný princip Ducha Sv., pak nazýváme je tímto principem jen potud, pokud

¹⁾ De Trinit., lib. V., cap. 14, tom. VIII., col. 841.

²⁾ De process. Spir. S., cap. 18, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1744), p. 83.

³⁾ Cf. Petr Lom., I. In I., dist. 12; sv. Tom. I., qu. 36, art. 4; Thesaur., theol., Opp. tom. III. (edit. cit.), p. 363 sqq.

mají jen jedinou vůli a touto vůlí jako jedinou spirační činností ze sebe Ducha Sv. vyvozují.¹⁾

Princip jest, jak patrně, jméno podstatné. Podstatná jména se však nerozmnožují, leč by se rozmnožovala bytnost věci, kterou znamenají.

Poněvadž na př. se nerozmnožuje bytnost Boží, kterou slovem: „Bůh“ vyjadřujeme, proto se nemohou také rozmnožovati jména Boží. Nejsou tři bohové, nýbrž jest jen jeden Bůh. Z téhož důvodu nerozmnožuje se jméno Vykupitelovo, poněvadž značí osobu která jest v Kristu jen jedna. A poněvadž činnost, kterou Otec a Syn ze sebe vyvozují Ducha Sv., jest jen jedna, proto jest Otec a Syn ve vlastním a pravém smyslu jen jedním principem Ducha Sv. Jako jméno Boží, které znamená bytnost či přirozenost Božskou, zastupuje tři Božské osoby, ve kterých Božská přirozenost subsistuje, podobně jméno či slovo: „princip“, z něhož vychází Duch Sv., ačkoliv nepřímě se klade místo dvou osob Božských, Otce a Syna, přece přímě vyjadřuje je jedinou spirací, kterou Otec a Syn jako jediný „spirator“ (dýchatel) vyvozuje Ducha Sv. A proto jméno: „princip“ a „spirator“ přísluší nejen oběma Božským osobám dohromady, nýbrž zároveň také každé zvlášť. Neboť jako jest Otec a Syn principem Ducha Sv., tak jest jeho principem jak Otec, tak i Syn zvlášť, což potvrzuje zcela jasně Zjevení Boží, které učí, že Duch Sv. vychází nejen z Otce zvlášť a ze Syna zvlášť, nýbrž že vychází z Otce i Syna zároveň, tedy že obě osoby dohromady jsou tímž principem Ducha Sv., kterým jest také jak Otec o sobě, tak i Syn o sobě.²⁾

Bohoslovci učí, že Otec a Syn jsou vzhledem k Duchu Sv. „unus spirator“ a „duo spirantes“. Jaký smysl mají tyto termíny?

Slovo „spirator“ nevyjadřuje osoby odlišné od Otce a Syna, nýbrž přímě znamená jediný toliko spirační kon a jediný toliko vztah společný Otci a Synu, kterým se obě Božské osoby vztahují jako jediný princip k Duchu Sv. a jen nepřímě značí také tyto osoby, jejichž jest konem a vztahem, podobným asi způsobem, kterým jméno Stvořitel znamená přímo jednu a touž bytnost Božskou, pokud ji sobě jako kon tvůrčí myslíme, a jen nepřímě značí také všechny tři osoby Božské, se kterými jest přirozenost či bytnost Božská jednou a touž věcí.

Z toho také patrně, proč v Nejsvětější Trojici jest jen jeden princip spirační, jen jeden „spirator“, ačkoliv jsou dvě osoby dýchající (duae personae spirantes). Podstatná jména: princip, spirator, creator vyjadřují formu čili princip, kterým, jak praví sv. Tomáš, Božské osoby dýchají a tvoří, při čemž příslušné Božské osoby předpokládají. Jména přídavná: dýchající, tvořící,

¹⁾ Lallemandet., Curs. theol., Opp. tom II. (edit. cit.), p. 127 sqq., 152 sqq.; Tournely, l. c., p. 413 sqq.; Franc. Amici Curs. theol., l. c., p. 514 sqq.; de Godoy, l. c., p. 162 sqq.

²⁾ Cf. Fabri, l. c., p. 250 sqq.

všemohoucí, věčný mohou značiti přirozenost a osoby Božské buď přímo neb nepřímou. Grammaticky značí přímo suppositum (osobu) přirozeností opatřené, nepřímou však také tuto přirozenost samu.¹⁾

Co se týká věcí stvořených, znamená přídavné jméno vždy vlastnost neb dokonalost, která suppositum (osobu) místněji určuje. A proto každé rozmnožení suppositů čili osob má také za následek rozmnožení těchto případných vlastností. Ale poněvadž v Bohu není případných dokonalostí, které k Božské bytnosti přistupují a ji určují, znamenají přídavná jména podstatnou dokonalost, která jest s Bohem samým, jemuž se přidávají, jednou a touž věcí a proto se jich musí užívatí v jednotném počtu. V tomto smyslu praví také symbolum „Quicumque“: „Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus Sanctus; aeternus Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut... nec tres immensi, sed... unus immensus“.²⁾ A podobně jest říci: Otec dýchá Ducha Sv. (est spirans) a Syn rovněž dýchá Ducha Sv. Ačkoliv jsou takto dvě osoby dýchající (duo spirantes), přece jest jen jeden dýchatel (unus spirator).³⁾ Tuto pravdu můžeme si poněkud znázorniti tímto příkladem (ovšem jen mutatis mutandis): Jako tři soudci tvořící jeden soudní senát, který vynáší nějaký rozsudek, jsou vzhledem k tomuto rozsudku takorba jen jedním soudcem, podobně Otec a Syn jsou vzhledem ku spiraci Ducha Sv. jen jeden „spirator“ ačkoliv jsou dva „spirantes“.⁴⁾

§ 33.

O katolickém smyslu formule, která praví, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna.

Již jsme dříve pravili, že řečtí ss. Otcové z pravidla užívají formule, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna, kdežto ss. Otcové a spisovatelé latinští napořád praví, že vychází z Otce a Syna. Poněvadž i schismaticové nemohou popíratí, že Církev východní až do rozkolu učila, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna a přece východu jeho také ze Syna nepřipouštějí, proto snaží se jak jen mohou nauku svoji o východu Ducha Sv. z formule obecné v církvi řecké (z Otce skrze Syna) vyvoditi.

Ačkoliv tato formule způsob východu Ducha Sv. z Otce a Syna poněkud jinak vyjadřuje, než formule v západní Církvi obecná, přece má zcela pravověrný smysl a shoduje se úplně s formulí latinskou. Což plyne z těchto důvodů:

¹⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, *Clypens theol.*, I. c., p. 186 sqq.; Is. Siri Uvadani, I. c., p. 363, De Ariaga, I. c., p. 527 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 538.

²⁾ Denzinger 39.

³⁾ Cf. Adrian. Miaskowski, I. c., p. 549 sqq.; Franzelin, I. c., 372 sq.; Van Voost, *De Deo uno et Trino* (Amstelodami 1911), p. 163 sqq.

⁴⁾ Cf. Van Noort, *De Deo Uno et Trino* (Amstelodami 1911), p. 163 sqq.

1. Že Otec jest principem věčného východu Ducha Sv. a že Duch Sv. jest terminem tohoto východu a následovně také principiátem Otcovým, o tom nebylo mezi Církví západní a východní nikdy ani nejmenšího sporu. Všechnen spor počíná teprv různým názorem a výkladem spojky „a“ (ze Syna) a předložky „skrze“ (Syna).

Nahledneme-li do kteréhokoliv slovníku a uvážíme-li v jakém významu obecná mluva předložky „z“ (ἐκ, ἐξ) a „skrze“ (διὰ, per) užívá, snadno se přesvědčíme, že předložky „διὰ“ (skrze) se užívá sice také k naznačení pohybu nějakým místem neb prostorem. Než význam tento nepadá zde na váhu. Má-li však předložka tato význam příčinný, pak znamená aspoň přirozeně vždy příčinu druhotnou, skrze níž příčina prvotná něco činí neb působí. V tomto smyslu ovšem nemůžeme předložky „διὰ“ s osobou Syna Božího spojovati, poněvadž mezi osobami Božskými, které jsou všechny odvěčné a sobě naprosto rovny, nemůže býti jedna osoba principem prvotným, která skrze druhou osobu jako principem druhotným něco působí. Běží zase jen o analogický význam, v jakém jest o poměru příčinném mezi jednotlivými osobami Božskými jediné možno mluvíti.

Nejsou-li podměty, se kterými se spojuje předložka „διὰ“, „per“, „skrze“, zvláštními osobami, pak znamenají v řeči latinské i řecké vlastnost, která má povahu formální příčiny, jako když pravíme, že Bůh stvořil „per omnipotentiam suam“ tento viditelný svět, aneb že „per intellectum“ poznává pravdu a „per voluntatem“ miluje dobro. V naší české řeči užíváme v těchto případech instrumentalu, tak že vlastnost, kterou příčina něco působí, jest takorčka nástrojem této působnosti.

Jsou-li však oba podměty předložkou „διὰ“, „per“, „skrze“, spojené osobami, pak předložka „skrze“ znamená v tvorstvu příčinu buď nástrojnou aneb účinkující, která jest však podřízena příčině jiné, jež skrze ni působí.

Poněvadž v Nejsvětější Trojici není mezi jednotlivými osobami Božskými ani podřízenosti ani nadřízenosti, nemůže předložka „διὰ“, „per“, „skrze“ znamenati podřízenost osoby, s níž jest spojena, nýbrž vyjadřuje toliko východ této osoby a zároveň vztah její k osobě, ze které vychází. A proto mluva jak biblická, tak i církevní praví všeobecně, že svět byl stvořen od Otce skrze Syna, ačkoliv jak Písmo sv., tak i Tradice souhlasně učí, že jest v Nejsvětější Trojici jen jediná přirozenost a proto také jen jediný princip činnosti a následovně také jen jediná tvůrčí činnost všem třem osobám společná. A liší-li přece při této jediné činnosti Otce od Syna, pak nechce tím nic jiného vyjádřiti, než že Otec svou přirozenost a s ní svou tvůrčí moc, jakož i svou tvůrčí činnost ze sebe přenáší na Syna. A proto předložka „ἐκ“ (ἐξ) a předložka „skrze“ (per, διὰ) znamenají jednu a touž příčinnost, ale zároveň také nepřímou vyjadřují důstojnost principu v osobě, z níž jako z původního zdroje pochází tvůrčí činnost, jakož i

původ osoby, skrze niž tuto činnost jeví. Ačkoliv o Otci může se říci, že skrze něho všechno bylo stvořeno, jakož i o Synu, že od něho bylo vše stvořeno, přece se nemůže říci, že od Syna skrze Otce bylo vše stvořeno, poněvadž by toto spojení nevyjadřovalo toliko příčiny tvorstva Otci a Synu společné, nýbrž zároveň také původ Otce ze Syna, čehož nelze podle nauky zjevené připustiti. Je-li však termin vývodné činnosti Otcovy skrze Syna osoba Božská a nikoliv pouhé vnější dílo tvůrčí, pak se povaha této činnosti toliko pozměňuje, jak jí vnitřní činnost Božská žádá, ale nikterak se neruší.

Jako při tvůrčí činnosti Božské předložky „od“ (Otce), „skrze“ (Syna) znamenají tvůrčí činnost Otcovu, kterou Otec s přirozeností Božskou přenáší na Syna, a zároveň naznačují věčnou ličnost obou osob, podobně také ve vnitřní činnosti Božské, kterou Otec vyvozuje skrze Syna Ducha Sv. Jako předložka „od“ (z) znamená tu, že Otec není účinkující příčinou, nýbrž že jest principem Ducha Sv., tak i předložka „skrze“ (Syna) vyjadřuje tentýž princip, při čemž zároveň naznačuje, že Otec o svou přirozenost se Synem se sdílí a proto také s touto přirozeností přenáší na něho princip, z něhož zároveň s ním Ducha Sv. vyvozuje. A jako při stvoření světa od Otce skrze Syna není Otec jinou příčinou tvůrčí a jinou Syn, nýbrž oba jsou jen jedinou příčinou, ačkoliv jsou dvěma osobami, a jako se těmito slovy (od Otce skrze Syna) naznačuje původ Syna z Otce, tak i východem Ducha Sv. od Otce skrze Syna vyjadřuje se jeden princip tohoto východu. Neboť jako Otec a Syn, ačkoliv jsou dvě od sebe odlišné osoby, mají jen jednu bytnost, tak mají jen jednu činnost, jíž vyvozují ze sebe jako z jediného principu Ducha Sv. a to tím způsobem, že Otec jest tímto principem, sám jsa bez principu, kdežto Syn svým zrozením z Otce přijal od Otce s Božskou přirozeností zároveň také tento princip, jímž s Otcem vyvozuje ze sebe Ducha Sv., podobně jako má od Otce a s Otcem mimo Otcovství všechny Božské vlastnosti a dokonalosti.

Z toho plyne, že Syn má všechno, co má Otec, a Otec rovněž všechno, co má Syn, a že v ničem se od sebe neliší mimo Otcovství a Synovství. A proto formule: Duch Sv. vychází z Otce **skrze** Syna, a: Duch Sv. vychází z Otce **a** Syna, má jeden a týž smysl s tím toliko rozdílem, že druhá formule vyjadřuje sice zřejmě jednotu principu Ducha Sv., avšak pořad Otce a Syna v tomto principu a v činnosti, jíž jako jeden „spirator“ a jako dva „spirantes“ Ducha Sv. z toho svého jednotného a společného principu vyvozují, naznačuje sice jmény Otce a Syna, ale zvláště a výslovně ho nevyjadřuje.

Formule první vyjadřuje však zřejmě pořad původu mezi Otcem a Synem, podle kterého jest Otec původní zdroj a pramen (προκαταρκτική αἰτία), z něhož na Syna přechází nejen Božská přirozenost, nýbrž s touto přirozeností také moc a síla spirační, jejímž terminem jest Duch Sv. Při tom však formule

tato jednoty principu Otce a Syna naproti Duchu Sv. nevyslovuje přímě, nýbrž ji pouze naznačuje Božstvím Otcovým a Synovým, jež jest jedno Božství.

Ss. Otcové a Učitelé Církve západní vyjadřují přímě formulí: „Duch Sv. pochází z Otce a Syna“ proti Ariánům jednotu přirozenosti a jednotu spirace a naznačují zároveň proti Sabelliánům trojici od sebe věčně odlišných Božských osob, kdežto Otcové východní Církve svou formulí: „Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna“ vyslovují proti Sabelliánům přímo odlišnost a pořad Božských osob Ducha Sv. dýchajících a proti Ariánům naznačují zároveň jednotu přirozenosti všech tří Božských osob, jakož i jednotu spiracího principu, z něhož Otec a Syn Ducha Sv. jedinou společnou spirací vyvozují.¹⁾

Ačkoliv řečtí Otcové užívají z pravidla formule: „Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna“, a latinští formule: „Duch Sv. vychází z Otce a Syna“, přece od toho pravidla jeví se výjimky jak na straně Otců řeckých, tak i latinských. Řečtí Otcové užívají někdy formule latinské a latinští zase naopak formule řecké. Ano při tom ještě Otcové tito (latinští) výslovně praví, podobně jako Otcové řečtí, že Duch Sv. vychází původně (principaliter) z Otce, a že Syn, ačkoliv jest principem Ducha Sv. není přece sám principem jeho bez principu. Jediný Otec jest principem Syna i Ducha Sv. sám jsa bez principu a proto jest také původní příčinou (προκαταρτική αἰτία) jak Syna tak Ducha Sv., kdežto Syn ačkoliv jest s Otcem též principem Ducha Sv., přece není principem bez principu jako Otec. Jediný Duch Sv. není již principem jiné Božské osoby.²⁾

Že v nauce o východu Ducha Sv. mezi Otcí řeckými a latinskými, není žádného rozdílu, i když ji vyjadřují formulemi různými, není žádné pochybnosti.

Neboť řečtí Otcové nepraví toliko, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna, nýbrž výslovně také učí, že východ tento jest věčný a immanentní, a že proto není pouhým východem na venek, jak každý tvor z Boha vychází. Duch Sv. vychází tedy z Otce skrze Syna bytně, čili podle bytnosti, přirozeně, čili podle přirozenosti.

Dále vysvětlují, v čem východ Ducha Sv. skrze Syna záleží, učíce, že Otec skrze Syna se sdílí o svou Božskou přirozenost s Duchem Sv. Tak praví sv. Athanáš: „V jakém vztahu jest Syn k Otci, v takovém jest Duch Sv. k Synu. A jako praví Syn: vše, cokoliv má Otec, mé jest, tak také toto vše má skrze Syna Duch Sv.“³⁾ A sv. Basilius velebí Ducha Sv. slovy: „Přirozená dobrotivost, podstatná svatost a královská důstojnost přechází od Otce skrze Jednorozeného na Ducha Sv.“⁴⁾

¹⁾ Cf. de Ariaga, l. c., p. 559 sq.

²⁾ Cf. Petavii, l. c., p. 390 sqq.; 418 sqq.

³⁾ Epist. 3, ad Serap. n. 1.

⁴⁾ De Spir. Sto. c. 18, n. 47, Opp. tom. III. (edit. Venet. 1751), p. 21.

Mimo to praví, že v pořadu původu jednotlivých osob Božských stojí Syn uprostřed mezi Otcem a Duchem Sv., tak že jen Syn jest pouze od Otce, kdežto Duch Sv. není pouze od Otce, nýbrž od Otce a Syna. Syn jest neprostředně z Otce, Duch Sv. však také ze Syna, který neprostředně pochází z Otce. Proto také tvrdí, že jen vzhledem k principu, z něhož Duch Sv. vychází, jest Syna mysliti před osobou Ducha Sv.¹⁾

Také všechny obrazy a analogie, kterými se řečtí ss. Učitelé snaží vysvětliti východ Ducha Sv. z Otce skrze Syna, dokazují jeho východ z Otce a Syna. Praví-li: „Otec jest slunce, Syn paprsek, Duch Sv. záře“, aneb: „Otec jest pramen, Syn potok, Duch Sv. řeka“, aneb: „Otec jest výtrysk, Syn pramen, Duch Sv. voda“, aneb: „Syn jest rámě Otcovo a Duch Sv. prst Boží“, aneb: „Syn jest ústy Otcovými, Duch Sv. dechem z úst Božích“ atd., všemi těmito analogiemi snaží se nám znázorniti a našemu rozumu pokud možno přizpůsobiti tajemství toho východu, jež právě v tom záleží, že z Boha Otce vychází Syn a z Otce a Syna Duch Sv. a že tyto tři Božské osoby jsou sobě soupodstatny, ačkoliv od věčnosti z Otce vychází Syn a z Otce a Syna Duch Sv.

A že formule řecká má jen tento smysl a že úplně co do obsahu svého souhlasí s formulí latinskou, to také definoval sněm florentský přese všechny odpor, který Marek efeský proti nauce všech ostatních přítomných latinských i řeckých Otců o úplném souhlasu obou formulí kladl, slovy: „Declarantes, quod id, quod SS. Doctores et Patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, Filium quoque esse secundum Graecos quidem causam (αίτιαν), secundum Latinos principium subsistentiae Spiritus Sancti (ἀρχὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρξεως) sicut et Patrem. Et quoniam omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito suo gignendo dedit, praeter esse Patrem, hoc ipsum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est“. (Prohlašující, že slova, kterými ss. Učitelé a Otcové vyjadřují východ Ducha Sv. z Otce skrze Syna, mají toliko ten smysl, aby se jimi naznačilo, že také Syn jest podle Řeků příčinou, podle Latinů však principem subsistence Ducha Sv., jako i Otec. A poněvadž Otec vše, cokoliv jeho jest, dal mimo své Otcovství jednorozenému Synu svému při jeho zplození, proto také Syn má od věčnosti od Otce, od něhož sám od věčnosti jest zplozen, že Duch Sv. z něho vychází).²⁾

Poněvadž řečtí Otcové vysvětlující nauku o východu Ducha Sv. chtěli také vytknouti odlišnost Božských osob mezi sebou a poněvadž při tom Otce prohlašovali za původní zdroj Nejsvětější

¹⁾ Cf. Řehoř Nyss., contra Eunom., lib. 1, Opp. tom. II. (Paris 1638), p. 317 sqq.

²⁾ Denzinger 691.

Trojice (κορυφή, téměř, vrchol), ῥίζα (kořen), πηγή τῆς θεότητος (pramen Božství), προκαταρκτικῇ αἰτία (hlavní čili původní příčinu), počali někteří Řekové asi již od VII. století se domnívati, že slovo: příčina či princip, jakož i předložka „ἐκ, ἐξ“ (τοῦ πατρός) vztahuje se toliko k Otci, který jediný jest principem nejen Syna, nýbrž i Ducha Sv. A tak se stalo, že v řecké církvi znenáhla zobecněl názor, že Syn není principem Ducha Sv. a že Duch Sv. nevychází také ze Syna, nýbrž toliko z Otce skrze Syna, jak jejich formule doslovně zněla. A tento nesprávný výklad, který odporuje nauce nejen západní Církve, nýbrž i Církve východní, jak ze spisů řeckých ss. Otců jest patrné, poskytl pak Fotiovi a později Michalu Caerulariovi vítanou zbraň, vinití Církve římskou z porušení nauky zjevené o východu Ducha Sv. a tak odůvodniti a ospravedlniti rozkol, kterým se od Církve římské odloučili.

Ačkoliv řečtí Otcové z pravidla učí o Duchu Sv., že vychází z Otce skrze Syna, přece nespojují s touto formulí smyslu výlučného, jako by Duch Sv. pouze z Otce vycházel, jak Řekové po rozkolu všeobecně učí.¹⁾

Jsou prý však přece dva řečtí Otcové, kteří výslovně učí, že Duch Sv. ze Syna nevychází a to jest sv. Maxim († 652) a sv. Jan Damascenský († kol. r. 787). Na sněmu florentském předložili přítomní Řekové zlomek listu sv. Maxima na Marina, kněze na ostrově Cypru. V tomto listu sv. Maxim vypravuje, že cařihradští monothelité vytýkali synodálnímu listu římského papeže Martina I. proti monothetismu vydanému dvě věci: předně, že prý v něm praví, že Kristus jako člověk byl prost hříchu prvo-počátečného (δὲ ἄρχῃ τῆς προπατορικῆς ἁμαρτίας), za druhé, že Duch Sv. vychází také ze Syna.

Sv. Maxim vyvraceje ve zmíněném listu tuto druhou námitku, kterou monothelité činili latinské Církvi strany východu Ducha Sv., praví, že se formulí: „Ex Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus“, nesmí rozuměti v tom smyslu, jako by byl Syn příčinou (αἰτία, principem) Ducha Sv. (οὐκ αἰτίαν τὸν υἱὸν ποιοῦντες τοῦ πνεύματος), poněvadž jak Syn, tak i Duch Sv. mají jen jedinou příčinu Otce, nýbrž že se musí vykládati tak, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna (δι' αὐτοῦ προτείναι), aby se tímto způsobem vyjadřovala jednota a neličnost podstaty.

Ačkoliv sv. Maxim tu praví, že Otec jest jedinou příčinou Ducha Sv., odporuje tak podle slovního znění tohoto výroku všeobecné nauce jak Církve západní, tak i Církve východní prvních století, přece nelze ho vinití přímo z bludu v nauce této. Neboť přihlížíme-li k jeho výrokům o východu Ducha Sv. obsaženým v jiných jeho spisech, kde praví, že Duch Sv. jest přirozeně právě tak Duchem Synovým, jako jest přirozeně Duchem Otcovým, a že vztah jeho k Synu jest týž, ve kterém stojí také k Otci, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti, že i tento sv. Otec učil o vý-

¹⁾ Cf. Thesaur., Theol., I. c., p. 348 sqq.; Petavii, I. c., p. 85 sqq.

chodu Ducha Sv. zcela pravověrně, i když se o něm méně přesně vyjadřoval. Právil-li, že Duch Sv. má jen jedinou příčinu (jediný princip) Otce, pak zajisté měl na zřeteli Otce jakožto princip, který sám již nemá principu. V tomto smyslu ovšem není Syn principem, poněvadž principu, z něhož vyvozuje Ducha Sv., nemá sám od sebe, jako nemá sám od sebe své Božské přirozenosti, nýbrž přijal jej zároveň s přirozeností Božskou od Otce.¹⁾

Podobně učí sv. Jan Damašský v VIII. století, že Duch Sv. nevychází ze Syna, ačkoliv důsledně praví, že vychází z Otce skrze Syna, podobně jako všichni předešlí řečníci ss. Otcové.

Tak píše: „Hoc porro scire operae pretium est, nos Patrem ex aliquo esse non dicere, sed ipsum Filii Patrem appellamus. Filium item non causam nec Patrem dicimus, verum potius eum ex Patre esse ac Patris Filium esse. Denique Spiritum Sanctum et ex Patre esse et Patris Spiritum nominamus. At vero eum ex Filio esse non dicimus (ἐκ τοῦ υἱοῦ δὲ τὸ πνεῦμα οὐ λέγομεν) filii tamen Spiritum vocitamus“. (Toť jest nám míti na zřeteli, že nepravíme o Otci, že jest z někoho, ale že jej nazýváme Otcem Synovým a že Syna rovněž nenazýváme ani příčinou ani Otcem, nýbrž pravíme o něm, že jest z Otce a Synem Otcovým a konečně že nepravíme o Duchu Sv., že ze Syna vychází, nýbrž že jest z Otce a Duchem Otcovým).²⁾ A podobně praví v hlavě 12.: Filii quoque Spiritus dicitur, non velut ex ipso, sed per ipsum ex Patre procedens. Solus enim Pater auctor est. (Μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ) (Duch Sv. jest Duch Synův, poněvadž není ze Syna, nýbrž vychází z Otce skrze něho. Jedinou příčinou [principem] jest Otec).³⁾

Ačkoliv na první pohled pronáší sv. Jan Damašský na těchto dvou místech o východu Ducha Sv. názor odporující nauce katolické, přece podle našeho soudu nelze ho vinit z vědomého bludu, právě tak, jako sv. Maxima, na němž, jak se zdá, v nauce této zcela závisí. Proto nelze nám souhlasiti se sv. Tomášem, který píše: „Dicendum, quod Spiritum Sanctum non procedere a filio, primo fuit a Nestorianis introductum, quod patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato ab Ephesina synodo. Et hunc errorem secutus est Theodorus Nestorianus et plures post ipsum, inter quos fuit etiam Damascenus, unde in hoc ejus sententiae non est standum“.⁴⁾ Neboť nezakládá se na pravdě, že sv. Jan Damašský souhlasil v této otázce s Nestoriány a s Theodorem. Neboť ono symbolum nestoriánské, které sněm efeský zamítl, popíralo, že Duch Sv. nemá své subsistence z Otce skrze Syna (οὐτε δι' υἱοῦ).

1) Cf. S. Maximi, Quaest. 63, in Script., Opp. tom I., p. 238; Petavii, l. c., p. 422.

2) Cf. De fide orthodox., lib. I., cap. 8 (edit. cit.), tom. I., p. 141.

3) L. c., p. 148.

4) L., qu. 36, art 2 ad 3.

τὴν ὑπαρξιν εἰληφός). Mimo to Theodoretus vyvraceje 9. anathematismus sv. Cyrilla Alexandrinského viní ho, že učí, že Duch Sv. vychází také ze Syna aneb skrze Syna. Sv. Jan Damašský ačkoliv míní, jako sv. Maxim, že Duch Sv. nevychází také ze Syna, přece učí na několika místech, že z Otce vychází od věčnosti podstatně skrze Syna, jako na př. v listu daném na archimandritu Jordána: „*Spiritus Sanctus est ex Patre siquidem per Filium et Verbum procedens, non tamen filiationis modo.* (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ λόγου προὶον, οὐ νίκῳς δε. Duch Sv. jest z Otce, vycházej (z něho) skrze Syna a Slovo, nikoliv však po způsobu synovství).¹⁾ A na jiném místě: „*Neque enim dico, cum Pater prius non esset, postea Patrem esse factum: sed semper Verbum ex se genitum et per Verbum suum Spiritum suum ex se procedentem habuisse* (ἀλλ' ἂν εἴ ἔχων ἑαυτοῦ τὸν αὐτοῦ λόγον, καὶ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ ἐξ αὐτοῦ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐκπορεύμενον. Ani nepravím, že Otec se stal teprv později Otcem, jakoby jím dříve nebyl: neboť měl vždy Slovo ze sebe zrozené a skrze své Slovo Ducha svého ze sebe vycházejícího).²⁾ A podobně na jiných ještě místech.

Popírá-li tedy sv. Jan Damašský východ Ducha Sv. ze Syna, činí to jen z toho důvodu, poněvadž se domnívá, že by se mohlo jinak zdáti, že činnost, kterou vychází Duch Sv. ze Syna, liší se od činnosti, kterou vychází z Otce. Ale poněvadž jinak na mnohých jiných místech tvrdí, že Duch Sv. skrze Syna vychází z Otce a že činnost, kterou Otec vyvozuje Ducha Sv., jest Synu s Otcem společna, nemůže býti pochybnosti, že ani sv. Jan Damašský východu Ducha Sv. také ze Syna věčně nepopírá, i když slovně praví, že z něho nevychází, nýbrž jen skrze něho. Ostatně jest také míti na zřeteli, že dogma o východu Ducha Sv. z Otce a ze Syna nebylo ani ještě v VIII. století dogma formale declaratum a že mohli spisovatelé církevní bez výtky formální herese užívati terminů a výrazů, kterými se dogma toto na první pohled popírá. Ale poněvadž i sv. Jan Damašský stále praví, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna a nemohl smyslu slov: „skrze Syna“ jinak rozuměti, než tak, jak se jim rozumělo ve všech předešlých stoletích jak v Církvi východní, tak i západní, i když tato užívala s pravidla formule: z Otce a Syna, proto nelze rozumně mysliti, že by tento veliký Učitel církve řecké o východu Ducha sv. jinak smýšlel, než řečti ss. Otcové předešlých století.

Proto při vši úctě, kterou jsme proniknutí k velikému Akvínátovi, nemůžeme s ním souhlasiti a viniti sv. Jana Damašského, jako by v nauce o východu Ducha Sv. hájil bludu Nestoriánů a Theodoreta, biskupa z Cyru.³⁾

¹⁾ Sti. Joan. Damas. (Opp. cit. edit.), tom. I., p. 480.

²⁾ Sti. Joan. Damas., Dialog. c. Manich, l. c., p. 432.

³⁾ Cf. Joan. Damas., De fide orthodoxa, lib. I., cap. 8, (Opp. edit. cit.), tom. I., p. 141, (Nota 1), Tractatum theol., Opp. tom. III. (edit. cit.), opuscul

Duch Sv. se liší od Syna, proto také vychází ze Syna.

Ačkoliv schismatickové připouštějí odlišnost Ducha Sv. od Syna, přece rozhodně popírají, že by z této odlišnosti následovala již také nutnost jeho východu ze Syna, kdežto učitelé a theologové latinští vesměs z odlišnosti Ducha Sv. od Syna dovozují jeho východ ze Syna. V Církvi římské platila vždy, jak jsme slyšeli, v nauce o Nejsvětější Trojici a o vzájemném vztahu jednotlivých osob Božských zásada, že v Nejsvětější Trojici jest vše jedno a totéž, v čem se nejeví protiklad vztahu (*In divinis omnia sunt unum, in quibus non obviat relationis oppositio*). A z této všeobecně uznané zásady uzavírali všichni učitelé a theologové, že by Duch Sv., kdyby nevycházel ze Syna, od něho se také nelišil. Poněvadž se však od něho liší, proto také z něho vychází.

Ze se jednotlivé osoby Božské toliko svým původem od sebe liší, tomu učí jak sv. Otcové řečtí, tak i latinští. Poněvadž běží zde o pravdu všeobecně známou a platnou, uvedeme na příklad jen sv. Řehoře Naziánského a sv. Augustina. Prvý praví: „Vespolná vztažnost (osob Božských) působí jejich odlišnost a (různý) název“. ¹⁾ A sv. Augustin vyjadřuje tuto pravdu ještě určitěji, když píše: „Pravili jsme na jiném místě, že v Nejsvětější Trojici jest jednotlivým osobám ve vlastním smyslu připisovati jen ty zvláštní vlastnosti, které jim vzhledem k jejich vespolnému vztahupřináleží“. ²⁾

Podobně učí také církevní sněmy. Tak vyznává sněm toletánský XI. (r. 675), jež papež Innocenc III. v listu na Petra Kompostelského prohlásil za autentický: „Ve (vzájemném) poměru osob Božských jest pozorovati počet, kdežto v podstatě Božství nejeví se nic, co by se mohlo počítati. A proto (Božské osoby) jeví počet jen v tom, v čem se k sobě vespolně vztahují, v tom však, co jsou samy v sobě, jsou všeho počtu prosty“. ³⁾ Podobně definoval sněm florentský (1438—1445): „Tyto tři osoby jsou jeden Bůh a nikoliv tři bohové. Neboť všechny tři osoby jsou jedné podstaty, jedné bytnosti, jedné přirozenosti, jednoho Božství, jedné nesmírnosti, jedné věčnosti. Vše jest (v nich) jedno, v čem se nejeví protiklad vztažnosti“. ⁴⁾ Poněvadž tedy všechny tři osoby jsou jeden Bůh, proto všechny vlastnosti Božské jsou jim společny a jen v těch vlastnostech se liší od sebe které plynou z jejich vespolných poměrů. Kdyby tedy Duch Sv. ze Syna nevycházel, pak by se od něho v ničem již nelišil.

IV., p. 348 sqq.; srv. také Macaire *Theologie dogmatique orthodoxe* (Paris 1859) tom. I., p. 405 sqq.

¹⁾ Cf. *Orat. theol.* 5, n. 9, *Opp.* tom. I. (edit. Lutet. Paris. 1612), p. 283.

²⁾ Cf. *De Trinit.*, lib. 8, n. 1, *Opp.* tom. VIII. (edit. cit.), col. 865.

³⁾ Cf. *Denzinger* 280.

⁴⁾ *Ibid.* 703.

A kdyby se od něho nelišil, pak by s ním splynul v jedinou jen osobu a přestal by býti zvláštní osobou Božskou. Ale pak bychom v Bohu neměli Trojice, nýbrž jen dvojici, což odporuje všeobecné nauce nejen Církve západní, nýbrž i Církve východní, která Trojici Boží právě tak jako Církev římská vyznává.

O vztazích jednotlivých osob Božských mezi sebou nemůžeme z rozumu ničeho určitého tvrditi. A co o nich víme, víme jen ze Zjevení Božího, bez něhož bychom právě tak nevěděli, že není v Bohu jediná toliko osoba, nýbrž že jsou v něm osoby tři, jako bychom ničeho nevěděli, v jakém vztahu jsou tyto tři Božské osoby k sobě, kdyby nás Zjevení Boží o tom nebylo poučilo, že všechny rozdíly Božských osob záleží výhradně jen v původu jedné osoby od druhé (resp. od druhých). A Zjevení Boží hlásá jen ty odlišnosti jednotlivých osob, které vznikají z jejich původu. A proto pravíme, že Otec a Syn se věčně od sebe liší, poněvadž Otec zplodil Syna a Syn byl od Otce zplozen. A tak pravíme také, že se Otec liší od Ducha Sv. a Duch Sv. od Otce, poněvadž Otec činností spirační ze sebe vyvozuje Ducha Sv. a Duch Sv. touto spirací z Otce vychází. Kdyby však Duch Sv. nevycházel také ze Syna, pak by se v ničem od něho nelišil.¹⁾

A právě proto také ss. Otcové i řecké církve kladou důvod, pro který jednotlivé osoby se od sebe liší, jediné do jejich původu. Tak píše sv. Řehoř Nyssejský: „Kdyby někdo uváděl v podezření nauku, jako by proto, že nepřipouští rozdílů v přirozenosti (Božské), mísila osoby Božské, pak na tuto výtku odpovídáme, že my, kteří věříme, že přirozenost Božská jest prosta všeho rozdílu, tím nepopíráme (u Božských osob) odlišnosti podle principu a principiátu (τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα), v čem jediné odlišnost jedné Božské osoby od druhé připouštíme, věříce, že jedna jest principem, druhá že jest z principu (principiatem)“ (τῷ τὸ μὲν αἴτιον πιστεύειν εἶναι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου).²⁾ A na jiném místě: „Nejsvětější Trojice nepřipouští sama v sobě mimo vztahy principu a principiátu žádných jiných rozdílů“ (Ὡστε τοῦ λόγου τῆς αἰτίας τριάδα ὑπεξηρημένου ἐν μηδενὶ τὴν ἁγίαν τριάδα πρὸς ἑαυτὴν ἀσυμφώνως ἔχειν).³⁾

Slavný kardinál Bessarion dovolává se na sněmu florentském (1439) prvního výroku sv. Řehoře Nyssejského zakončil svou dogmatickou řeč, jíž spojení obojí církve jak věčně, tak nadšeně doporučoval, těmito slovy: „Nevím zda-li kdo mezi Synem a Duchem Sv. nalezne jiný vztah kromě toho, jenž jest mezi principem a principiátem (τὸ αἴτιον καὶ τὸ αἰτίατον). Podle

¹⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 186 sqq.; Franz. Amici, Curs. theol., I. c., p. 502 sqq.; De Godoy, I. c., p. 151 sqq.; Cresc. Krisper, I. c., p. 383 sqq.

²⁾ Cf. jeho spis: Quod non sint tres Dii (τοῦ αὐτοῦ περὶ τοῦ μὴ οἷεσθαι λέγειν τρεῖς Θεοὺς πρὸς Ἀβλάβιον), Opp. (cit. edit.), tom. III., p. 27.

³⁾ Cf. Cont. Eunom., Opp. tom. II., p. 428 (in Fia).

tohoto vztahu má se Syn k Duchu Sv. jako princip, Duch Sv. však k Synu jako principiát. Proto jest tento vztah různý. Aneb (nechce-li kdo připustiti tohoto vztahu) ať mi ukáže jiný vztah, v němž by stál jeden k druhému. Jiného jistě nenalezne¹⁾. A na souhlas ss. Otců obojí církve v této otázce odvolával se na zmíněném sněmu také bohoslovec latinský Jan, když pravil: „Jak podle ss. Otců řeckých, tak i latinských jest jediný vztah, jenž v Božských východech množí osoby, a vztah tento sluje vztahem původu (relatio originis), jenž dva členy v sobě obsahuje, jeden z něhož druhý člen jest a druhý, jenž z něho jest“.²⁾

Jedinou obtíž mohla by snad v této otázce působiti nauka ss. Otců, kteří osobní odličnost Syna a Ducha Sv. dovozují namnoze již z různého východu Syna a Ducha Sv. z Otce, onoho zrozením, tohoto passivní spirací. Tak praví sv. Řehoř Naziánský, že různý způsob jakým Syn a Duch Sv. ze svého principu vyzařují (τὸ διάφορον τῆς ἐκφάνσεως), jest příčinou různých jejich jmen.³⁾ A podobně píše sv. Augustin, že Duch Sv. nevychází (z Otce a Syna) jako jimi zrozený, nýbrž jako jimi daný (t. j. dýchaný) a proto se nenazývá Synem, poněvadž není zrozen, jako jednorozený Syn.⁴⁾

Jelikož aktivní spirace neliší se toliko od spirace passivní, nýbrž také od synovství a proto i kdyby Syn s Otcem spirací nevyvozoval Ducha Sv., přece prý, jak se zdá, by byl ještě dostatečný důvod, Syna od Ducha Sv. věčně rozlišovati.

Ss. Otcové církve řecké však odličnost východu, jímž se Syn a Duch Sv. od sebe rozeznávají, dovozují hlavně z té pravdy, že Syn vychází z Otce jako jediný z jediného (μόνος μονογενῶς), kdežto Duch Sv. nevychází z Otce jakožto z osoby jediné, nýbrž vychází z Otce skrze Syna. Proto nazývají Syna jednorozeným, t. j. narozeným z jedné totiko osoby, kdežto třetí Božská osoba, Duch Sv., vychází sice také z Otce, ale nikoliv neprostředně, nýbrž skrze druhou Božskou osobu, skrze Syna, jak praví sv. Řehoř Nyssejský. Tak vychází pouze Syn Boží z jediné osoby (τὸ μονογενὲς ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένει = μόνος μονογενὲς ἐκλάμψας), Duch Sv. nevychází však toliko z jedné, nýbrž ze dvou osob a to tak, že vychází z první osoby, z Otce, skrze druhou osobu, skrze Syna. Druhá osoba vychází z první neprostředně, třetí toliko prostředně skrze druhou osobu, skrze Syna.⁵⁾

Z toho již také plyne odpověď na námitku, že by Duch Sv. i v tom případě se lišil od Syna, kdyby z něho nevycházel.

Passivní spirace liší se věčně od Synovství jediné z toho

¹⁾ Cf. Oratio dogm. pro unione, c. 6, Harduin, tom. IX., p. 200 sq.

²⁾ Ibid., p. 203 sq.; cf. Gotti, l. c., p. 424 sq.; Billnart, l. c., p. 329 sqq.

³⁾ Cf. Orat. 31, n. 9.

⁴⁾ Cf. De Trinit., lib. V., c. 14, n. 15, tom. VIII., col. 846 sq.; cf. de Ariaga, l. c., col. 563 sqq.

⁵⁾ Cf. Sv. Řehoř Nyss., „Quod non sint tres dii“. Opp. tom. III., p. 27.

důvodu, že mezi touto spirací a Synovstvím existuje protiklad vztažnosti, t. j. že Duch Sv. vychází také ze Syna. Neboť mimo tento reální východ není mezi ním a Synem jiné věčné lišnosti. Jinými slovy: Synovství jest v Synu jednou a touže věcí s aktivní spirací a proto jest také spirace tato, pokud jest totožna se Synovstvím, principem východu Ducha Sv. a liší se věčně od pasivní spirace. Kdyby však Duch Sv. nevycházel ze Syna, nebylo by žádného protikladu a následovně také žádného rozdílu mezi zrozením a pasivní spirací, podobně jako není rozdílu v Otci mezi plozením a aktivní spirací.¹⁾

Toť také nauka sv. Tomáše a jeho školy.²⁾

Scotus a někteří stoupenci jeho mínili však, že důvod, jež sv. Tomáš uvádí pro východ Ducha Sv. také ze Syna, není stringentní, jelikož prý i v případě, kdyby nevycházel také ze Syna, nýbrž toliko z Otce, Syn a Duch Sv. by se od sebe věčně lišili tím, že Syn vychází z Otce zrozením, Duch Sv. však passivním dýcháním. Neboť i kdyby Syn a nikoliv také Otec, tak argumentuje Scotus, spirací (aktivní) vyvozoval ze sebe Ducha Sv., pak by přece existoval osobní rozdíl mezi Otcem a Duchem Sv. A proto prý východ sám sebou nemůže býti jedinou a výlučnou podmínkou relativního protikladu a osobní odlišnosti jejich. A podobně kdyby jen Otec a nikoliv také Syn aktivní spirací vyvozoval ze sebe Ducha Sv., jak ze sebe plozením vyvozuje Syna, přece by se Syn a Duch Sv. od sebe osobně lišili tím, že Syn vzniká z Otce plozením, Duch Sv. však dechem čili aktivní spirací.

Na to jest odpověděti: Kdyby Duch Sv. vycházel pouze ze Syna, přece by prostředech vycházel také z Otce, poněvadž Otec přenášeje plozením na Syna svou Božskou přirozenost, sděluje se s ním také o aktivní spiraci, kterou pak Syn vyvozuje ze sebe Ducha Sv. A tak existuje třeba jen prostředční relace mezi Otcem a Duchem Sv., pro kterou se Otec a Duch Sv. osobně od sebe liší, Otec jako původní princip a Duch Sv. jako principiát, který sice neprostředně má svůj princip v Synu, ale prostředně také v Otci.³⁾

Kdyby však Duch Sv. vycházel toliko z Otce a nikoliv také ze Syna, pak mezi ním a Synem není vůbec poměru, a není-li poměru, pak není mezi nimi ani osobní odlišnosti a zvláštnosti, která podle všeobecné nauky Církve má svou příčinu jediné v původu a ve vztahu z tohoto původu následujícím. A proto axiom vždy v Církvi uznávaný, že v Nejsvětější Trojici: „omnia

¹⁾ Cf. Sv. Tomáše, De potent. qu. 10, art. 5, et Petav., De Trinit. lib. VII., cap. 9, Franzelin, De Deo trin. thes. XI., p. 544; Gotti, l. c.

²⁾ Cf. I., qu. 36, art. 2; Adrian. Miaskowski, l. c., p. 554 sqq.; Is. Bapt. Gonet, Clypens theol. l. c., p. 180 sqq.; Berti, l. c., p. 148 sqq.; Is. Siri Uvadani, l. c., p. 352 sqq.; Tournely, l. c., p. 314 sq.

³⁾ Cf. Is. Marin, l. c., p. 162; Bart. Mastrii, Disput. theol., in I., lib. Sent., Opp. tom. I. (edit. Venetae 1675), p. 547 sqq., 553 sqq.; strany nauky Scotovy viz Fabrian, l. c., p. 230 sqq.

sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“, pudí nutně k nauce Církvi sv. vždy za zjevenou hlásané, že Duch Sv. vychází nejen z Otce, nýbrž i ze Syna jakožto terminu jediné aktivní spirace Otci a Synu jakožto jednomu principu společné.¹⁾

Scotus praví dále, že plození a spirace aktivní, i když v sobě neobsahují vztahů opačných, přece prý vyjadřují vztahy disparátní (nepřilíčné)²⁾ a to prý stačí k rozlišení Syna a Ducha Sv., onoho jako terminu plození, tohoto jakožto terminu aktivní spirace, jíž jej Otec ze sebe vyvozuje.

Na to jest odpověděti:

Jsou-li Syn Boží a Duch Sv. osobami Božskými, o čem nemůže býti sporu, pak nemůže býti mezi nimi vztahu disparátního jako mezi dvěma členy nemajícími mezi sebou nic společného. Nemůže-li však vztah mezi Synem a Duchem Sv. býti disparátní, pak nemůže býti než věcný, který má poslední svůj důvod v tom, že Duch Sv. vychází nejen z Otce, jak schismaticové tvrdí, nýbrž také ze Syna, jak Církev katolická jak ze Zjevení Božího, tak i z principů theologických učí.³⁾

§ 35.

Duch Sv. vychází z Otce a Syna skrze jejich vůli.

Nauka, že Duch Sv. vychází z vůle Otcovy a Synovy (jako z jednoho principu) není v Písmě sv. tak jasně a určitě vyjadřena, jako rozumové rození druhé Božské osoby, Slova. Nicméně obsahuje Písmo svaté a obzvláště Tradice výroky, z nichž se vši možnou jistotou lze tuto pravdu dovoditi. A proto neběží tu pouze o nauku čiře spekulativní beze všeho podkladu pozitivního ve Zjevení Božím, nýbrž o pravdu zjevenou.

Již jsme svrchu pravili, že při východech v Nejsvětější Trojici jest míti na zřeteli jak princip jejich, tak i principiáty, které z nich následují. Co se principu východu Ducha Sv. týká, jest rozeznávati podobně jako při východu Synově „principium quod“, t. j. osoba, pokud se týče, osoby, z nichž Duch Sv. vychází, a tímto principem jest Otec a Syn „tanquam unus spirator“ a „principium quo remotum et proximum“. „Principium quo remotum“ jest Božská přirozenost společná Otci a Synu. „Principium quo proximum“ jest u Ducha Sv. podle nauky obecné v Církvi sv. vůle Otcova a Synova, tak že Duch Sv. vychází z Otce a Syna podle činnosti jejich společné vůle a jest terminem této vůle, čili terminem podstatného chtění (volitionis) a

¹⁾ Cf. Frassen, l. c., p. 241 sqq.; Boucat, l. c., p. 538 sqq.; Amand. Hermann, l. c., p. 512 sqq.

²⁾ Pojmy disparátní čili nepřilíčné vyjadřují předměty zcela různých rodů, jako na př. ctnost a těleso nebeské.

³⁾ Cf. Gotti, l. c., p. 425 sqq.; Petavii, l. c., p. 381 sqq.

podstatné vespolečné lásky Otcovy a Synovy. Terminem však není zde rozuměti předmětu milovaného, od lásky Otcovy a Synovy různého. Tento termin jest již obsažen ve společné lásce, kterou se Otec a Syn milují, jak svatý Tomáš učí, když praví: „Sicut ex hoc, quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum: ita ex hoc, quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante sicut et intellectum in intelligente“ (Jako když někdo nějakou věc poznává, tvoří si o ní ve svém rozumu pojem, který sluje slovem, podobně když miluje nějakou věc, vtiskuje ji takorůžka svému citu, tak že věc milovaná jest v osobě milující, podobně, jako jest věc poznaná v osobě poznávající).¹⁾

Východ Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy naznačují hlavně různá jména, kterými Písmo sv. a Tradice třetí Božskou osobu vyjadřuje, což především platí o jménu „Duch Sv.“, jímž pravidelně třetí osoba se nazývá.

Slovo „Duch“ má různý význam. Všeobecně znamená dech, van (vanutí, vání), vítr, povětrí (spiritus procellarum). A poněvadž vítr se pokládá mezi všemi přírodními bytostmi za bytost nejjemnější, přeneseno slovo dech = Duch na bytosti nehmotné, rozumem a svobodnou vůlí obdařené. A proto jak naše přirozená mluva, tak i Zjevení Boží jménem „Duch“ vyjadřuje (ovšem jen ve smyslu obdobném) také samého Boha jakožto bytost, která má nejdokonalejší rozum a nejlepší svobodnou vůli, ale těla nemá. V tomto smyslu se nazývá Bůh „Duchem“ na mnohých místech Písma sv. jak Starého, tak i Nového zákona. Právě-li se všeobecně o Bohu, že jest „Duch“ (Bůh jest Duch Sv.; Jan 4, 24), pak se slovem tím vyjadřuje naprostá vlastnost Božská, všem osobám společná, totiž jednoduchá rozumem a svobodnou vůlí obdařená bytost Božská. V tomto smyslu jest právě tak Otec a Syn Duchem Božím, jako třetí Božská osoba, Duch Sv. A poněvadž i svatost jest vlastností všem třem Božským osobám společnou, proto jest zajisté nejen třetí osoba, nýbrž i první a druhá, Otec a Syn, Duchem Svatým, právě tak, jako třetí osoba, Duch Sv.²⁾

Nyní nastává otázka, proč Zjevení Boží nazývá pravidelně a obyčejně Duchem Sv. právě jen třetí Božskou osobu, a nikoliv zároveň také první a druhou?

Jako jména první a druhé Božské osoby, Otec a Syn, mají, jak jsme viděli, poslední důvod v jejich vespolečných vztazích, plynoucích z východu druhé Božské osoby z osoby první, tak i třetí Božská osoba

¹⁾ Qu. disp. 37, art. 1.

²⁾ Cf. Is. Laur. Bertí, Theologia hist. dogm. schol., Opp. tom. I., l. c., p. 80 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 350 sqq.; Petavii, l. c., p. 384 sqq.

nazývá se Duchem jen vzhledem ke způsobu a povaze svého východu z Otce a Syna. A tak jméno Duch, všem osobám Božským společné, určuje a vyznačuje jen třetí Božskou osobu, vyjadřující její charakteristickou osobní vlastnost, která (po lidsku řečeno) činí právě třetí Božskou osobu touto třetí osobou, kterou jest, a ji rozeznává a rozlišuje jak od první, tak i od druhé osoby Božské. Jméno naprosté stalo se takto jménem relativním a osobním, vyjadřujícím jen třetí Božskou osobu.

Druhá Božská osoba nazývá se výslovně Synem, poněvadž vychází z rozumu Boha Otce, který jej pravým plozením jako své podstatné Slovo ve všem sobě nejen podobné, nýbrž rovné ze sebe vyvozuje. A jelikož v Bohu jako v bytosti číře duchové lze připustiti jen dvě duchové potence, rozum a vůli (jež ovšem jsou stále jen v konu), proto nezbyvá než tvrditi, že Duch Sv. vychází z vůle Otcovy a Synovy, podobně jako Syn vychází z rozumu Otcova. — Toť ovšem důkaz jen záporný.

Ale i kladně možno nutnost východu Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy dokázati.

Podle nauky církevní nazývá se původ Ducha Sv. z Otce a Syna buď jednoduše východem v užším smyslu slova — v širším smyslu znamená východ i zrození druhé Božské osoby z Otce — aneb pasivní spirací (dýcháním). Dýchati (od toho dech, duch, duše, vzduch) znamená vzduch v sebe vtahovati a zase ze sebe vypouštěti. Kdykoliv však slova tohoto užíváme ve smyslu metaforickém o bytostech duchových, znamená vždy popud či podnět, který vůli k nějakému affektu nakloňuje a určuje. Tak říkáme, že ten neb onen dýše buď duchem lásky, neb duchem vražedným, že dýše (sopť) ukrutností¹⁾ atp. A znamená-li slovo „dýchati“ u stvořených bytostí duchových činnost vůle, můžeme souditi, že i v Nejsvětější Trojici jméno Duch třetí osobě vlastní značí osobu dýcháním z vůle Otcovy a Synovy vycházející,²⁾ Totéž platí o latinském jménu: „Flamen“ (van, dech), jímž se také Duch Sv. nazývá. Jména toho neuvádí sice Písmo sv., ale užívání jeho o Duchu Sv. posvětila církevní tradice.

Že Duch Sv. vychází z vůle Otcovy a Synovy jejich společnou spirací, naznačují také obrazy, jimiž Písmo sv. Ducha Sv. vyjadřuje. Tak nazývá jej větrem, který vane, kde chce, a jehož hlas slyšíme, ale nevíme, odkud přichází a kam jde,³⁾ aneb jej připodobňuje k ohnivým jazykům,⁴⁾ aneb proudům vody živé, které vytrysknou z útrob každého, kdo živou vírou ku Kristu se přivine.⁵⁾

Ale Písmo sv. a Tradice nenazývá třetí Božské osoby toliko

1) Skut. ap. 9, 1.

2) Cf. Bart. Mastrii, Disput. theol. n. I., lib. Sent., Opp. tom. I. (edit. Venetae 1675), p. 584 sqq.

3) Jan 3, 8.

4) Skut. 2, 3.

5) Jan 7, 38.

Duchem, nýbrž pravidelně připojuje ku jménu tomu přívlastek: „Svatý“. A poněvadž přívlastku tomuto, kdykoliv ho užívá o třetí Božské osobě, rozumí vždy ve smyslu její osobní vlastnosti, naznačuje tím, že Duch Sv. vychází z principu svatého. Svatost jest však vlastností vůle, podobně jako moudrost jest vlastností rozumu. Jako tedy Syn Boží sluje Moudrosti, poněvadž vychází z rozumu Otcova, tak se nazývá Duch Duchem Svatým, poněvadž vychází z vůle Otcovy a Synovy, jež není než nejčirější a nejsvětější láskou, kterou se Otec a Syn miluje.¹⁾

O svatosti Boží můžeme s dvojího hlediska uvažovati: buď jako o vlastnosti věčně totožné s přirozeností Božskou a proto společné všem třem Božským osobám, aneb jako o osobní a charakteristické vlastnosti Ducha Sv. Duch Sv. jest terminem nejsvětější vůle a lásky Otcovy a Synovy a poněvadž jest princip, z něhož vychází, svatý, musí i principiát býti osobní svatostí. Tak jest Duch Sv. jako Bůh jedné a téže přirozenosti s Otcem a Synem svatostí naprostou, ale zároveň také svatostí osobní a vztažnou, jíž se odnáší jako termin k svaté vůli Otcově a Synově.

§ 36.

Různá jména, jimiž se východ Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy vyjadřuje.

Východ Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy dokazují také jména, jimiž Písmo sv., ss. Otcové a liturgie církevní Ducha Sv. nazývají, jako jest láska, milování, polibek (osculum) a dar. Sv. Řehoř Veliký prohlašuje za axiom, o němž nesmí nikdo pochybovati, že „Duch Sv. jest láska“.²⁾ A podobně Církev sv., když ve svém hymnu pěje o Duchu Sv.: „Fons vivus, ignis, charitas“. A synoda toletánská XI. (r. 675), prohlásivši ve svém symbolu soupodstatnost Ducha Sv. s Otcem a Synem a východ jeho z prvé a druhé osoby za článek víry, odůvodňuje tento východ slovy: „quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur“,³⁾ Obšírně pojednává o tomto tematě především sv. Augustin.⁴⁾

1. Nazývá-li však Církev sv. Ducha Sv. láskou, nemíní touto láskou pouze konu lásky, nýbrž také termin její, který v milujícím vzniká a stále trvá, ačkoliv pro tento termin nemáme vlastního jména, jež by formálně vyjadřovalo vztah terminu k principu, z něhož vychází, jako máme jméno: „Slovo“, jímž vyslovujeme vztah jeho ke konu poznávajícímu, jehož jest terminem. A proto můžeme slovem: „láska“ vyjadřovati kon, jímž se všechny tři Božské osoby milují. V tomto smyslu jest láska naprostou dokonalostí

¹⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 184 sqq.; Marin. Panger, l. c. 274 sq.; Amandi Hermann, l. c., p. 506 sqq.; Petavii, l. c., p. 396 sqq. — ²⁾ Hom. in evang. 30, n. 1. — ³⁾ Denzinger 277.

⁴⁾ De Trinit. lib. I., cap. 5; tom. VIII., col. 753; lib. IX., cap. 10, ibid. col. 885 sq.; lib. XIV., cap. 7 sqq.; ibid. col. 953 sq.

všem třem Božským osobám společnou. Přihlížíme-li však k terminu společné vzájemné lásky Otce a Syna a jeho vztahu ke konu, jímž Otec a Syn jednotnou činností vzájemné sebelásky tento termin ze sebe vyvozují, pak jest jméno láska osobním názvem tohoto terminu, jímž jest třetí Božská osoba Ducha Sv.¹⁾

2. Duch Sv. vychází z Otce a Syna jak termin jejich vespolné lásky, kterou ho ze sebe dýchají a tak vyvozují. A jako Otce a Syna mimo společnou přirozenost pojí jedna vůle a jedna činnost této vůle, totiž jedna láska, kterou se vzájemně milují, tak je také slučuje s terminem této vzájemné jejich lásky a to jest Duch Sv. Touto vespolnou láskou Otec a Syn v sebe vcházejí, tak že Otec jest v Synu a Syn v Otcí. V tomto smyslu nazývají ss. Otcové Ducha Sv. jednotou a spojením či sloučením Otce a Syna.

V tomto smyslu nazývá sv. Bernard Ducha Sv. polibkem Otce a Syna, když praví: „Myslíme-li Otce, že líbá Syna svého, a Syna, že jest od Otce líbán, pak nebude nemístno, Ducha Sv. si představovati jakožto polibek, poněvadž jest nezrušitelným klidem Otce a Syna, pevným obou tmelem, vzájemnou jejich láskou a nerozlučnou jednotou“.²⁾ A na důkaz přirovnává jej Církev sv. k nevěstě z Písně Písní a praví, že Božský Spasitel, když po svém vzkříšení zjevil se ss. apoštolům a vdechl na ně řka: „přijměte Ducha Sv.“, při tom je políbil jako ženich svou nevěstu a polibkem tímto dal jim a v nich celé Církvi Ducha Sv. A dechem svým spojeným s polibkem, jímž udělil Božský Spasitel Církvi sv. Ducha Sv., dal nám na jevo, že Duch Sv. z něho a z Otce vychází jako polibek obou, který jest osobě líbající a líbané společný.

3. Duch Sv. se nazývá také darem. Tímto jménem nazývá Ducha Sv. samo Písmo sv. Tak praví sv. Petr v slavnost letnic k zástupu u večeradla shromážděnému: „Čiňte pokání a pokřtěn buď jeden každý z vás ve jménu Ježíše Krista na odpuštění hříchů svých a obdržíte dar Ducha Sv.“.³⁾ A podobně praví též apoštol k Šimonu magovi.⁴⁾ A sám Božský Spasitel nazývá Ducha Sv. tímto jménem, když praví k ženě samaršské: „Kdybys znala dar Boží a kdo jest ten, který ti praví: „dej mi pítí“, ty bys ho byla prosila, a byl by ti dal vody živé“.⁵⁾ Tímto jménem oslovuje Ducha Sv. též Církev sv., když ve svém hymnu o něm pje: „Altissimi donum Dei“. A darem nenazývá se Duch Sv. toliko z té příčiny, že se v čase věřícím darem dává. Neboť v tomto smyslu jest darem Božím nazývati také Syna Božího, který v čase ke spáse naší stal se člověkem a tak se člověčenstvu daroval. Darem jest Duch Sv. pro svou věčnou osobní vlastnost, jíž jest terminem lásky Otcovy

1) Cf. Sv. Tom. I., qu. 37, art. 1.

2) Serm. 8, in Cantica, Opp. edit. Lugdun. 1658, tom. III., p. 9.

3) Skut. 2, 38.

4) Ibid. 8, 20.

5) Jan 4, 10; cf. 7, 39.

a Synovy. Darem jest to, čeho se komu zdarma z pouhé lásky dostává. A poněvadž láska jest původem a zdrojem všech ostatních darů, proto jest ji samu nazývati původním a prvotným darem. A poněvadž Duch Sv. vychází z lásky Otcovy a Synovy a jest terminem této lásky, proto vším právem jest jej nazývati osobním darem, který jest zároveň příčinou a pramenem všech darů, kterých se člověčenstvu od Boha dostává.¹⁾

Toť nauka také ss. Otců. Tak praví sv. Hilarius: „(Kristus) přikázal udělovati křest ve jménu Otce i Syna i Ducha Sv., tedy vyznáním Původce, Jednorozeného a Daru. Původce (autor) všech jest jen jeden. Jeden jest Bůh Otec, z něhož všecko pochází, jeden jest Jednorozený, Pán náš Ježíš Kristus, skrze něhož jest všecko, a jeden Duch Sv., Dar ve všech věcech.“²⁾ A sv. Augustin vysvětluje toto jméno když praví: „A proto nejmenujeme nadarmo v Nejsvětější Trojici Slova jinak, než Synem, ani Daru Božího jinak, než Duchem Svatým.“³⁾ A sv. Tomáš, který svým jasným a názorným způsobem píše: „Dar jest věcí, která se nevrací, t. j. která se nedává za nějakou náhradu a proto dává se zadarmo. Důvodem však, proč nějakou věc dáváme zadarmo, jest láska. Neboť proto někomu dáváme něco zadarmo, jelikož ho milujeme... A poněvadž Duch Sv. vychází (z Otce a Syna) jako jejich láska, proto vychází z nich jako dar prvotný.“⁴⁾

4. Poněvadž jest Duch Sv. osobní Láskou a Svatostí a osobním Darem Božím, proto se mu připisují všechny dary, kterých Bůh člověčenstvu uděluje z pouhé a čiré lásky. A k těmto darům jest na prvním místě počítati naše posvěcení a všechny milosti, které je předcházejí, doprovázejí a dovršují. Ačkoliv dary našeho posvěcení udělují nám všechny tři Božské osoby, přece se připisují třetí Božské osobě před Otcem a Synem, poněvadž mají zvláštní podobu s osobní a charakteristickou vlastností Ducha Sv., který jest osobní láskou a proto také příčinou všech darů, které naše posvěcení v nás působí. V tomto smyslu píše svatý apoštol Pavel: „Láska Boží vylita jest v srdcích našich skrze Ducha Sv., kterýž nám byl dán.“⁵⁾ A na jiném místě: „Plodem Ducha jest láska, radost, pokoj, přívětivost...“⁶⁾, tedy všechny ctnosti, které s milostí posvěcující se nám udělují aneb z této milosti plynou. A opět praví též apoštol: „Vy uvěřivše byli jste poznamenaní zaslíbeným Duchem Svatým,

¹⁾ Cf. De Ariaga, I. c., p. 562 sq.; Franc. Amici, Curs. theol., I. c. p. 520 sqq.; Marin Panger, I. c., p. 275; Petavii, I. c., p. 441 sqq.

²⁾ De Trin., lib. II., cap. 1, Opp. tom. II. (edit. Veronae 1730), col. 26.

³⁾ De Trin., lib. XV., cap. 17, n. 29, tom. VIII., col. 988; cf. lib. V., cap. 11 sqq.; ibid., col. 839 sqq.

⁴⁾ I., qu. 38, art. 2.

⁵⁾ Řím. 5, 5.

⁶⁾ Gal. 5, 22.

který jest závdavkem našeho dědictví, na vykoupení vlastnictví ku slávě velebnosti jeho¹⁾.) Smysl těchto slov jest: Jako veřejné listiny na důkaz pravosti a hodnověrnosti se pečeti, tak i křesťané jako list Kristův napsaný v srdci jejich jsou zpečetěni Duchem Sv. a dary jeho, aby se ukázalo na nich ovoce vykoupení Kristova. Zpečetění a potvrzení, kterého se věrným učedníkům Kristovým druhdy dostávalo také způsobem mimořádným a zázračným, tak zvanými milodary, záleží hlavně ve vnitřním přijetí darů Ducha Sv., kterým, jak též apoštol na jiném místě praví, dává Duch Boží svědectví duchu našemu, že jsme dítkami Božími.²⁾ Že i ony mimořádné milodary jsou dílem Ducha Sv., ujišťuje nás, když vypočítav tyto dary (řeč moudrosti, řeč poznání, víru, dar uzdravování nemocných, divů činění, prorokování, rozeznávání duchů, dar jazyků, vykládání řeči) dokládá: „to pak všechno působí jeden a též Duch, rozděluje zvláště jednomu každému, jak chce“.³⁾ A poněvadž posvěcení musí předcházeti (ovšem jen logicky) odpuštění hříchů, proto i toto se připisuje Duchu Sv. Když Božský Spasitel po svém vzkříšení ponejprv se zjevil ss. apoštolům, shromážděným ve večeradle, pravil jim: „Pokoj vám; jako mě poslal Otec, i já posílám vás“. A to pověděv dechl (na ně) a řekl jim: „Přijměte Ducha Sv. Kterým odpustíte hříchy, odpouštějí se jim, a kterým zadržíte, zadrženy jsou“.⁴⁾

Toť také obecná nauka ss. Otců, kteří výrazy jak vlastními, tak i metaforickými velebí osobní svatost a dobrotu Ducha Sv. a prohlašují ji za příčinu a zdroj, z něhož svatost všech stvořených bytostí vytryskuje.

Tak píše sv. Basilius: „Duch Sv. jsa podstatně (t. j. osobně) svatý, sluje také zdrojem svatosti“.⁵⁾ A sv. Athanáš tuto vlastnost Ducha Sv. líčí různými metaforami, jako když na př. o něm praví: „Duch Sv. jest a slove Duchem svatosti a obnovy... nebyl někým jiným posvěcen, ani se nestal účastným svatosti, nýbrž všichni tvorové se posvěcují účastí v jeho svatosti... Nazývá se balšámem, pomazáním a jest tytéž pečeti... Balšám zachovává líbeznou vůni svou a ti, kteří jím bývají mazáni, praví o sobě: „Jsme příjemnou vůni Kristovou“. Pečeť však má v sobě obraz Krista, který jím pečeti“.⁶⁾ Podle sv. Cyrilla Alexandrinského vychází „Duch Sv. ze Syna jako sladkost z medu, jako teplo z ohně, jako osvěžení z vody... Není tedy svatým pouhou účastí, nýbrž posvěcuje sám svou

¹⁾ Efes. 1, 13.

²⁾ Řím. 8, 16.

³⁾ I., Kor. 12, 9–11.

⁴⁾ Jan 20, 22; cf. Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 165 sqq.

⁵⁾ Ep. 8, n. 10.

⁶⁾ Epist. I., ad Serap., n. 22, 23, tom. II., edit. Migne, col. 582 sq.

bytností a přirozeností“.¹⁾ A sv. Augustin píše: „Ačkoliv Otec jest Duch a Syn jest Duch a Otec jest Svatý a Syn jest Svatý, nazývá se zvlášť Duch Svatým, jakožto podstatná a soupodstatná svatost obou“.²⁾

Tu jest zmíniti se o otázce, zda-li Otec a Syn milují sebe a bytosti mimo sebe skrze Ducha Sv.

V Nejsvětější Trojici má milování (láska) dvojí význam: bytný a nociónální. Rozumíme-li lásce ve smyslu bytném, pak Otec a Syn nemilují se skrze Ducha Sv., nýbrž skrze svou vlastní bytnost, s níž láska Božská jest jednou a touž věcí. Proto se táže sv. Augustin: „Kdo by se odvážil tvrditi, že Otec nepoznává ani sebe, ani Syna ani Ducha Sv., leč skrze Syna aneb že nemiluje ani sebe ani Syna, leč skrze Ducha Sv.“³⁾ Má-li však milování význam nociónální, pak neznamená než že Otec a Syn vůlí svou Ducha Sv. ze sebe vyvozují.

Neboť jako Otec poznáváje sebe a věci mimo sebe (buď skutečné aneb jen číře možné), vyjadřuje toto poznání Slovem jakožto terminem tohoto sebepoznání, tak Otec a Syn milujíce sebe a věci mimo sebe vyvozují ze sebe Ducha Sv. jakožto Lásku, skrze niž a v níž jako v terminu své vespolečné lásky sebe a všechny věci mimo sebe milují. A v tomto smyslu nociónálním Otec a Syn milují sebe a vše, co mimo ně existuje, skrze Ducha Sv. „Sicut ergo dicitur“, praví sv. Tomáš, „arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam: Et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu Sancto, vel amore procedente, et se et nos“ (jako pravíme, že strom kvete v květech, tak pravíme, že Otec poznává sebe a tvorstvo v Slově čili Synu. A podobně pravíme, že Otec a Syn milují sebe a nás v Duchu Sv. čili v Lásce z nich vycházející).⁴⁾

5. Duch Sv. sluje především Utěшитelem (παράκλητος, advocatus). Tak jej nazývá sám Božský Spasitel: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám, aby s vámi zůstal na věky“.⁵⁾

Slovo „παράκλητος“ má různé významy, právě jako časoslovo „παρακαλεῖν“, od kterého jest slovo „παράκλητος“ odvozeno. „Παρακαλεῖν“ znamená někoho sobě k pomoci povolati obzvláště při soudu, pak někoho prositi, napomínati, utvrzovati a těšiti. Proto významu slova toho nelze ani v našem českém jazyku jediným výrazem vyjádřiti. Duch Sv. jako paraklét jest zástupcem a přímluvcem naším u Boha, poněvadž za nás prosí vzdechy nevýslovnými.⁶⁾ Obyčejně však se překládá slovem Utěšitel. A poněvadž Božský Spasitel v uvedeném výroku praví, že Otec nebeský

¹⁾ Thesaur. assert., 34.

²⁾ De civ. Dei, lib. XI., cap. 24, tom. VII., col. 290.

³⁾ De Trinit., lib. XV., cap. 7, tom. VIII., col. 974.

⁴⁾ I., qu. 37, art. 2, in corp.

⁵⁾ Jan 14, 16; 15, 26; 16, 7; I., Jan 2, 1.

⁶⁾ Řím. 8, 26.

na jeho prosbu dá ss. apoštolům a jejich nástupcům „jiného Utěšitele“, praví tím, že sám jest také Utěшитelem a že po svém nanebevstoupení dá jim Ducha Sv. jakožto svého náměstka, který místo něho bude jim při práci pomáhati, je napomínati, utvrzovati a ve všech bídách a strastech je těšiti. A tento zástupce a náměstek, obránce a Utěšitel má s nimi zůstatí na věky, nemá jich opouštětí, jak je Božský Spasitel aspoň způsobem viditelným opustí, nýbrž má s nimi vždy zůstatí a býti jim pramenem, zástavou a pečeti života po veškerý doby až do skonání světa. Duch Sv. tedy ustavičně Církev sv. řídí, spravuje, brání, jest jejím stálým opravcem a záštitou, jest její útěchou. A tu především jest třeba, aby Duch Sv. zachoval v Církvi sv. pravdu v celé její neporušenosti, ježto bez pravdy není spásy a života a blud jen k záhubě vede.¹⁾ A proto nazývá Písmo sv. Ducha Sv. výslovně Duchem pravdy. Neboť Božský Spasitel připojuje ke slovům svrchu uvedeným: „Ducha pravdy, jehož svět nemůže přijati, poněvadž ho nevidí, ani ho nezná, vy však jej znáte, neboť ve vás zůstává a ve vás jest“.²⁾

6. Duch Sv. sluje také Duchem pravdy a to z různých důvodů: jednak že vychází ze Syna, který jest osobní pravdou Boha Otce, jednak že byl Otcem a Synem poslán na tento svět, aby dal svědectví pravdě, jež jest obleskem osobní pravdy Syna Božího, jednak že jest láskou k podstatné pravdě vedoucí a povzbuzující rozumné bytosti k lásce k pravdě odporující lživému duchu světa. A jelikož zvěstování zjevené pravdy jest dílem veliké lásky Boží, proto se mu toto zvěstování zvláště přivlastňuje. Jen s tím se sdílíme o tajemství srdce svého, koho milujeme. A poněvadž Duch Sv. proniká hlubiny Božské přirozenosti,³⁾ zná všecku pravdu Božskou, již se může lidem dostatí, a pravdu tuto také co nejhojněji jim uštěďruje. A poněvadž Duch Sv. jest Duchem pravdy a lásky, a poněvadž o pravdu a lásku se s Církvi sv. sdílí, proto ji také oživuje, posiluje, oduševňuje a jako duše všechny údy v jednotu mystického těla Kristova spojuje.

7. S pravdou však těsně souvisí moudrost, jež záleží ve správnosti soudu podle pravdy Boží. Kdo však správně podle pravdy soudí o všech věcech, obzvláště o těch, na kterých závisí věčná jeho spása, tenť má vždy jakousi sourodnou sklonnost či sympathii k věcem, o kterých jest mu souditi. A proto kdo správně o věcech Božských soudí, také je miluje. Jen kdo Boha miluje, nalezá také zálibu a rozkoš v pravdě jeho. A Duch Sv. činí člověka moudrým právě tím, že osvěcuje rozum jeho, aby mohl snadno správně souditi o věcech Božských, a nakloňuje vůli jeho, aby skutečně v každém případě soudil o těchto věcech tak, jak rozum pravdou Boží osvěcený mu velí. A proto se může moudrost,

1) Srv. Sušila, Evang. sv. Jana, Praha 1867, str. 132.

2) Sv. Jan 14, 17.

3) I. Kor. 2, 10.

pokud se s láskou pojí, zcela dobře připisovati Duchu Sv. jakožto principu a zdroji vši moudrosti bytostí rozumných. A z tohoto důvodu asi nazývali také někteří ss. Otcové a spisovatelé církevní jako Irenaeus, Theofil Antiochenský a Tertullián Ducha Sv. Moudrostí. Později však moudrost Božská připisována jediné Synu Božímu jako osobní vlastnost, kterou se liší jak od Otce, tak i od Ducha Sv. Dále nazývají ss. Otcové Ducha Sv. jednotou (unitas), aneb spojením (unio) aneb svazkem (vinculum) Otce a Syna.

8. Dalším (metaforickým) jménem Ducha Sv. jest oheň. Sv. Lukáš vypravuje ve Skutcích apoštolských, že při seslání Ducha Sv. na svátek letnic ukázaly se apoštolům jako ohnivé jazyky, z nichž jeden se objevil na každém z těch, kteří byli ve večeradle shromážděni. Jazyky, jež nad hlavou každého ze přítomných se objevily, měly tvar a barvu ohně. Pod tímto způsobem sestoupil Duch Sv. na apoštoly, aby zevně naznačil a vyjadril účinky, které v nich způsobil. Jako oheň předměty osvětluje, železo zoceluje, zlato čistí a vše zahřívá, tak Duch Sv. osvětlil rozum apoštolů, posilnil vůli a srdce, očistil duši jejich ode všech skvrn, které dosud na ní lpěly, posvětil je a srdce jejich roznítil horoucí láskou k Bohu Trojjedinému a k Božskému Spasiteli, jehož jménem a mocí měli nebeskou blahověst hlásati veškerému světu. Za tím účelem udělil jim dar jazykův a dar výmluvnosti, by je takto uschopnil k přetěžkému úřadu apoštolskému.

9. Duch Sv. nazývá se dále také vodou živou. Tak praví Božský Spasitel k ženě Samařské: „Kdybys znala dar Boží a kdo jest ten, který ti praví: „Dej mi píti“, ty bys ho byla prosila, a byl by ti dal vody živé.“¹⁾ A v poslední slavnostní den stánků zvolal v chrámu Jerusálémském k lidu shromážděnému: „Žízní-li kdo, pojd' ke mně a pij. Kdo věří ve mně — jakož dí Písmo: proudové vody živé potekou z útrob jeho.“²⁾ A sv. Jan vysvětluje pak, co Božský Spasitel míní slovy: „proudy vody živé“ a praví: „To pak řekl o Duchu (Svatém), kterého věřící v něho (v Krista) měli přijati; nebo ještě nebyl Duch dán, poněvadž Ježíš nebyl ještě oslaven.“³⁾ A poněvadž sám sv. Jan, evangelista Páně, vykládá „proudy vody živé“ o Duchu Sv., jest to zajisté výklad autentický.

Voda jest podmínkou organického života nejen u člověka, nýbrž ve veškeré hmotné přírodě. Voda jest prostředkem, který člověka na těle očisťuje a osvěžuje. Voda činí úrodnými krajiny a země.

Voda živá jest tolik, co životodárná, živorodná, obživující a obrozující k životu novému. A nazývá-li Božský Spasitel Ducha Sv. vodou a to ještě vodou živou, činí tak proto, že Duch Sv.

¹⁾ Jan 4, 10.

²⁾ Jan 7, 37, 38.

³⁾ Ibid. 7, 39.

svými milostmi a dary působí v duchovním životě našem podobné účinky, jako voda v životě tělesném. Duch Sv. vlévá nám nový nadpřirozený život, udržuje život ten, podporuje vzrůst jeho a přivádí jej k úplnému rozkvětu. A byl-li život ten hříchy v člověku umrtven a zničen, pak jej opět v člověku probouzí a obrozuje. A tyto účiny Ducha Sv. v životě lidském nazývá Božský Spasitel vodou živou, poněvadž je neustále Duch Sv. působí. Kdo má živou víru v Krista, ten chová v srdci svém nikdy nevysychající pramen milostí nebeských, který nejen jeho vlastní život připodobňuje životu samého Krista, nýbrž který všude, kde se může rozlítí, srdce lidské láskou ku Kristu uchvacuje a unáší. A láska Boží ze živé víry pramenící, toť především ona živá voda, ku které Kristus Ducha Sv. přirovnává. Láska Boží jest moc, jíž žádné srdce lidské neodolá. V duši touto láskou vznícené bytuje sám Duch Sv., který se s ní tak těsně spojuje a slučuje, že se s ní v mravním smyslu stává takorba jednou bytostí. Duch Sv. ovládá tuto duši tou měrou, že jí používá jakožto nástroje ku všem skutkům, které v ní a skrze ni koná. Duše tato nežije již životem svým, nýbrž životem Ducha Sv., který proniká, posvěcuje, zdokonaluje a povznáší všechny její myšlenky, city a skutky do sféry nadpřirozené, do sféry Božské. Tak jest Duch Sv. vodou živou jíž sám v sobě jakožto osobní láska, svatost a milost (dar), ale je také živou vodou jakožto zdroj a dárce všech milostí, kterých se člověku v životě nadpřirozeném dostává.

10. Písmo sv. nazývá Ducha Sv. také mocí Boží (virtus Dei), poněvadž Bůh skrze něho uděluje rozumným tvorům všech milostí potřebných k životu věčnému. Tak jej nazývá Božský Spasitel v poslední své řeči, kterou se loučil se ss. apoštoly neprostředně přede svým nanebevstoupením, dává jim zároveň rozkazy, co jim bude po jeho odchodu činiti. „A já“, tak pravil k nim, „pošlu na vás toho, jehož Otec můj zaslíbil, vy však zůstaňte v městě, dokavad nebudete opatření mocí s výsosti.“¹⁾

Že „mocí s výsosti“ rozumí Božský Spasitel Ducha Sv., to plyne již ze souvislosti slov těchto se slovy předešlými, kterými je těší, že jim pošle toho, jehož Otec jim slíbil (promissum Patris, jak Vulgata řecký text: τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς — promissionem patris — překládá). „Slíbený“ Otcem čili „slíbení“ Otcovo není než Duch Sv. a dary jeho, kterými měl apoštoly opatřiti. A Kristus nazývá jej mocí s výsosti, poněvadž s nebe přijde a sestoupí na apoštoly. A v moc Ducha Sv. budou ss. apoštolové, jak praví Vulgata a řecký text, oblečení (quoadusque induamini virtute ex alto, ἕως οὗ ἐνδύσθησθε δυνάμει ἐξ ὀψους). Kristus bera obraz od šatu a zbroje či odění, v němž se vojínové odívají, slibuje ss. apoštolům, že jim síla Ducha Sv. a darové jeho budou sloužiti za zbroj proti všem nepřítelům, kteří práci jejich apoštolské budou překážky v cestu klásti. A v sílu čili moc Ducha Sv. oblečení

¹⁾ Luk. 24, 49.

budou tak mocni, jak Duch Sv. sám jest mocen. Proto netřeba se jim báti, že nevykonají díla spásy, ku kterému je Kristus povolal.

11. Konečně sluje Duch Sv. také prstem Božím (digitus Dei).

Fariseové nemohouce popříti zázraku, kterým Kristus uzdravil ďáblem posedlého, hleděli ve své zášti proti němu zeslabiti dojem zázraku a proto přičítali jej moci ďábelské tvrdíce, že Kristus vymítá ďáblы moci ďábla Beelzebuba. Kristus dokázav jim, jak n-smyslné jest jejich tvrzení, že ďáblem ďábla vymítá, dokládá: „Pak-li já Duchem Božím vymítám duchy zlé, pak přišlo k vám království Boží“.¹⁾ A sv. Lukáš vypravuje týž zázračný případ uzdravení posedlého ďáblem a uvádí při tom týž výrok Páně s tím toliko rozdílem, že na místě Ducha Božího klade prst Boží řka: „Jest-li však prstem Božím vymítám duchy zlé, pak přišlo k vám království Boží“.²⁾ Tedy Písmo sv. výslovně nazývá Ducha sv. prstem Božím. Z té příčiny nazývají také ss. Otcové Syna Božího ramenem či pravicí Boží a Ducha Sv. prstem na této pravici. Jako ruka vyrůstá a vyvíjí se z těla lidského a končí prsty, podobně vychází z Boha Otec Syn Boží jako rámě jeho a z Boha Otce a Syna Duch Sv. jako prst tohoto ramene. Těmito obrazy chtějí ss. Otcové jednak vyjádřiti soupodstatnost Ducha Sv. se Synem a Otcem, jednak také východ jeho z Otce a Syna. Mimo to chtějí těmito obraznými jmény naznačiti také poměr tří Božských osob k tvorstvu. Jako člověk všechny své myšlenky uskutečňuje ve vnějším předmětenstvu konečně jen prsty rukou svých, podobně koná Bůh Otec všechna svá díla, kterými mimo sebe na venek působí, skrze Syna v Duchu Sv. A poněvadž Otec a Syn Boží jeví svou moc a sílu v Duchu Sv., proto jest Ducha Sv. v tomto smyslu prstem Otcovým a Synovým vším právem nazývati.³⁾

§ 37.

O rozdílu mezi zrozením Syna z Otce a východem Ducha Sv. z Otce a Syna.

Že Duch Sv. z Otce a Syna nevychází rozením, jako rozením vychází Syn z Otce, nýbrž že z Otce a Syna jednoduše vychází, jest článek víry.

V čem vlastně záleží hlavní a poslední důvod, pro který se východ Syna Božího z Otce nazývá zrozením a východ Ducha Sv. z Otce a Syna jednoduše jen východem bez místnějšího určení, jakého druhu jest tento východ, o tom Církev sv. ne-

¹⁾ Mat. 12, 28.

²⁾ Luk. 11, 20.

³⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, Clypeus theol., I. c., p. 190 sqq.; Frassen, I. c., p. 249 sqq.; Cartier, I. c., p. 222 sqq.; Antoine, I. c., p. 392; Fabri, I. c., p. 263 sqq.; Petavii, I. c., p. 366 sqq.

učinila dosud dogmatického prohlášení. Theologové nazývají namnoze, jak jsme již svrchu byli pravili, východ Ducha Sv. z Otce a Syna spirací (ve smyslu *passivním*). Ačkoliv i církevní sněmy a symbola užívají tohoto terminu k označení východu Ducha Sv. z Otce a Syna, jako na př. sněm lyonský II. (r. 1274) a vyznání víry, které papež Řehoř XIII. r. 1575 Řekům předepsal, přece nemůžeme říci, že tento výraz jest dogmaticky definován. Z toho plyne, že východ třetí osoby Božské z Otce a Syna nemá zvláštního a vlastního jména, jež by jeho vnitřní povahu a vlastnost charakterisovalo, jako charakterisuje slovo: plození, resp. rození východ druhé Božské osoby z Otce. Neboť slova: vycházeti, vycházení, východ, kterými Církev sv. podle zřejmé nauky Písma sv. a Tradice vyjadřuje původ Ducha Sv. z Otce a Syna, jsou slova jak východu Syna z Otce, tak i Ducha Sv. z Otce a Syna společná, která jen praví, že Syn má původ z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna, ale místněji a určitěji nevyjadřují povahy a způsobu těchto původů. Slovo „*spiratio*“ jest toliko slovo metaforické, přenesené z bytostí stvořených na původ třetí Božské osoby v Nejsvětější Trojici. Kdežto východ druhé osoby Božské z osoby první jako „*origo viventis de vivente principio conjuncto in similitudinem naturae formaliter*“, má v plození a rození bytostí stvořených svůj obdobný obraz, z něhož můžeme souditi na vzor jeho obsažený ve vývodu, pokud se týče ve východu druhé Božské osoby a takto vzor tento obdobně poznati, nemá východ Ducha Sv. z Otce a Syna v bytostech stvořených žádného obrazu a oblesku. A poněvadž věc, která neexistuje, nemůže míti jména, proto neobsahuje ani Písmo sv. ani Tradice vlastního a zvláštního názvu, z něhož bychom mohli povahu a způsob východu Ducha Sv. z Otce a Syna třeba jen analogicky poznati.¹⁾

Ss. Otcové často napomínají věřící, aby všetečně nehleděli vyzpytovat, v čem vlastně záleží tajemství rozdílu mezi východem první a druhé osoby v Nejsvětější Trojici. Avšak touto výstrahou nechtěli zakázati hlubšího zkumu a zpytu tohoto tajemství. Ačkoliv rozum lidský i světlem nadpřirozené víry osvětlený nikdy zde na světě nepronikne a neponoří se až do nejhlubších hlubin zjevených tajemství, přece má právo ba i povinnost, by hleděl, pokud jeho síly přirozené i nadpřirozené stačí, poznati nebeskou záři, kterou dobrotivý Bůh v každé pravdě, přirozeně i nadpřirozeně zjevené k naší věčné spáse ukryl. Ss. Otcové mají při své výstraze, kterou věřící před všetečným zpytem rozdílu mezi východem druhé a třetí Božské osoby varují, na zřeteli hlavně kacíře, kteří nechtěli tohoto dvojího východu v Nejsvětější Trojici věrou přijati, dokud se jim evidentně nedokáže, že Duch Sv. ačkoliv vychází (z Otce a Syna), přece není od Otce a Syna zrozen. Tak píše sv. Athanáš:

¹⁾ Cf. Marin. Panger, I. c., p. 225 sqq.; Cresc. Krisper, I. c., p. 343 sqq.; Antoine, I. c., p. 377 sqq.; Fabri, I. c., p. 240 sqq.

„Onino (totiž Ariáni) neustávají odporovati pravdě (totiž, že východ Ducha Sv. jest jiný, než východ Syna Božího). „Neboť stále a to nikoliv podle svědectví Písma sv., které o tomto předmětu ničeho nepraví, nýbrž podle své subjektivní domněnky říkají: Není-li Duch Sv. bytostí stvořenou ani jedním z andělů, nýbrž vychází-li z Otce, pak jest sám také Synem... A je-li z Otce, proč se o něm nepraví, že jest od něho zplozen a že jest jeho Synem? A tak tito hanební lidé věc sofisticky překrucují, oni se snaží, všetečně prozkoumati hlubiny Boží, kterých nezná, leč Duch Boží, jehož sami zneuctívají“.¹⁾ Avšak ss. Otcové nikomu nebrání, aby pro neomylnou autoritu Boží v pravdy zjevené napřed věřil a pak teprv se snažil pokud možno rozumem je poznati. Tak praví sv. Augustin právě o rozdílu mezi východem druhé a třetí osoby: „Věří-li kdo pevně Písmům sv. jako naprosto pravdivým svědkům, ať se pak přičiní modlitbou, mravním životem a pilným studiem, by jim také porozuměl, t. j. aby pokud možno jasně poznati, také jasně poznal, čemu věří“.²⁾

Již svrchu jsme se zmínili, že rozdíl východu druhé a třetí Božské osoby záleží v tom, že prvá osoba vychází z rozumu Otcova, třetí z vůle Otcovy a Synovy. Toho názoru hájil již sv. Augustin a podle jeho příkladu všichni theologové scholastičtí. Sv. Augustin píše: „Poněvadž není jednou a touž věcí, něco v mysli své pojeti a po něčem toužiti a toho pak požívati, proto jest pozorovati jistý rozdíl mezi pojmem narození a vycházení“.³⁾ A v témže smyslu praví sv. Tomáš: „Božské východy liší se od sebe podle toho, z čeho mají svou vnitřní povahu... A proto myslí někteří (bohoslovci), že Božské východy se rozeznávají podle svých principů. Podle toho pravím, že jeden východ závisí na činnosti, či rozumu, druhý na činnosti vůle“.⁴⁾ Toť také nauka Duno Scota⁵⁾ a sv. Bonaventury⁶⁾ a mnohých jiných.⁷⁾

Ze vychází Syn z rozumu Otcova a Duch Sv. z vůle Otcovy a Synovy, o tomto podává jak Písmo sv., tak i Tradice mnohé zcela jasné doklady. Již tím, že nazývá Syna Slovem, naznačuje vztah jeho k rozumu Otcovu. Neboť „Slovo“ bez rozumu nelze mysliti. A nazývá-li třetí Božskou osobu Duchem Svatým, láskou, darem a p., pak rovněž tím vyjadřuje, že vychází z vůle

¹⁾ Ep. 1, ad Serap., n. 15.

²⁾ De Trinit., lib. XV., cap. 27, n. 49, tom. VIII., col. 1001.

³⁾ De Trinit., lib. XV., cap. 27, n. 50, ibid., col. 1002.

⁴⁾ De pot., qu. 10, art. 2.

⁵⁾ In I., dist. 10, qu. 1.

⁶⁾ Ibid., Opp. (edit. ad Claras Aquas 1882), tom. I., p. 194.; srv. jeho komentář ad dist., p. 182 sqq.

⁷⁾ Bart. Mastrii Disp., theol., in I., lib. Sent., Opp. tom. I. (edit. Venetae 1675), p. 528 sqq.; Gottí, l. c., 392 sqq.; Billuart, l. c., p. 296 sqq.

Otcovy a Synovy. Než tímto vztahem Syna Božího k rozumu a Ducha Sv. k vůli není, jak zcela správně sv. Tomáš podotýká,¹⁾ ještě nikterak rozřešena otázka, proč osoba, která vychází z vůle, se nerodí, nýbrž proč rozením vzniká jen ta osoba, která vychází z rozumu.

Přirovnáme-li v Nejsvětější Trojici východ Ducha Sv. z vůle k východu Syna Božího z rozumu, ihned poznáme, že se trojím způsobem tento dvojí východ od sebe liší.

1. Vychází-li Duch Sv. z vůle, pak vychází nutně z Otce a Syna. Neboť Otec nemůže se chtít, čili co totéž jest, nemůže se milovati dokud sebe nepoznal. Nemůže se však poznáti, aby tímto sebepoznáním netvořil si o sobě pojmu čili Slova, v němž jako v naprosto dokonalém obrazu a výrazu sebe sama poznává. A poněvadž tímto sebepoznáním sděluje se se Synem o svou Božskou přirozenost, proto přenáší také na něho vše, co v této přirozenosti jest obsaženo, tedy i vůli a s touto vůlí také moc vyvozovati ze sebe spirací Ducha Sv. Duch Sv. vycházející z vůle vychází nutně z Otce a Syna.

2. Duch Sv. vycházející z milující vůle Otcovy a Synovy jako termin její nestává se tímto východem účastným mocí, kterou by ze sebe vyvozoval jinou ještě osobu.

Jako v člověku veškeren duchový život směřuje k sebepoznání a přiměřené sebelásce a vrcholí konečně v poznání a lásce k Bohu, podobně i vnitřný život Božský záleží výhradně jen v těchto dvou konech sebepoznání a sebelásky. Poněvadž na kon poznávací následuje kon lásky, proto Otec poznává sebe ve Slovu sdílí se s ním o svou plodnost, kterou proto zároveň se Slovem vyvozuje ze sebe Ducha Sv. jakožto termin své osobě a Slovu společné vůle. Po konu vůle, již se Otec a Syn vzájemně milují v Duchu Sv. jako terminu této vůle, nelze si mysliti v Bohu jiné ještě immanentní činnosti. A proto Duch Sv. jakožto plod (produkt) lásky, kterou se Otec a Syn vespolečně milují, nemůže již žádné osoby ani svým sebepoznáním ani svou sebeláskou ze sebe vyvozovati. Trinitární proces jest východem Ducha Sv. z Otce a Syna naprosto dokončen a dovršen.

3. Duch Sv. vycházející z Otce a Syna jakožto jejich osobní láska není Otci a Synu podoben podle formální povahy svého východu, jako Syn, který již přirozenou povahou svého zrození z rozumu Otcova jako jeho pojem a Slovo, v němž se Otec ve veškeré poznatelnosti své Božské přirozenosti poznává a vyjadřuje, jest přirozeným obrazem a podobenstvím Otcovým. Duch Sv. jest sice podoben jak Otci, tak Synu, ale jen proto, že jest s Otcem a Synem číselně jedné a téže přirozenosti a nikoliv povahou a mocí svého východu z Otce a Syna jako termin jejich lásky, kterou se vespolečně milují. Neboť nikdo nebude tvrditi, že láska

¹⁾ De potent., qu. 10, art. 2.

ve smyslu reduplikativním, tedy láska jako láska, jest obrazem a reprezentací předmětu milovaného. Neboť láska nečiní předmětu milovaného podobným subjektu milujícímu, nýbrž tuto podobu v něm již předpokládá.¹⁾

Tof jsou rozdíly, kterými se v Nejsvětější Trojici východy druhé a třetí osoby od sebe liší.²⁾

Ačkoliv ve všech těchto třech momentech jest obsažen důvod, proč třetí Božská osoba nemůže se nazývatí Synem, přece bohoslovci z pravidla dovozují tento důvod hlavně z třetího momentu, v němž se oba východy od sebe liší, po příkladu sv. Tomáše, který tento rozdíl svým jasným způsobem takto vysvětluje: „Tenť jest rozdíl mezi rozumem a vůlí, že rozum přechází z pouhé své potenciálnosti do konu tím, že přijímá v sebe předmět poznáný podle jeho podoby, kdežto vůle nepřechází do konu tím, že chová v sobě nějakou podobu předmětu, který chce (miluje), nýbrž tak, že má jistou náklonnost k předmětu tomuto. A proto východ, který se děje z rozumu, směřuje k vývodu terminu podobného rozumu samého. A z tohoto důvodu může míti povahu plození, poněvadž každý ploditel plodí plod sobě podobný. Vývod však, který pochází z vůle, nesměřuje k vytvoření terminu podobného vůli, nýbrž záleží spíše v popudu a podnětu, který vůli k nějakému terminu uvádí do činnosti. A proto osoba, jež v Nejsvětější Trojici vychází z lásky vůle, nevychází jako zrozenec čili jako Syn, nýbrž jako Duch, kterýmžto jménem vyjadřujeme jistý životní pohyb, poněvadž říkáme, že láska nám dává popud k té neb oné činnosti.“³⁾

Že věcná odlišnost Syna a Ducha Sv. záleží v rozdílné vnitřní povaze jejich východů, učí dosti zřejmě také Písmo sv., jež jediné Syna nazývá leskem slávy a výrazem podstaty Otcovy (*Ὁς ὡς ἀπαύλασμα τῆς δόξης καὶ χαρατὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*), což může míti důvod jen v tom, že jediné Syn Boží vychází z Otce činností rozumovou přirozeně směřující k vytvoření Slova ve všem Otci mimo Otcovství nejen podobného a rovného, nýbrž naprosto s ním podle přirozenosti totožného.

Tento důvod pro věcnou odlišnost východu druhé a třetí Božské osoby uvádějí mnozí ss. Otcové, jako sv. Athanáš, Řehoř Naziánský, Basilij, Epifanius, Cyrill Alexandrinský, sv. Augustin a scholastičtí theologové po příkladu sv. Tomáše bezmála vesměs.⁴⁾

¹⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 401 sqq.; 409 sqq.; Cartier, I. c., p. 198 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 321 sqq.

²⁾ Cf. Gazzaniga, I. c., p. 448 sqq.

³⁾ I., qu. 37, art. 4; cf. Is. Siri Uvadani, I. c., p. 317 sqq.; Is. Marin, I. c., p. 156 sqq.; Petri de Godoy, I. c., p. 23 sqq.

⁴⁾ Cf. Christ. Pesch, I. c., p. 292 sqq.; De Ariaga, I. c., p. 490 sqq.

Z toho již také patrné, že „principium quo proximum“ obou východů v Nejsvětější Trojici není přímo přirozenost Božská, pokud se liší od Božských mohutností rozumu a vůle, jak Durandus tvrdil proti obecné nauce všech theologů. Již sněm lateránský definoval proti opatu Jáchimovi: „Quod una quaedam summa res est... videlicet substantia, essentia sive natura divina... et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed est Pater, qui generat et Filius, qui gignitur, et Spiritus Sanctus, qui procedit“.¹⁾ Nebo kdyby Syn a Duch Sv. vycházeli přímo z přirozenosti Božské, pak by již nebylo možno mysliti příčiny, pro kterou by se druhá Božská osoba nazývala Synem a třetí Duchem Sv. Pak by vůbec nebylo možno tyto dvě Božské osoby mezi sebou věčně rozeznávati. Odlišnost jejich možno jen tenkrát poněkud aspoň pochopiti a vysvětliti, když nejbližším principem, z něhož vycházejí, jest rozum a vůle, rozum Otcův vzhledem k druhé, a vůle Otcova a Synova vzhledem k třetí Božské osobě.²⁾

Přirozenost Božská jest ovšem také principem obou těchto východů, ale principem jen vzdáleným (*principium quo remotum*) a to proto, poněvadž mezi přirozeností Božskou a mezi rozumem jako přímým principem Synovým a mezi přirozeností a vůlí Otce a Syna jako jednotným principem Ducha Sv. není rozdíl věcný, nýbrž jen virtuální.

Tak jest v Nejsvětější Trojici strany východů Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna trojí princip rozeznávati: 1. *principium quod*“, a to jest Otec vzhledem k Synu a Otec a Syn vzhledem k Duchu Sv.; 2. „*principium quo proximum*“, a principem tímto jest ona potence či moc Božská, která neprostředně při těchto východech jest činna a to jest rozum vzhledem k východu Synovu z Otce a vůle vzhledem k východu Ducha Sv. z Otce a Syna; a konečně 3. „*principium quo remotum*“, kterým jest při obou východech přirozenost Božská, ovšem jiným způsobem při východu Syna z Otce a jiným při východu Ducha Sv. z Otce a Syna.

Ačkoliv Otec jest přímým principem, který skrze rozum jako skrze „*principium quo proximum*“ vyvozuje ze sebe Syna, přece jest to konečně přirozenost Božská sama, skrze kterou ze sebe Syna plozením vyvozuje. Poněvadž ani Otcovství ani rozum první Božské osoby neliší se věčně od přirozenosti Božské, — a totéž platí o Otci a Synu a vůli jejich jakožto jediném principu Ducha Sv. — proto konečně mají oba východy Syna a Ducha Sv. poslední svůj důvod v samé přirozenosti Božské a jsou proto tak naprosto nutné, jak nutná jest sama přirozenost Božská. Neboť touž nutností, s jakou jest Bůh Bohem, vychází Syn z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna. O tom nemůže podle nauky zjevené býti ani nejmenší pochybnosti.

¹⁾ Denzinger 432.

²⁾ Cf. Lallemandet, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 25 sqq.

Každá účinkující příčina působí svou činností přiměřený svůj účín. Touto činností přenáší na účín svou podobu. A čím jest tato činnost dokonalejší, tím jest také podoba a shoda účínu s příčinou úplnější a všestrannější.

V bytostech stvořených může se účinkující příčina se svým účínem nanejvýš sdíleti o specificky jednu přirozenost, poněvadž činnost, kterou tento účín působí, vychází sice z její přirozenosti, ale s touto přirozeností není jednou a touž věcí. Tak syn lidský má přirozenost Otcovu jen ve specifickém a nikoliv v numerickém smyslu. Jinak však v Nejsvětější Trojici, ve které činnost, kterou plodí Otec Syna a Otec a Syn vyvozují ze sebe Ducha Sv., jest s přirozeností Božskou věčně jednou a touž věcí.

Máme-li na zřeteli principy Božských východů s trojího vytknutého stanoviska, totiž „principium quod“, „principium quo proximum“ a „principium quo remotum“, jest patrné, že oba prvé principy mají podstatný svůj důvod a základ v Božské přirozenosti samé. A proto vyvozuje-li Otec rozumem ze sebe Syna svého, nepřenáší na něho ani svého Otcovství ani svého rozumu, nýbrž svou vlastní přirozenost, která v osobě Synově stává se naprosto dokonalým obrazem a výrazem osoby Otcovy. Otcovství jest sice osobní vlastností, která první Božskou osobu jako individuální forma určuje a činí ji, abychom po lidsku mluvili, Otcem, není však to, co formálně plodí Syna, poněvadž by pak, jak praví sv. Tomáš, Otec plodil Otce. A ani rozum není formálně touto plodící činností, poněvadž by pak zase musil ploditi rozum. Proto nezbyvá, než tvrditi, že při Božských východech „principium quo remotum“ jest činnost Božská (poznávající a milující) totožná se samou přirozeností Božskou. Tím však nepravíme, že Božská přirozenost sama v sobě ve smyslu reduplikativním v Otci plodí a v Synu se rodí, v Otci a Synu vyvozuje Ducha Sv. a v Duchu Sv. bývá vyvozována. Přirozenost Božská není tedy ani „principium quod“, ani „principium quo proximum“, již jest rozuměti onu Božskou moc a sílu, která v těchto Božských vývodech neprostředně činnost svou jeví, nýbrž jest toliko „principium quo remotum“, kterým Otec, pokud se týče, Otec a Syn své principiáty působí.¹⁾

V nauce o principech, týkajících se východů Božských osob srovnává se Církev katolická s církví schismatickou v těchto bodech:

Obě církve učí: 1. že Otec jest principem Synovým (principium quod) a Syn principiátem Otcovým; 2. že Otec plodí Syna rozumovým sebepoznáním, že jest tedy rozum Otcův „principium quo proximum“, kterým Otec Syna plodí a následovně, že jest Syn Slovem, v němž Otec svůj vzor jako v obraze vyjadřuje a jako v zrcadle obráží; 3. že Otec jest principium quod“, jež skrze

¹⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 325 sqq.

svou vůli jako skrze „principium quo proximum“ vyvozuje Ducha Sv. A proto jest Duch Sv. principiátem Otcovým; 4. také v tom obojí Církev jest za jedno, že Otec přenáší generací na Syna a aktivní spirací na Ducha Sv. číselně jednu a touž přirozenost Božskou a že proto jsou všechny tři Božské osoby, ačkoliv se věčně od sebe liší, přece jen jeden Bůh; 5. i v tom není mezi obojí církví rozdílu, že východ Syna a Ducha Sv. z Otce, — východ Syna zrozením a Ducha Sv. spirací passivní — náleží k samé přirozenosti Božské a že jest proto věčný, jak věčná jest sama přirozenost Božská.

Rozdíl mezi naukou obojí Církev o Nejsvětější Trojici záleží jen v tom, že Církev katolická učí východu Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy jako z jediného principu, kdežto církev schismatická za tento jediný princip Ducha Sv. prohlašuje výhradně jen vůli Otcovu. Podle této nauky vychází jak Syn, tak i Duch Sv. jediné z Otce, s tím toliko rozdílem, že Syn vychází z rozumu Otcova rozením, Duch Sv. však z vůle Otcovy pouhou passivní spirací. Podle nauky katolické sdílí se Otec se Synem o svou přirozenost a s touto přirozeností o všechno, v čem se jako Otec neliší od Syna. A poněvadž moc, kterou Otec vyvozuje ze sebe Ducha Sv., netýká se osobní vlastnosti Otcovství a Synovství, proto Otec s Božskou svou přirozeností, kterou plozením přenáší na Syna, přenáší na něho také moc v této přirozenosti obsaženou, aby zároveň s ním jako jediný princip vyvozovali ze sebe Ducha Sv. Podle nauky schismatické jeví Otec plozením a spirací dvě činnosti disparátní, které takorba paralelně vedle sebe z něho vycházejí a se uskutečňují. A rozdíl mezi Synem a Duchem Sv. záleží podle nauky schismatické právě v této dvojí disparátní činnosti, kterou Otec jednak rozumem plodí Syna, jednak vůlí ze sebe vyvozuje Ducha Sv.

Kdyby vycházel Syn a Duch Sv. z Otce dvojí disparátní činností, Syn z rozumu, Duch Sv. z vůle Otce, pak jest sice Syn a Duch Sv. vztažný k Otci jako termin činnosti jeho rorumu a vůle, avšak k sobě a mezi sebou nestojí v žádném vztahu. To však odporuje nauce Písma sv., které praví, že Duch Sv. jest¹⁾ Duchem Kristovým,²⁾ že jest od Krista poslán³⁾ a že má vědu od Krista, čímž zcela patrně vyjadřuje vnitřní vztah mezi Synem a Duchem Sv. A nemá-li tento vztah vyjadřovati skutečné závislosti Ducha Sv. na Kristu a tím popíráti Božství Ducha Sv., pak nezbyvá, než jej vysvětlovati z původu Ducha Sv. ze Syna.

Mezi naukou katolickou a schismatickou o východu Ducha Sv. jen tenkrát bude možno shody docíliti, když církev schismatická uzná pravdu v Církvi katolické vždy za axiom pokládanou, že v Nejsvětější Trojici vše jest jednotlivým osobám společno, „ubi

1) I. Petr 1, 11; Skut. 16, 6–7.

2) Jan 15, 26.

3) Jan 16, 13–15.

non obviat relationis oppositio". A poněvadž mezi aktivní spirací, kterou Otec vyvozuje ze sebe Ducha Sv., a mezi Synem není protikladu vztáhnosti (relationis oppositio), proto musí tato spirace aktivní právě tak náležeti Synu, jako náleží Otci čili jinými slovy: Otec a Syn musí jako jeden princip vyvozovati ze sebe jednu spiraci Ducha Sv. a Duch Sv. musí proto vycházeti z Otce a Syna, jak Církev katolická vždycky učila. Nauka církve rozkolné odporuje v této příčině jak Písmu sv., tak i Tradici a zároveň dokazuje, že z nauky zjevené o východu Syna a Ducha Sv. z Otce nevyvozuje s logickou přesností všech nutně z ní plynoucích sousledků.¹⁾

§ 38.

Sousledky plynoucí z nauky o východech v Nejsvětější Trojici.

Jsou-li v Bohu tři od sebe věčně odlišné osoby Božské, které mají číselně jednu a touže přirozenost Božskou, a proto jsou mezi sebou souspodstatné, pak z této dvojí pravdy: z Trojice osob a jednoty Božské přirozenosti plynou nutně tyto sousledky:

1. Tři Božské osoby jsou sobě dokonale rovný A rovnost tato vztahuje se ke všemu, v čem se od sebe osobně podle původů svých neliší. A proto všechny dokonalosti Božské, náleží právě tak Synu a Duchu Sv., jako Otci. Tu můžeme utvořiti tento syllogismus: Bůh jest sám od sebe, nekonečně dokonalý, věčný, nesmírný, všudepřítomný, naprosto jednoduchý, nezměnitelný, vševědoucí, všemohoucí, nejvyšší velebností a slávou slavnoucí. Avšak Otec jest pravý Bůh, Syn jest pravý Bůh a Duch Sv. jest pravý Bůh a všechny tři osoby přece jsou jen jeden Bůh, proto jak Otec, tak i Syn a Duch Sv. jest sám od sebe, nekonečně dokonalý, věčný, nesmírný, všudepřítomný atd.

Tot článek víry ve Zjevení Božím, jak jsme viděli, zcela jasně vyjádřený. Tak symbolum Athanasianum, vypočítavši některé vlastnosti Božské všem třem osobám společné, jako Božství, slávu, velebnost, nesmírnost, věčnost, všemohoucnost, a vytknuvši zároveň osobní a nacionální vlastnosti, kterými se osoby Božské od sebe liší, dokládá: „Et in hac Trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales“. (A v této Trojici není žádná osoba dřívější ani pozdější, žádná není větší ani menší, nýbrž všechny tři osoby jsou stejně věčné a stejně sobě rovné).²⁾ Jsou-li Božské osoby: „coaequales“, pak mají společny všechny tak zvané naprosté s bytností totožné a to jak negativní tak i pozitivní vlastnosti Božské. A tuto nauku vyznává Církev sv. nejen ve svých sym-

1) Důvody, které schismatické pro svůj blud uvádějí, viz u Macaira: Theologie dogmatique orthodoxe, I. c., p. 415 sqq.

2) Denzinger 39.

bolech, nýbrž i ve své liturgii. Tak se modlí v prefaci de ss. Trinitate: „Quod enim de tua (Patris) gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus. Ut in confessione verae sempiternaeque deitatis et in personis proprietates et in essentia unitas et in majestate adoretur aequalitas“. (Co podle tvého Zjevení věříme o tvé slávě, tak bez odlišnosti rozdílů soudíme také o Synu tvém a Duchu Sv. a proto také vyznávající pravou a věčnou Trojici klaníme se zvláštnosti osob, jednotě přirozenosti a rovnosti velebnosti).¹⁾

Je-li každá jednotlivá osoba Božská nekonečně dokonalá (a k nekonečnosti nemůže se již nic připojit), jest patrné, že všechny tři Božské osoby dohromady nemají více dokonalostí, než každá jednotlivá zvlášť, jak sv. Augustin význačně praví: „Jak veliký jest Otec sám aneb Syn sám aneb Duch Sv. sám, jak veliký jest Otec, Syn a Duch Sv. dohromady, přece se nesmí Bůh nazývati trojnásobný“. ²⁾ Ačkoliv jedna osoba Božská není třemi osobami, přece jest každá jednotlivá tolik (tantum), kolik (quantum) jsou všechny tři.

Všem třem Božským osobám a každé jednotlivé osobě náleží jedna a táž dokonalost. Jen pořad a způsob, jakým jednotlivé osoby obsahují v sobě tuto nekonečnou dokonalost, jest u nich jiný. Tak má Otec nejen jednu a touž přirozenost, kterou má Syn, nýbrž má také relativní dokonalost Synovu, s tím toliko rozdílem, že jí nemá tím způsobem, jakým ji má Syn. Neboť Otec tuto dokonalost uděluje Synu, Syn ji však od Otce přijímá. Otec má tedy v sobě Syna s veškerou dokonalostí Synovství jakožto termin své vitální plodící činnosti. Neboť kdyby této dokonalosti neměl v sobě, nemohl by jí Synu udělit. Otcovství jest v Synu jako princip jeho života. Otec v sobě obsahuje Syna jakožto termin svého sebepoznání a Syn obsahuje v sobě Otce jako Slovo, v němž se Otec poznává a vyjadřuje. A proto obsahuje v sobě relativní dokonalost Otcova vše, co má v sobě dokonalého Syn a Duch Sv. Neboť Otec by neměl této relativní dokonalosti, kdyby v sobě nechoval immanentních terminů Syna a Ducha Sv. Nejsou tedy tři dokonalosti v Bohu, nýbrž jen jediná dokonalost, která náleží všem třem osobám a každé zvlášť a tato dokonalost chová a obsahuje v sobě eminentně a formálně vše, co má vůbec povahu a vlastnost dokonalosti. A co platí o Otci vzhledem k Synu a Duchu Sv., platí rovnou měrou o Synu vzhledem k Otci a Duchu Sv. vzhledem k Otci a Synu.³⁾

¹⁾ Cf. Franc. Amici, *Curs. theol.* I. c., p. 417 sqq.; de Godoy, I. c., p. 199 sqq.

²⁾ De Trinit., lib. VI., cap. 7, n. 9. Tom. VIII., col. 849; pokud jest Otce nazývati větším Syna, viz Thomassina, I. c., p. 229 sq.; 237 sqq.

³⁾ Cf. Lallemandet, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 90 sqq.; Gotti, I. c. p. 406; Fabri, I. c., p. 268 sqq.; 274 sqq.; Petavii, I. c., p. 371 sqq.

Z toho jde také na jevo, že mezi jednotlivými Božskými osobami není vlastní a skutečné závislosti.

Neboť pravá závislost existuje jen mezi osobami, z nichž jedna nemá sama od sebe a ze sebe všeho, čeho potřebuje, aby byla osobou dokonalou, jakou má býti, nýbrž jest v příčině této odkázána na pomoc a podporu osoby druhé.

Avšak každá jednotlivá Božská osoba má Božskou přirozenost, která jest zároveň přirozeností dvou ostatních osob. Proto žádá osoba Otcova osoby Syna a Ducha Sv., osoba Synova osoby Otce a Ducha Sv. a osoba Ducha Sv. osoby Otcovy a Synovy. Neboť bytnost a přirozenost Božská nemůže jinak existovati, než v Otci, Synu a Duchu Sv. A proto žádá Božská přirozenost trojí subsistence čili osobnosti v Otci, Synu a Duchu Sv. s touž naprostou nutností, s jakou žádá každé jiné dokonalosti. Jako nelze bytnosti Božské mysliti bez kterékoliv naprosté dokonalosti, tak jí nelze mysliti bez Otcovství, Synovství a Spirace (passivní). A jen v tomto smyslu lze říci, že jednotlivé osoby Božské na sobě závisí, jako závisí duše ve svém poznání na rozumu a ve svém chtění (milování) na vůli. A jako rozum a vůle náleží k dokonalosti duše, tak jest také Otcovství, Synovství a Spirace dokonalostí Božské přirozenosti, bez které nemůže ani existovati ani se mysliti.¹⁾

§ 39.

O perichoresi.

Tři Božské osoby se vzájemně pronikají a prostupují.

Z toho, co tu řečeno, plyne, že tři Božské osoby se vzájemně a vespolečně prostupují a v sobě vzájemně existují či bytují. Tuto vlastnost tří Božských osob nazývají bohoslovci: περιχώρησις (od περιχωρεῖν = per circuitum redire), ἐνπαρήξις (od ἐνπαρῆειν = in-esse, intus esse), circumincesso (od circum incedere = circum permeare), circuminsessio (od circum insidere).

Ačkoliv všechny tyto výrazy: περιχώρησις, ἐνπαρήξις, circumincesso, circuminsessio, znamenají jednu a touž pravdu, vzájemné totiž pronikání a bytování jednotlivých Božských osob v sobě, přece ji vyjadřují s rozličných hledisk. Kdežto περιχώρησις (circum-incesso) přihlíží na prvním místě k východům druhé a třetí Božské osoby a znamená vzájemné pronikání a prostupování jednotlivých Božských osob, značí „ἐνπαρήξις“, „circuminsessio“, takorba účín a výsledek tohoto pronikání, totiž vzájemné bytování jednotlivých osob v sobě. První způsob nazírání na tuto pravdu byl a jest Řekům obvyklý, kdežto Římská Církev obzvláště od doby pozdější scholastiky, užívajíc pravidelně místo slova „circum-incesso“ výrazu „circuminsessio“, má více na zřeteli vzájemné

¹⁾ Franzelin, l. c., thes. XV., p. 230 sqq.; cf. Lallemandet, l. c., p. 57 sqq., 210 sqq.; Antoine, l. c., p. 387 sq.

klidné bytování jednotlivých Božských osob v sobě. Smysl tedy obou terminů jest týž, jen způsob nazírání na pravdu, kterou tyto terminy vyjadřují, se od sebe liší. A proto bylo zcela přirozeno, že v obojí církvi někdy užíváno promiscue obou terminů, v Církvi latinské terminu: „περιχώρησις“, „circumⁱncessio“ a v církvi řecké terminu: „ἐνπαρέσις“, „circumⁱnsessio“.

Perichorese či circuminsesse jest nutným sousledkem dvou hlavních pravd, v nichž nauka o Nejsvětější Trojici záleží: numerické jednoty Božské přirozenosti a Trojice věčně od sebe odlišných Božských osob. Proto nelze připustiti názoru slovutného Suareza, který perichoresi místo z jednoty Božské přirozenosti především vysvětloval z Božské vlastnosti nesmírnosti, pro kterou každá Božská osoba musí býti přítomna všude tam, kde jsou druhé dvě osoby přítomny. Ačkoliv všechny tři osoby Božské jsou svou bytností ve veškerém tvorstvu přítomny a v něm spolu bytují, přece v této všudepřítomnosti tří Božských osob nezáleží jejich perichorese, jak se Suarez mylně domníval. Praví-li Božský Spasitel: „Já jsem v Otci a Otec jest ve mně“, ¹⁾ vyjadřuje těmito slovy zcela jinou pravdu, než když praví sv. Pavel: „V něm žijeme, hýbáme se a jsme“. ²⁾ Božský Spasitel míní vzájemné bytování Božských osob v sobě, sv. Pavel pouhou přítomnost Božskou v tvorstvu a tvorstva v Bohu. Všudepřítomen jest Bůh jen tenkrát, když stvořil svět a se světem prostor, kdežto jednotlivé Božské osoby se vespolečně pronikají a v sobě bytují beze všeho vztahu k tvorstvu a jeho prostoru. Dokud tedy nebylo ještě prostoru, byla každá jednotlivá osoba Božská ve dvou ostatních: Bůh Otec v Synu a Duchu Sv., Syn v Otci a Duchu Sv. a Duch Sv. v Otci a Synu. A proto jest názor, podle kterého perichorese záleží prý v nesmírnosti, resp. ve všudepřítomnosti Božských osob, rozhodně zamítnouti.

Přirovnáme-li pojem perichorese k soupodstatnosti (k homousii, zde ještě lépe k tautusii) Božských osob, pak se má perichorese k tožnosti (tautusii) Božské podstaty jako účín ku své příčině, či správněji jako následek ku svému důvodu. Neboť tři Božské osoby mohou se jen potud pronikat, pokud mají číselně jen jednu a touž přirozenost, v níž jest proto základní či ontologická příčina Božské perichorese, jak zcela správně argumentuje slavný Petavius, když praví: „Perichorese v Nejsvětější Trojici vzniká z jednoty bytnosti... a záleží v tom, že jedna osoba nedá se oddělit a odloučit od osob ostatních, nýbrž že beze všeho smíšení ve své věčné odlišnosti bytuje jedna v druhé“. ³⁾ Než tento prvotný a základní důvod perichorese nejen nevylučuje, nýbrž žádá důvodu dru-

¹⁾ Jan 14, 11.

²⁾ Skut. 17, 28.

³⁾ De Trinit., lib. IV., cap. 16, n. 5, l. c., p. 254 sq.; Tournely, l. c., p. 402; Panger, l. c., p. 258 sqq.; Antoine, l. c., p. 388; Thomassin, l. c., p. 287 sqq.; Petavii, l. c., p. 253 sqq.

hotného, záležitího ve věčné odlišnosti jednotlivých Božských osob, jak později místněji dokážeme.¹⁾

Nauka o vzájemném prostupování jednotlivých Božských osob jest článkem víry, definovaným podle výroků Písma sv. a Tradice na sněmu florentském slovy: „Propter hanc unitatem (naturae divinae) Pater est totus in Filio, totus in Spiritu Sancto, Filius totus est in Patre, totus in Spiritu Sancto; Spiritus Sanctus totus est in Patre, totus in Filio“ (Pro tuto jednotu [Božské přirozenosti] jest Otec celý v Synu a celý v Duchu Sv., Syn jest celý v Otci a celý v Duchu Sv. a Duch Sv. jest celý v Otci a Synu).²⁾

Vzájemné prostupování a bytování Božských osob hlásá zcela zjevně Písmo sv. Tak praví sám Božský Spasitel: „Já a Otec jedno jsme... Otec jest ve mně a já v Otci“.³⁾ A na jiném místě: „Kdo vidí mne, vidí i Otce... Nevěříš-li, že já v Otci a Otec ve mně jest?“⁴⁾ A slova tato, která Božský Spasitel pravil k Filipovi, opětoval pak ku všem apoštolům, řka: „Nevěříte-liž, že já v Otci a Otec ve mně jest?“⁵⁾ A na jiném místě praví: „Aby všickni jedno byli, jako ty Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli... A já jsem jim dal slávu, kterou jsi mi dal, aby byli jedno, jakož i my jedno jsme“.⁶⁾ A podobně píše sv. apoštol Pavel o Duchu Sv.: „Neboť kdo z lidí ví, co jest člověka, leč duch člověka, který jest v něm? Tak ani toho, co Boží jest, nepoznal nikdo, leč Duch Boží“.⁷⁾ Odtud pochází také úsloví ss. Otců, kterým vzájemné prostupování a bytování Božských osob vyjadřují a které svatý Jan Damašský vyslovuje krátkými slovy: „Ἐν ἀλλήλαις αἱ ὁποστάσεις εἰσιν“ a na vysvětlení jejich dokládá, že Božské osoby tak v sobě existují, ne že by se mezi sebou mísily, nýbrž že mezi sebou souvisí podle Sloz Páně: „Já jsem v Otci a Otec jest ve mně“ (οὐχ ὥστε συγχέσθαι, ἀλλ' ὥστε ἔχθαι κατὰ τὸν τοῦ κυρίου λόγον ἐγὼ ἐν πατρὶ καὶ ὁ πατήρ ἐν ἐμοὶ ψήσαντος).⁸⁾

Že perichorese či circuminsesse má svůj poslední důvod v jednotě Božské přirozenosti všem třem osobám společné, učí vesměs ss. Otcové.

Tak praví sv. Athanáš: „Syn jest v Otci, pokud lze rozumem vystihnouti, poněvadž vše, co jest Syn, jest vlastní podstatě Otcově... takže kdo vidí Syna, vidí i to, co jest Otci vlastního a poznává bytnost Synovu, poněvadž

¹⁾ Cf. Pohle, I. c., S. 390.

²⁾ Denzinger 704.

³⁾ Jan 10, 36, 38.

⁴⁾ Jan 14, 9, 10.

⁵⁾ Ibid., v. 11.

⁶⁾ Jan 17, 21, 22.

⁷⁾ I., Kor. 2, 11.

⁸⁾ De fide orth., lib. I., cap. 8, Opp. (edit. Venet. 1648), tom. I., p. 140.

Otci jest vlastním vše, co jest Syn. Jelikož forma a Božství Otcovo jest bytností Synovou, proto jest Syn v Otci a Otec v Synu¹⁾ A sv. Cyrill Alexandrinský snad ještě jasněji vysvětluje tuto pravdu, když píše: „Syn není v Otci jako my: neboť my v Bohu žijeme, se hýbáme a jsme. Avšak Syn vycházejí přirozeně z Otce jako z věčného svého pramene jest bytně životem vše oživujícím... A proto nikoliv jako my v Bohu žijeme i on žije a jest v Otci, nýbrž jest v pravdě přirozeně tím, čím se býti praví, t. j. životem, an přirozeně v Otci bytuje jsa s ním jedné a téže přirozenosti, jež jest Božství“²⁾ Podobně píše sv. Fulgenc: „Pravý Bůh jest trojosobní a jest v jedné přirozenosti jeden. A pro tuto přirozenou totožnou jednotu jest Otec celý v Synu a Duchu Sv. a Syn celý jest v Otci a Duchu Sv. a Duch Sv. celý jest v Otci a Synu“³⁾

Toť také obecná nauka theologů scholastických. Stačí uvést jen sv. Tomáše a sv. Bonaventuru. Učitel Andělský píše: „Otec jest podle své bytnosti v Synu, poněvadž o svou bytnost, od níž se věčně neliší, sdílí se se Synem beze vší své proměny. Poněvadž bytnost Otcova jest v Synu, plyne z toho, že i Otec jest v Synu. A poněvadž Syn se věčně neliší od Božské bytnosti, následuje z toho, že jest v Otci, v němž jest jako bytnost jeho“⁴⁾ A sv. Bonaventura praví úsečně sice, ale zcela určitě: „Jen v Bohu jest dokonalá circuminsesse. A důvod jest ten, že její pojem záleží v dokonalé jednotě přirozenosti a odlišnosti osob“⁵⁾

Z těchto výroků již patrně, že k pojmu perichorese nestačí pouhá číselná jednota Božské přirozenosti bez věčné odlišnosti tří Božských osob. Neboť kdyby Bůh byl jen jednoosobní, pak by nemohl se pronikat a prostupovati a tímto pronikáním a prostupováním v sobě bytovati. Bez Trojice Božských osob mohli bychom mluvit sice o numerické totožnosti Boha samého se sebou, podobně jako o každé jiné bytnosti pravíme, že jest se sebou totožná, ale nemohli bychom mluvit o Božské perichoresi. A proto jest Otec jiným způsobem v Synu, jako jest v něm jeho přirozenost. A podobně též Syn jest v Otci jinak, než jest v něm přirozenost Božská. Při perichoresi jest Otec v Synu a Duchu Sv. a podobně Syn v Otci a Duchu Sv. a Duch Sv. v Otci a Synu jako jiná osoba v jiné osobě, jak sv. Hilarius vysvětluje: „Co jest v Otci, to jest v Synu; co jest v nezrozeném (Otci), to jest v jednorozeném; Syn z Otce a oba jsou jedno;

1) Orat. 3, contra Arian., n. 3, Opp. tom. II. (edit. Migne), col. 327.

2) Thesaur. Assert., lib. 12, cap. 7, Opp. tom. II. (edit. Paris. 1572), col. 318.

3) De Fide ad Petr., cap. 1, n. 4, Opp. (edit. Venet. 1742), p. 227.

4) I., qu. 42, art. 5.

5) Opp. (edit. ad Claras Aquas 1882), tom. I., p. 349, col. 1.

dva nejsou jedním, nýbrž jiný v jiném, poněvadž v obou není něco jiného“.¹⁾

V pojmu perichorese jest proto zahrnuta také odlišnost osob. A poněvadž tato odlišnost má svůj poslední důvod ve východech Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna, proto také mimo prvotný důvod její, mimo číselnou jednotu Božské přirozenosti, náleží k jejímu pojmu také původy jednotlivých osob, jakož i jejich vzájemné vztahy, které z těchto původů nutně následují.

Že perichorese záleží mimo jednotu přirozenosti také v původech čili východech jednotlivých Božských osob, plyne již z vnitřní povahy těchto východů.²⁾

Pravili jsme již svrchu, že východy v Bohu jsou vnitřní, t. j. že termíny jejich nevycházejí z činnosti, kterou vyvozuje ze sebe jednak Otec Syna, jednak Otec a Syn Ducha Sv., na venek mimo Boha, nýbrž že zůstávají v příslušných svých činnostech. A poněvadž tyto činnosti se věcně neliší od osoby, která touto činností ze sebe vyvozuje osobu druhou, proto zůstává osoba vyvozená v osobě, která ji ze sebe vyvozuje. Neboť, jak jsme slyšeli, zůstává pojem a Slovo, kterým se Bůh Otec poznává a vyslovuje, v jeho rozumu a podobně také láska, kterou se Otec a Syn vzájemně miluje, zůstává ve vůli Otcově a Synově. Syn Boží zůstává proto v Otci a Duch Sv. v Otci a Synu. Ale poněvadž Otec přenášeje svou přirozenost na Syna jako na svůj pojem a Slovo, v němž se dokonale myslí a vyjadřuje, přenáší na něho tuto přirozenost jakožto přirozenost osobní, t. j. jakožto přirozenost, která jest v něm Otcovstvím jakožto osobní vlastností zvlášť určena a charakterisována, proto nebytuje toliko Syn v Otci jako termin jeho immanentní vývodní činnosti, nýbrž bytuje také Otec v Synu, s nímž se tímto vnitřním vývodem o svou přirozenost Otcovstvím osobně určenou sdílí. A totéž platí také o bytování Otcovu a Synovu v Duchu Sv.³⁾

Sv. Fulgenc na objasnění této pravdy praví: „Jako Slovo se rodí z celé mysli, tak zrozené zůstává v celé mysli. A poněvadž myslící mysl nemá žádné stránky, v níž by Slova nebylo, proto jest Slovo tak veliké, jak veliká jest mysl, z níž jest a jsouc z ní jest zároveň v ní“.⁴⁾ A sv. Tomáš potvrzuje tuto pravdu slovy: „Syn jest v Otci jako principiát v principu (sicuti originatum in originante), kdežto Otec jest naopak v Synu jak princip v principiátu (sicuti originans in originato).⁵⁾ A podobně jest tvrditi o bytování Otce a Syna v Duchu Sv. a o bytování Ducha Sv. v Otci a Synu.

¹⁾ De Trinit., lib. 3, n. 4, Opp. tom. II. (edit. Veron. 1730), col. 51 sq.; cf. Pesch., I. c., p. 324.

²⁾ Cf. Fabri, I. c., p. 265 sqq.

³⁾ Cf. S. Cyrill. Alex., Dialog. 2, de Trin., Opp. tom. II. (edit. Paris. 1572), col. 366 sqq.; Gotti, I. c., p. 406 sq.

⁴⁾ Ad Monim., lib. 3, cap. 7, Opp. (edit. Venet. 1742), p. 20.

⁵⁾ In I. dist., qu. 3, art. 2.

Tak jest konečným důvodem perichorese vzájemná vztažnost jednotlivých Božských osob k sobě a mezi sebou.

Při každé obaporné věcné vztažnosti poukazuje vždy jeden člen na člen druhý. A proto k pochopení jednoho členu vztažného jest vždy potřebí členu druhého, který jest proto také vždy k prvému členu nějakým způsobem souvztažným (korrelativním).

Ve věcech stvořených mají oba souvztažní členové své vlastní přirozenosti, které se toliko nanejvýš v pojmu druhovém shodují. Tak otec a syn lidský jest nejen každý zvláštní osobou, nýbrž má také svou zvláštní lidskou přirozenost, která se číselně liší od přirozenosti druhé osoby a jen ve specifickém pojmu přirozenosti lidské tvoří s ní jednotu. Z čehož plyne, že otec a syn lidský jsou k sobě sice souvztažní, tak že otce nelze mysliti bez syna a syna bez otce, avšak při tom se nikterak neprostupují a v sobě vzájemně nebytují. Ale poněvadž v pojmu otce jest již jaksi obsažen také syn a v pojmu syna otec, proto můžeme sice o nich připustiti perichoresi či circumsessi, ale jen logickou, nikterak však věcnou či podstatnou. Neboť věcně má jak otec, tak i syn svou zvláštní podstatu a tyto podstaty existují, jak patrně, mimo sebe a nikoliv v sobě. Jinak však v Nejsvětější Trojici.

Ačkoliv Otec, Syn a Duch Sv. jsou osobami nejen od sebe věcně odlišnými, nýbrž i k sobě souvztažnými, přece vzhledem k numericky jedné přirozenosti společné všem třem osobám nejsou mimo a vedle sebe, jako otec a syn lidský, nýbrž jsou v sobě, tak že k jejich souvztažnosti přistupuje vzájemná immanence či vtomnost jedné osoby v osobách druhých. O této vzájemné vtomnosti osob Božských praví XI. synoda toletánská (r. 675): „Jako vidíme záři nerozlučně spojenou se světlem, tak vyznáváme, že Syn nemůže se od Otce odloučiti. A jako mezi sebou nemísíme tři osob jedné a nerozlučné přirozenosti, tak prohlašujeme, že žádnou měrou jich od sebe neodlučujeme. Již sama vztažnost jmen osobních nedovoluje osoby od sebe odlučovati. Neboť i když vztažnost tato zároveň výslovně nejmenuje všech osob, vždy je zároveň naznačuje. Neboť nikdo nemůže jednotlivých těchto jmen postřehnouti, aby v nich nepoznával zároveň i jmen ostatních. A ačkoliv tři Božské osoby jsou jeden Bůh a jeden Bůh jsou tři Božské osoby, přece každá jednotlivá Božská osoba zachovává svou zvláštní (osobní) vlastnost. Otcí náleží věčnost bez narození, Synu věčnost s narozením a Duchu Sv. věčný východ bez narození“.¹⁾

Perichorese má v nauce o Nejsvětější Trojici veliký význam. Vyjadřujíc obě podstatné pravdy tohoto tajemství: Božskou troj-

¹⁾ Denzinger 281; cf. Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 287 sqq.

osobnost (trinitatem in unitate) a trojjedinost (unitatem in trinitate) vylučuje zcela určité a jasně všechny bludy, kterými zvrácenost lidská na toto nejzákladnější dogma víry křesťanské vůbec povšechny jednotlivé věky útočila. Perichorese vyvrací jednak blud jak monarchianismu, tak i tritheismu. Jsou-li v Nejsvětější Trojici tři Božské od sebe věčně odlišné osoby, pak jest vyvráceno kacířství monarchianismu, podle něhož jest v Bohu jen jedna Božská osoba, osoba Otcova, kdežto Syn a Duch Sv. jsou buď bytosti stvořené a proto osobě Otcově, jako tvorové Tvůrci podřízené, aneb jsou pouze tři různé způsobové, kterými se jediná monas Božská na venek různě jeví a tímto různým jevem ve tři osobnosti se vyvíjí. Jsou-li však tři Božské osoby číselně jedné a téže přirozenosti, pak jest vyloučen tritheismus, který nejen tři Božské osoby, ale zároveň také tři Božské přirozenosti připouští a tak číselně jedinou přirozenost Božskou rozštěpuje na tři části, jež pak prohlašuje nejen za tři Božské osoby, nýbrž také za tři bohy.

V Božské osobě Kristově, v níž subsistuje dvojí přirozenost: Božská od věčnosti, lidská v čase, pozorujeme rovněž perichorese, jako v Nejsvětější Trojici, jen že se jeví opačným směrem. V Nejsvětější Trojici jest trojice osob v jedné přirozenosti, v Kristu však jest jen jediná osoba a dvojice přirozeností, které se v osobě Božské, druhé v Nejsvětější Trojici, pronikají a prostupují. Vzhledem k této Božské osobě, v níž hypostaticky jest Božská a lidská přirozenost spojena, jest Kristova Božská osoba Bůh a člověk tedy Bohočlověk a proto také jest v této Božské osobě Bůh člověkem a člověk Bohem. Tato perichorese, již v Božské osobě Kristově bytuje či lépe subsistuje přirozenost Božská i lidská, vyvrací jednak blud nestorianismu a adoptionismu, který do Krista klade dvě osoby: Božskou a lidskou, jednak také blud monofysitismu a monothelismu, který mísí buď obě přirozenosti aneb aspoň obě vůle v Kristu. Obojí tento krajný blud christologický jest perichorese, již se obě přirozenosti v Kristu, v Božské jeho osobě, spojily, ze základu vyvrácen.

Perichorese v Nejsvětější Trojici jest jednak základem, na němž veškerá nauka o tomto tajemství jest zbudována, jednak také nejvyšším svorníkem, v němž obě základní pravdy tohoto tajemství: trojice osob a jednota přirozenosti (trinitas in unitate a unitas in trinitate) jsou nerozlučným svazkem od věčnosti do věčnosti spojeny, podobně jako perichorese Božské a lidské přirozenosti v Božské osobě Kristově obsahuje a vyjadřuje veškerou nauku o Kristu Bohu a člověku.¹⁾

¹⁾ Cf. Pohle, l. c. S. 389 ff.; Cresc. Krisper, l. c., p. 373 sqq.; Amandi Hermann, l. c., p. 475 sqq.

Tři Božské osoby jeví číselně jen jednu činnost na venek.

Pravda tato jest „de fide“. Již sněm lateránský IV. (r. 1215) prohlásil ji za článek víry slovy: „Pater et Filius et Spiritus Sanctus: tres quidem personae sed una essentia substantia seu natura simplex omnino... unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporalium“. (Otec a Syn a Duch Sv. jsou sice třemi osobami, avšak jen jedinou naprosto jednoduchou bytostí, podstatou čili přirozeností, ale jsou jediným jen principem veškerenstva, jediným jen Stvořitelem všech bytostí viditelných a neviditelných, duchových i tělesných).¹⁾ Je-li Otec, Syn a Duch Sv., tedy tři Božské osoby, jedné bytnosti a přirozenosti, pak jest Bůh trojosobní jediným jen principem a Tvůrcem všech věcí mimo Boha existujících, viditelných a neviditelných, a následovně jeví také jen jedinou činnost, kterou vše, co mimo Boha jest, stvořili a v bytu udržují. A ještě jasněji a určitěji vyjadřuje tuto pravdu sněm florentský, když praví: „Pater et Filius et Spiritus non (sunt) tria principia creaturae, sed unum principium“. (Otec, Syn a Duch Sv. nejsou třemi principy tvorstva, nýbrž jen jediným principem).²⁾ Není-li Nejsvětější Trojice trojím, nýbrž jediným principem všech stvořených bytostí, pak všechny činnosti, kterými v tvorstvu působí, náleží Božským osobám jako jedinému působiteli, který jest na venek činný podle jediné Božské přirozenosti rozumem a vůlí obdařený a nikoliv podle charakterických vlastností jednotlivých Božských osob: podle Otcovství a Synovství a passivní Spirace.

Že všechny tři Božské osoby působí na venek vždy jedinou jen společnou činností, hlásá zcela zjevně jak Písmo sv., tak i Tradice.

Božský Spasitel sám své Božské činnosti úplně stotožňuje s činnostmi Otcovými, jako když praví: „Otec můj dosavad působí, i já působím“. ³⁾ A proto hleděli Židé tím více ho usmrtni, ježto podle jejich mínění nejen rušil sobotu uzdraviv člověka 38 roků nemocného, nýbrž i Boha nazýval Otcem svým čině se mu rovným, an tytéž činnosti, které Bůh Otec na venek jeví, také sám sobě přisuzoval. A Kristus Pán vida pohoršení, které z těchto slov jeho Židé vzali, výrok svůj ve smyslu vlastním, v jakém jim i Židé rozuměli, ještě více potvrzuje, když praví: „Amen, amen pravím vám: Nemůže Syn sám od sebe činiti ničeho, leč co vidí, že Otec činí. Vždyť cokoli činí Otec, to činí podobně i Syn“. ⁴⁾ Syn Boží nečiní ničeho sám od sebe, tak aby jen on sám byl příčinou účinkující

¹⁾ Denzinger 428.

²⁾ Denzinger 704.

³⁾ Jan 5, 17.

⁴⁾ Ibid. 18, 19.

vnějších účínů, které činí. Každé Božské dílo Synovo jest zároveň také dílem Otcovým. Neboť Syn činí jen to, co vidí, t. j. co poznává, že činí Otec. Odvěkým plozením z Boha Otce má nejen touž přirozenost, kterou má Otec, nýbrž také totéž poznání a chtění a následovně také totéž působení, které jeví Otec.¹⁾ A praví-li Božský Spasitel, co činí Otec, že podobně činí i on, nechce tím říci, že svými skutky toliko napodobuje skutky Otcovy, nýbrž že skutky Otcovy jsou zároveň skutky jeho. A poněvadž Otec nebeský i v sobotu působí, svět a všechny jeho jednotlivé bytosti v bytu zachovávají a řídě k cíli jím vytknutému a přece tím soboty neruší, tak neruší ani Kristus dne sobotního tím, že nemocného uzdravil.

Někdy se zdá, jako by Kristus své Božské skutky připisoval popředně aneb snad i výhradně jen Otci, jako když praví k Fili-povi, který ho žádal, aby jim ukázal Otce: „Slova má, která mluvím vám, nemluvím sám od sebe, ale Otec, který zůstává ve mně, činí ty skutky.“²⁾

Než tu jest na zřeteli míti, že Božský Spasitel chce ss. apo-stolům nejen zjeviti svou bytnou totožnost s Otcem — kdo vidí mne, praví, vidí i Otce — nýbrž zároveň také svůj původ z Otce a svou osobní odlišnost od Otce. Jako Syn má svou Božskou přirozenost od Otce, tak má od něho vše, co v této přirozenosti mimo Otcovství jest obsaženo, tedy také svůj rozum a svou vůli a všechny činnosti vnější, jež nejsou než vnějším projevem rozumu a vůle Božské ve viditelném tvorstvu.

Že též Duch Sv. působí na venek týmiž činnostmi, kterými působí Otec a Syn, Písmo sv. výslovně nepraví. Poněvadž však má s Otcem a Synem touž přirozenost, má s nimi nutně i tytéž činnosti. Neboť co platí o jednotě činností Otcových a Synových, platí též o činnosti Ducha Sv. Každá tedy činnost Božská, ať jest to stvoření a zachovávání světa, ať jest vykoupení a posvěcení člověčenstva, jest společnou činností Otce, Syna i Ducha Sv., a to nikoliv jen v mravním smyslu, jako by tři Božské osoby své zvláštní osobní činnosti na venek toliko mezi sebou spojily a řídily k jednomu společnému cíli, nýbrž ve smyslu číselné totožnosti, tak že všechny tři osoby působí fysicky zároveň každou jednotlivou Božskou činnost na venek.³⁾

Ss. Otcové dokazují často z jednoty činností Božských osob jednotu jejich přirozenosti; toť aposteriorní důkaz jedné a téže bytnosti Božské z jejího jednotného účínu. Aneb také naopak dovozují z jednoty Božské přirozenosti jednotu všech činností Božských. Důkaz tento jest apriorní, který soudí z důvodu na následek, z příčiny na účín. Poněvadž běží tu o pravdu, o níž v Církvi nebylo nikdy sporu, — neboť kdo věří v Trojici osob

1) Viz Dr. J. Lad. Sýkory: Nový zákon str. 355.

2) Jan 14, 10.

3) Cf. Fabri, tom. II., p. 1 sqq.

Božských, jež jsou jedné a téže bytnosti a přirozenosti, jest nucen logickými principy připisovati Nejsvětější Trojici také jen jedinou společnou činnost na venek — proto nemíníme zde na její důkaz hromaditi výroky ss. Otců.¹⁾ Neboť kdykoliv praví, že tři Božské osoby mají též rozum, touž vůli, touž moc, vždy aspoň nepřímou dokazují, že mají také jen jednu společnou vnější činnost. Stačí tu uvést jen na př. Cyrilla Alexandrinského, který praví: „Kdo by jednotlivým Božským osobám o sobě připisoval zvláštní činnosti, ten by již tím hlásal tři od sebe odloučené a mezi sebou různé bohy“.²⁾

Ačkoliv ss. Otcové učili všeobecně, že vnější skutky Boží jsou všem třem Božským osobám společny (divina opera ad extra sunt communia omnibus tribus personis), přece snažili se v jednotě vnějších skutků Božích vyznačiti také vespólný poměr jednotlivých osob Božských a tak vyjadřiti všechny hlavní pravdy, které tajemství Nejsvětější Trojice v sobě obsahuje. A tento vespólný poměr tří Božských osob ve vnějších činnostech Božských vyjadřovali po příkladu sv. Athanáše větou: „Pater per Filium in Spiritu Sancto omnia operatur“. (Ὁ γὰρ πατήρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ πάντα ποιεῖ).³⁾ V této krátké větě jako ve společném jednotném bodu soustřeďovali a vyjadřovali čtyři nejhlavnější body nauky o Nejsvětější Trojici: 1. trojici osob, 2. jejich pořad plynoucí z východů Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna, 3. numerickou jednotu jejich Božské přirozenosti a 4. jednotu všech jejich činností na venek. Zde jest si všimnouti diakritických předložek: „διὰ“ (per) a „ἐν“ (in). Jako Otec jest principem Synovým sám jsa bez principu, a jako skrze Syna jest principem Ducha Sv., tak i skrze Syna uskutečňuje v Duchu Sv. všechny své vnější činnosti.

Podle toho jest Otec prapříčinou všech těchto činností, Syn jest jejich prostředníkem a Duch Sv. jejich posledním vykonavatelem a dovršovatelem. Při tom musíme ovšem z těchto činností, pokud jsou s Bohem samým jeden a též čirý a jednoduchý kon, vylučovati každou posloupnost a posobnost časovou. Neboť ačkoliv účiny těchto činností vstupují v čas a jsou podrobeny všem jeho změnám, přece Božská činnost sama jest naprosto čirý a jednoduchý kon, naprosto totožný se samou přirozeností Božskou a proto jest povznesena nad každý čas a rozměr jeho. Ale poněvadž tento kon Božský vchází v trinitární proces, který vrcholí ve třech Božských osobách, z nichž prvá jest původem druhé a prvá a druhá původem třetí Božské osoby, proto jest také v tomto konu Božském, pokud směřuje k účínům ve vnějším světě, rozeznávati tento pořad Božských osob, jak jest v trinitárním procesu obsažen. A právě tuto pravdu vyjadřují ss. Otcové uvedenou význačnou větou, podle které Otec působí vše na venek skrze Syna v Duchu Sv. Z té příčiny nazývají také

¹⁾ Cf. Petav., De Trinit., lib. IV., cap. 15, l. c., p. 248 sqq.

²⁾ Cont. Nestor., lib. IV., cap. 2.

³⁾ Cf. Epist. I. ad Serap., n. 28, Opp. tom. II. (edit. Migne), col. 596.

Otce vzhledem k tvorstvu: „αἰτία προκαταρκτική“ (původní příčinou čili prapříčinou), Syna „αἰτία δημιουργική“ (příčinou výkonnou) a Duchu Sv. „αἰτία τελειοτική“ (příčinou dovršující či dokončující). Názvy tyto mají svůj dostatečný důvod a základ v samém Písmě sv. Tak píše sv. Pavel ke Korintským: „Pro nás přece jest (toliko) jeden Bůh, Otec to, z něhož (jest) všechno a k němuž my (jsme určeni), a jeden Pán, (totiž) Ježíš Kristus, skrze něhož všechno a skrze nějž (jsme) i my“. ¹⁾ Podle těchto slov apoštolských vycházejí všechny věci z Otce jako z původního pramene a prapůvodu a vracejí se zase k němu, nalézajíce v něm konečný svůj účel. A všechny věci nevycházejí z Otce, abychom tak řekli, přímo, nýbrž skrze Pána našeho Ježíše Krista. Neboť skrze Syna Božího všechno bylo stvořeno a v bytu se zachovává, skrze něho uskutečňuje Otec úradky své, jeho používá jako prostředníka a vykonavatele myšlenek a rad svých.

A poněvadž skrze něho byli jsme nejen stvořeni, nýbrž i ospravedlněni a obrozeni, proto jest Syn Boží z dvojího důvodu jednak jako náš Stvořitel a jednak také jako náš Vykupitel naprostým Pánem naším. A toto stvoření a obrození naše, jež působí a koná Otec skrze Syna svého, ukončuje a dovršuje v Duchu Sv., jak týž apoštol naznačuje, když píše k Římanům: „Vždyť z něho (Otce) a skrze něho (Syna) a k němu (Duchu Sv.) jsou všechny věci (Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα)“. ²⁾ Vulgata však překládá: „Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia“, jak také mnozí ss. Otcové čtou, vykládajíce místo toto o poměru Nejsvětější Trojice k světu stvořenému, kterýžto poměr jest podoben a takofna vnějším výrazem poměru, v němž tři Božské osoby ve vnitřním svém životě k sobě stojí. Ale i kdyby text řecký: „εἰς αὐτόν“ (τὰ πάντα) byl původní a proto jedině správný, přece by Duch Sv. naznačoval jakožto dovršující příčinu všeho tvorstva. Neb směřují-li všechny věci k Duchu Sv. jako k poslednímu cíli svému, pak dosahují v něm své nejvyšší dokonalosti, poněvadž každá věc se stává dokonalou teprv tenkrát, když vyvinula všechny vlohy a mohutnosti své přirozenosti a tímto vývojem došla svého posledního cíle, k němuž jest určena. I tak vyznává tedy sv. apoštol, že Duch Sv. jest „αἰτία τελειοτική“ všeho stvoření. ³⁾

Tak svědčí Písmo sv. zcela určitě, že Bůh Otec jest počátek a pramen, Syn Boží prostředek a Duch Sv. konec života celého veškerenstva.

Proto vysílá také Církev sv. své modlitby na prvním místě k Bohu Otci, leč by slavnost sama žádala přiměřené odchýlky, a modlitby tyto končí slovy: „Per Dominum nostrum Jesum Christum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti Deus per omnia saecula saeculorum“.

¹⁾ 1. Kor. 8, 6.

²⁾ 11, 36.

³⁾ Cf. Mat. 6, 9; Luk. 11, 13; Jan 14, 13 sq.; 16, 23; Jud. 1, 20.

Ze vnější činnosti Božské jsou společny všem třem Božským osobám, učí všeobecně také theologové scholastičtí. Uvedeme na př. jen Anděla školy, který tuto společnost Božských vnějších činností připisuje sice Nejsvětější Trojici výslovně jen strany činnosti tvůrčí. Ale poněvadž tato činnost jest počátkem a podmínkou všech ostatních vnějších činností Božských, proto co praví o stvoření, platí touž měrou o všech ostatních činnostech Božských, kterými Bůh jakýmkoliv způsobem ve vnějším tvorstvu mimo sebe působí.

Sv. Tomáš argumentuje takto: Stvoření znamená něco učiniti podle veškeré bytnosti jeho. A poněvadž každá účinkující příčina působí účín sobě podobný, proto lze na princip každé činnosti souditi z povahy jejího účínu. A poněvadž Bůh stvořením učinil samu bytnost věcí, náleží mu tato činnost rovněž podle jeho bytnosti, která jest společna všem třem Božským osobám. A proto světa nestvořila jednotlivá toliko Božská osoba, nýbrž všechny tři osoby dohromady a to jedinou jen tvůrčí činností společnou všem třem Božským osobám.

Avšak v této činnosti tvůrčí přísluší jednotlivým Božským osobám účast podle způsobu a povahy jejich východů. A poněvadž Otec plodí Syna rozumem a se Synem vyvozují ze sebe Ducha Sv. svou vespólnou vůlí, proto také stvořil Bůh vnější svět vševědoucím svým rozumem a všemohoucí svou vůlí. A tak jsou osobní východy (processe) v Nejsvětější Trojici zároveň také důvody stvoření všech věcí, pokud v sobě jeví podstatné vlastnosti Božské, rozum totiž a vůli Boží.

Ačkoliv Božská přirozenost jest společna všem třem Božským osobám, přece jim přísluší podle pořadu, podle kterého ji Syn přijímá od Otce a Duch Sv. od Otce a Syna. A poněvadž kon tvůrčí jest věčně totožný se samou přirozeností Božskou, proto náleží také Otci, Synu a Duchu Sv. v tom pořadu, v jakém přijímá Syn od Otce, a Syn a Duch Sv. od Otce a Syna svou přirozenost. Proto jest na prvním místě nazývati Stvořitelem Otce, který tvůrčí moci podobně jako své přirozenosti nemá již od jiné osoby. O Synu však se praví: Skrze něhož vše bylo učiněno. Proto má touž tvůrčí moc, jako Otec, jenže jí nemá sám od sebe, nýbrž od Otce. Jest tedy takořka příčinou střední, jakožto princip z principu.

A Duch Sv. jako přijal svou přirozenost od Otce a Syna, tak přijal od nich také moc tvůrčí s přirozeností identickou. A tak mu náleží vše, co Otec stvořil skrze Syna.¹⁾

Jako tedy stvoření jest společným konem všech tří Božských osob, tak i všechny ostatní činnosti Božské jak v řádu hmotném, tak i duchovém, a to jak v řádu přirozeném, tak i nadpřirozeném.

Pravdu, že vnější činnosti Božské jsou všem Božským osobám

¹⁾ I., qu. 45, art. 6.

společný, dokazuje také rozum lidský, obzvlášť přihlížíme-li k němu, pokud jest osvícen světlem víry sv.

Každá činnost závisí na přirozenosti, která není než bytnost věci sama, pokud ji sobě myslíme jako činnou a u bytostí stvořených také jako trpnou. Jakou má tedy věc přirozenost, takou má také činnost. Ačkoliv, jak učí filosofie, „actiones sunt suppositorum“, přece každé suppositum a u bytostí rozumných každá osoba jeví všechny své činnosti skrze svoji přirozenost, která jest „principium quo“, kterým své činnosti působí.¹⁾ A poněvadž všechny tři Božské osoby v Nejsvětější Trojici mají jen jedinou přirozenost, proto mají jen jednu činnost, která jest všem třem osobám společná.

Mimo to v Bohu neliší se přirozenost od činnosti, která není než přirozenost sama, pokud její věčný, naprosto jednoduchý a nezměnitelný kon myslíme sobě v poměru k vnějšímu termínu či výmezu, který tento kon mimo sebe na venek klade. A poněvadž týž jednoduchý kon totožný s Božskou přirozeností jest všem třem Božským osobám společný, proto také musí i všechny vnější termíny, ku kterým tento kon směřuje aneb může směřovati, příslušeti všem Božským osobám.

Tři osoby Božské jsou, jak jsme slyšeli, ve všem sobě naprosto rovny, „ubi non obviat relationis oppositio“. Avšak vnější činnosti Božské neplynou z charakteristických vlastností jednotlivých osob Božských, ani ze vzájemných vztahů, do kterých svými východy jsou uvedeny, a proto nemohou náležeti jen jednotlivým osobám naproti ostatním, nýbrž musí všem dohromady býti společny. Poněvadž však nejen všem osobám Božským dohromady, nýbrž i každé jednotlivé osobě Božské zvlášť náleží celé Božství, proto se mohou vnější činnosti tohoto Božství buď té neb oné osobě před ostatními připisovati. Neboť všechny tyto činnosti jsou právě tak činnostmi jedné, jako obou ostatních osob a proto se mohou z důležitých příčin, o kterých bude řeč později, jedné osobě před ostatními dvěma přivlastňovati.

Z toho, co jsme dosud pravili o vnějších všem osobám společných účinech Božské činnosti, jest zcela patrno, že tři Božské osoby jsou „tria principia quae“, tři principy, které však tyto účiny působí jen jedinou činností. A proto tři Božské osoby působí tyto účiny nikoliv potud, pokud jsou formálně třemi od sebe věčně odlišnými osobami, nýbrž působí je, pokud jsou sobě soupodstatny mají číselně jednu a touž přirozenost. A tak jsou tři Božské osoby tyto vnější účiny působící, avšak jen jeden působilatel (tres operantes, sed unus operator), tři jsou osoby svět z ničeho tvořící, zachovávající a k poslednímu cíli řídící, avšak jen jeden jest stvořitel, zachovavatel a ředitel světa (tres mundum creantes, conservantes et gubernantes, sed unus creator, conservator et gubernator mundi).

¹⁾ Viz moji Filosofii podle zásad sv. Tom., díl I., 2. vyd. (Brno 1913), str. 521 slld.

Poněvadž budeme teprv později jednati o nauce, jakým způsobem jest rozuměti poměru mezi lidskými vlastnostmi a činnostmi a mezi osobou Božskou v Kristu, podotýkáme zde za příčinou souvislosti jen tolik, že jen ty vnější činnosti jsou společny všem třem Božským osobám, které Nejsvětější Trojice svou Božskou činností působí, kdežto činnosti, které druhá Božská osoba stavší se člověkem jeví lidskou přirozeností hypostaticky v sebe přijatou, náleží jen druhé a nikoliv prvé a třetí Božské osobě. Ačkoliv dílo vtělení ve smyslu činném (efficienter), jest společným dílem celé nerozdílné Trojice, přece vtělení ve smyslu passivním (effective) náleží jen Synu Božímu. Jen Syn Boží se vtělil a nikoliv Otec a Duch Sv.

Proto také „principium quo“ všech lidských činností a trpností byla v Kristu přirozenost lidská a nikoliv přirozenost Božská. „Principium quod“ v Kristu jest sice osoba Božská, ale poněvadž Kristus spojuje v jednotě své Božské osoby jak přirozenost Božskou, tak i lidskou, jest „principium quo“, kterým působí dvojí: Božské a lidské. Proto osoba Božská v Kristu působí přirozeností Božskou i lidskou. Skutky, které Kristus působí přirozeností Božskou, jsou společny všem třem Božským osobám: Otci, Synu i Duchu Sv., skutky však, které působí jako člověk přirozeností lidskou, jsou vlastní jen Synu Božímu, nikoliv však Otci neb Duchu Sv. Jak se ani Otec ani Duch Sv. z Marie Panny nenarodil, tak ani Otec ani Duch Sv. nejedl, nehladověl, nežíznil, netrpěl, nezemřel, nevstal z mrtvých a nevstoupil na nebesa. To vše podstoupil jen Syn Boží podle své lidské přirozenosti. Ačkoliv Lazara vzkřísil z mrtvých Otec, Syn a Duch Sv., přece jen Syn Boží při tomto zázraku zvolal: „Lazare veni foras!“¹⁾

V Nejsvětější Trojici jeví tři Božské osoby, kdykoliv na venek působí, pro číselnou jednotu své přirozenosti jen jednu činnost, kdežto Kristus, ačkoliv jest jen jednou působící osobou, jeví dvoje činnosti: podle přirozenosti Božské činnosti Božské a podle přirozenosti lidské činnosti lidské, které ovšem pro nekonečnou důstojnost Božské osoby Kristovy, druhé v Nejsvětější Trojici, nabývají ceny rovněž nekonečné. Neb i lidské skutky Kristovy jsou skutky Božské osoby.²⁾

§ 41.

O vztazích v Nejsvětější Trojici.

Vztah všeobecně záleží v nějaké vlastnosti věci, kterou se táhne či potahuje k věci jiné. (Relatio est ordo, respectus, habitudo unius rei ad alteram.)

¹⁾ Jan 11, 43.

²⁾ Cf. G. van Noort Tractatus de Deo Uno et Trino, edit. 2 (Amsteldami 1911), p. 144 sq.

Vztah může být buď jen logický, který není ve věcech samých, nýbrž který do nich jen svým myšlením vkládáme, aneb věcný, který jest již v samých členech k sobě vztažných beze všeho našeho myšlení obsažen. Tak jest vztah praporu vojenského k jeho pluku jen logický, poměr sochy k sochaři však věcný.

Aby vztah byl věcný, musí být věcný podmět, který se vztahuje, předmět, k němuž se vztahuje, a důvod, pro který se vztahuje a konečně musí být také věcný rozdíl mezi podmětem a předmětem vztahu.

Je-li důvod, pro který se podmět k předmětu vztahuje, věcný sice, ale jen případný, pak i vztah sám jest také jen případný. Je-li však důvod vztahu obsažen v samé podstatě členů vespolečně k sobě vztažných, pak sluje i vztah nejen věcný, nýbrž zároveň také podstatný. Může se však státi, že podstatný důvod jest obsažen jen v jednom vztažném členu, kdežto vztažnost druhého členu k členu prvému do tohoto druhého členu vkládáme toliko svým myšlením. Tento vztah jest takto s jedné strany podstatný, se strany druhé však jen logický a sluje proto jednostranným čili smíšeným. Tak jest poměr tvorstva k Bohu podstatný, poměr však Boha k tvorstvu jen logický. Tvorstva nelze mysliti bez Boha, kdežto Bůh může existovati bez tvorstva.

Je-li však důvod vztahu v obou vztažných členech jejich podstatnou vlastností, pak sluje vztahem vzájemným, jako jest vztah mezi otcem a synem.

Poněvadž v Bohu není vůbec případností, proto všechny vztahy, které v něm lišíme, mohou být jen podstatny. Záleží-li tyto vztahy v činnostech, kterými Bůh působí nějaký účín mimo sebe, pak se nazývají vztahy vnějšími (relationes ad extra).

O vztazích vnějších bude řeč později. Zde jest nám uvažovati toliko o vztazích, které náležejí k vnitřnímu trinitárnímu životu a vznikají ze způsobu východu jednotlivých Božských osob. A vztahy tyto slují proto také vztahy vnitřními (relationes ad intra). Z těchto vztahů jsou některé všem třem Božským osobám společny, jako na př. vztah totožnosti a rovnosti přirozenosti Božské. Poněvadž tento vztah neexistuje mezi členy věcně rozdílnými, jest jen logický a proto zde v nauce o poměru Božských osob mezi sebou nepadá nikterak na váhu. Zde nám běží toliko o vztahy osobní vznikající mezi jednotlivými osobami Božskými z jejich osobního původu.¹⁾

Že v Bohu jsou podstatné vztahy, jest článkem víry.

Tak definoval sněm florentský (r. 1431—1447), že v Bohu „omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio“.²⁾ A před tím již sněm toletánský XI., r. 675 tuto nauku vyjádřil

¹⁾ Cf. Antoine, I. c., p. 379 sq.; de Ariaga, I. c., p. 511 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., I. c., p. 370 sqq.

²⁾ Denzinger 703.

slovy: „Jelikož tři Božské osoby nazýváme jen ve smyslu vztažném, vyznáváme jen jednu přirozenost čili podstatu... Cím Otec jest, není vzhledem k sobě, nýbrž vzhledem k Synu, a čím jest Syn, není rovněž vzhledem k sobě, nýbrž vzhledem k Otci a podobně též Duch Sv. není vztažný sám k sobě, nýbrž k Otci a Synu, jelikož se nazývá Duchem Otcovým a Synovým... Ve vztazích osob jeví se počet.“¹⁾

Vztahy jednotlivých Božských osob dokazuje Písmo sv. na všech místech, kde jedná o Otci, Synu a Duchu Sv. jako zvláštních od sebe věčně odlišných osobách a o jedné jejich přirozenosti, o kterou se Otec se Synem plozením, a Otec a Syn s Duchem Sv. spirací (aktivní) sdílejí. Je-li tedy Otec principem Synovým a se Synem principem Ducha Sv., pak jest Syn nutně principiátem Otcovým a Duch Sv. principiátem Otcovým a Synovým. A poněvadž jsou princip a principiát pojmy souvztažné, proto také Otec jako Otec se odnáší svou osobní vlastností k Synu a Syn jako Syn k Otci. A podobně Otec a Syn vztahuje se k Duchu Sv. a Duch Sv. k Otci a Synu jako jednomu společnému principu.²⁾

Dokladů z Písma sv. nebudeme zde zvlášť uváděti. Poukazujeme toliko k výrokům dříve již uvedeným, kterými jsme východ Syna Božího z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna dokazovali.

Není tedy pochybnosti, že v Nejsvětější Trojici pojmy Otce a Syna jsou k sobě souvztažny. Písmo sv. nazývájc prvou Božskou osobu Otcem, druhou však Synem a to nikoliv ve smyslu snad jen nevlastním, allegorickém neb metaforickém, nýbrž ve smyslu nejvlastnějším a nejpodstatnějším, učí také, že prvá Božská osoba se vztahuje k druhé osobě jako Otec k Synu a druhá osoba k první jako Syn k Otci. A podobně prohlašuje třetí Božskou osobu za termín vzájemné lásky mezi Otcem a Synem. Vyvozuje-li Otec a Syn ze sebe Ducha Sv. jako společný výdech své vzájemné lásky, pak rovněž Otec a Syn vztahují se k Duchu Sv. jak jeho produktivní princip a Duch Sv. se vztahuje k Otci a Synu jako výsledek (resultát) jejich produktivního principu.³⁾

Numericky jest jednu a touž přirozenost Božskou mítí na zřeteli s dvojího stanoviska: předně jakožto přirozenost ve všech třech Božských osobách naprosto totožnou a pak jakožto přirozenost, která nabývá v každé jednotlivé aneb i ve dvou z těchto tří Božských osob zvláštního jen této jediné osobě, pokud se týče, jen těmto dvěma osobám vlastního rázu. Tak se stává přirozenost Božská, jež jest sama v sobě bytností naprostou, a proto k žádné jiné bytnosti nevztažnou, v jednotlivých osobách

¹⁾ Denzinger 278, 280.

²⁾ Cf. Tournely, l. c., p. 328 sqq.; Cartier, l. c., p. 201; Marin. Panger., l. c., p. 260 sqq.; Antoine, l. c., p. 379 sqq.

³⁾ Cf. Serry, l. c. 121 sqq.

Božských přirozeností vztažnou (esse „in se“ stává se esse „ad“). Kdyby v jednotlivých Božských osobách nenabývala přirozenost Božská vztažných vlastností, jimiž jedna osoba se odnáší k osobám druhým, pak by musily všechny osoby Božské splynouti v jedinou osobu. Neboť mimo věčně odlišné vztažnosti přirozenosti Božské jest v Bohu všechno naprosto jedno a totožno.

Z toho také patrné, že vztahy mezi jednotlivými osobami Božskými jsou podstatny, obsahující v sobě všechny momenty, jichž pojem podstatného vztahu žádá. Neboť jak podmět, tak i předmět čili termin těchto vztahů jest něčím věčným a podstatným. Otec, Syn a Duch Sv., jakož i Otec a Syn jako jeho jednotný princip, jsou osoby a proto skutečnou věcí a podstatou. Také důvod těchto vespolečných vztahů jest něčím věčným a podstatným. Vždyť Otcovství, Synovství a Spirace aktivní a passivní se od sebe věčně liší.¹⁾

Přihlížíme-li k rozdílu jednak mezi přirozeností Božskou a Božskými relacemi, a jednak mezi jednotlivými Božskými osobami, pak z toho, co řečeno, vysvítá zcela jasně, že přirozenost Božská se věčně neliší od jednotlivých vztahů Božských osob. Nicméně nelze tvrditi, že přirozenost Božská a Otcovství aneb Synovství atd. jest naprosto jedna a táž věc. Neboť za tohoto předpokladu zmizely by všechny osobní vlastnosti jednotlivých Božských osob, jakož i věčné vztahy, které z těchto vlastností nutně vznikají.

Co se však týká rozdílu mezi relacemi Božskými, jest pravdou zjevenou, že relace, které vyjadřují vespolečné protiklady, jako Otcovství a Synovství, Spirace aktivní a Spirace passivní, věčně se od sebe liší.

Aktivní Spirace neliší se však věčně od Otcovství a Synovství, nýbrž jen virtuálně, kdežto Spirace passivní liší se věčně od Otcovství a Synovství, pokud obě věčně jest totožno se Spirací aktivní.²⁾

Není pochybnosti, že relace v Nejsvětější Trojici obsahují a vyjadřují dokonalost osob, jimž přináležejí. Jinak bychom musili připustiti, že není dokonalostí to, co stanovuje jednotlivé osoby Božské a co taková jejich osobní povahy určuje a specifikuje a od sebe liší. A proto jest tvrditi, že Otec jest dokonalý, netoliko jen jako Bůh, nýbrž také jako Otec a podobně také Syn a Duch Sv. Z toho však nenásleduje, že jednotlivé osoby Božské mají v sobě více dokonalosti, než Božská podstata, a že jest ve třech osobách Božských více dokonalosti, než v osobě jedné. Proto dokonalosti obsažené v relacích Božských nepřístupují k podstatě Božské jako její místnější určení, rozmnožující a zvyšující její dokonalost.

¹⁾ Cf. Frassen, I. c., p. 191 sqq.; Ant. Boucat, I. c., p. 325 sqq.; Marin Panger, I. c., p. 253 sqq.

²⁾ Cf. Franc. Amici, Curs. theol., I. c., p. 373 sqq.; Petri de Godoy, I. c., p. 37 sqq.; Antoine, I. c., p. 381 sqq.

Neboť Božská podstata obsahuje v sobě eminentně všechny dokonalosti jednotlivých osob Božských.

Mimo to obsahují jednotlivé Božské osoby dokonalosti osob ostatních a to: 1. eminentně, poněvadž mají všechny jednu a touž Božskou přirozenost; 2. rovnomocně (aequivalenter), pokud totiž osobnost jedna úplně jest rovna dvěma druhým osobnostem, a 3. konečně formálně vzhledem k perichoresi, skrze niž proniká jedna osoba obě druhé a vzájemně v nich bytuje.¹⁾

Že jsou v Nejsvětější Trojici mezi jednotlivými osobami věčné vztahy, kterými se k sobě vespolečně odnášejí a sebe takorba žádají, jest obecná nauka ss. Otců. Tak praví sv. Cyrill Alexandrinský: „Vztažná jména se navzájem vyjadřují, tak že jedno plodí poznání druhého... Neboť kdyby nebylo Otce, který skrze svou přirozenost zplodil (Syna), zajisté nikdo by nepřipustil subsistence Synovy. A není-li Syn zplozen, pak není také zcela důsledně ani Otce, který jest Otcem jen potud, pokud zplodil Syna. A tak jest pravda, že Otec a Syn buď zároveň subsistují aneb mizí. Neb když jeden člen subsistuje, subsistuje také druhý, pro který se nazývá a jest tím, čím jest.“²⁾ A podobně dí sv. Athanáš: „Jméno Otce vztahuje se k Synu..., kdo nazývá Boha Otcem, již tím také myslí a uznává Syna“.³⁾

Řeční ss. Otcové snaží se dlouhými úvahami obzvláště proti Eunomiánům dokázati, že podstata Otcova a Synova není různá, jelikož jména Otce nezrozeného a Syna zrozeného neznamenaají (aspoň přímě) Božské podstaty, nýbrž vzájemné vztahy prvé a druhé Božské osoby. Tak argumentuje sv. Basilius a Řehoř Nyssejský ve knihách proti Eunomiovi, sv. Řehoř Naziánský ve svých Řečích theologických, sv. Cyrill Alexandrinský ve svém Thesauru.

Tak praví výslovně na příklad sv. Řehoř Naziánský: „Otec není jméno podstaty Božské..., ani jméno činnosti (totiž činnosti s Božskou podstatou totožné), nýbrž znamená vztah, který má Otec k Synu aneb Syn k Otci“.⁴⁾

Z latinských ss. Otců stačí uvést sv. Hilaria a sv. Augustina. Prvý učí: „Víra apoštolská nezná dvou bohů, jako nezná dvou Otcův a dvou Synů. Vyznávajíc Otce vyznává i Syna a věříc v Syna věří též v Otce, poněvadž jméno Otcovo obsahuje v sobě též i jméno Synovo... Přiroze-

¹⁾ Cf. Bart. Mastrii de Meldula, Disput. theol., in I., lib. Sent., Opp. tom. I. (edit. Venet. 1675), p. 482 sqq.; Is. Siri Uvadani, I. c., p. 328 sq.; Is. Marin, I. c., p. 149 sq.; Lallemant, I. c., p. 68 sqq.; Tournely, I. c., p. 331 sq.; de Ariaga, I. c., p. 522 sqq.; Franc. Amici, Curs. theol., I. c., p. 394 sqq.; Petri de Godoy, I. c., p. 52 sqq.; Amandi Hermann, I. c., p. 463 sqq.; Antoine, I. c., p. 383 sqq.; Fabri, I. c., p. 141 sqq.

²⁾ De SS. Trinit. dial. 4, Opp. tom. II. (edit. Paris 1572), col. 410 sq.

³⁾ Orat. 1, contra Arian, n. 33, Opp. tom. II. (Migne), col. 80.

⁴⁾ Orat. 29, n. 16.

nost se zrozením nemění, nýbrž zůstává jedna a táž, podle podoby svého rodu... Různou přirozenost by Otci a Synu připisoval ten, kdo by nevěděl, že jsou oba jen jedno... Také pravda Boží netvoří z Boha dvou bohů, aniž narození Boží připouští zvláštního Boha. Neboť jedno jsou, kteří obapolně mají se k sobě... Obapolně však mají se k sobě, poněvadž jeden z druhého jest“.¹⁾ Velmi důkladně vysvětluje tuto nauku především sv. Augustin, který píše: „V Bohu není nic případného, poněvadž není v něm nic měnitelného. Nicméně nepraví se podle podstaty o Bohu vše, co se o něm praví. Neboť podle některých vlastností nazývá se vztažným. Tak Otec jest vztažný k Synu a Syn k Otci. Ačkoliv jest něco jiného býti Otcem a býti Synem, přece Otec a Syn nemají různé podstaty, poněvadž nenazývají se tak podle podstaty, nýbrž podle svých vztahů. Co jest však v Bohu vztažným, není ještě případným“.²⁾

Tak učí všeobecně také theologové scholastičtí. Poslyšme sv. Tomáše: „Z nauky zjevené víme, že v Nejsvětější Trojici jsou věčné vztahy“.³⁾ V tomto smyslu učí scholastikové souhlasně ve svých komentářích k Sentencím Petra Lombardského.⁴⁾ Podobně praví Vasquez: „V Církvi katolické jest pravda všeobecně uznána, že vztahy osob Božských jsou skutečně věčné, any k nim nepřístupují, nýbrž jsou jim vnitřní“.⁵⁾ A Bannez nazývá tuto nauku „certissimam secundum fidem catholicam“⁶⁾ a podobně všichni ostatní scholastikové.⁷⁾

V Bohu jsou tedy čtyři vztahy: Otcovství, Synovství, Spirace aktivní a Spirace pasivní.⁸⁾

Jen o těchto vztazích mluví Zjevení Boží. Poněvadž jsou v Nejsvětější Trojici jen dva východy, proto nemůže býti více vztahů mezi osobami Božskými. Kdyby bylo více východů, bylo by více vztahů, což se však přiči nauce zjevené. „V Bohu jest toliko Trojice a nikoliv čtveřice“, jak praví IV. sněm lateránský.⁹⁾ A poněvadž z každého východu vznikají dva vztahy, proto ze dvou východů mohou býti jen čtyři vztahy a ne více a ne méně.

Veškeru nauku o Božských relacích vyjadřuje co nejpřesněji věta: V Bohu jest „vše jedno, kde není protikladu vztažnosti“:

1) De Trinit., lib. 7, n. 31 sq.; Opp. tom. II. (edit. Veronae 1730), col. 201 sq.

2) De Trinit., lib. V., cap. 5, n. 6, tom. VIII., col. 834.

3) De pot., qu. 8, art. 1, in cor.

4) Lib. I., Sent. dist. 26 a 33.

5) Disp. 114, c. 1.

6) In I., qu. 38, art. 1.

7) Cf. Is. Bapt. Gonet, Clypeus theol., I. c., p. 119 sqq.; Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 32 sqq.

8) Cf. Tournely, I. c., p. 330 sq.

9) Denzinger 432.

„In Deo sunt omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio“. Tuto větu vyslovil ponejprv sv. Anselm¹⁾ a později posvětil ji sněm florentský.²⁾ Smysl její jest tento: V Bohu není naprosto žádného rozdílu, leč jen ve vlastnostech vztažných a to ještě jen mezi těmi, které jsou mezi sebou protikladné.³⁾

A proto není věcné odlišnosti: 1. mezi vlastnostmi, které náleží k naprosté jestotě Božské jsouce s ní věcně totožny.

2. Také není věcné odlišnosti mezi naprostou podstatou a mezi východy, osobami a vztahy Božskými.

3. Rovněž není této odlišnosti mezi východy a vztahy, které nejsou vespolečně protikladny.

4. Také se věcně neliší aktivní Spirace Otcova a aktivní Spirace Synova, poněvadž Spirace Otcova a Synova jest jen jedna Spirace, kterou Otec a Syn jako jediný činný princip vyvozují ze sebe-Ducha Sv.

Naopak existuje věcná odlišnost mezi plozením a rozením (inter generare et gigni seu nasci), mezi aktivní Spirací, která věcně se neliší od plození a rození, a mezi Spirací passivní. Též se věcně liší Otcovství od Synovství a Spirace aktivní od Spirace passivní.

5. Konečně se také liší, což ostatně se rozumí samo sebou, Otec od Syna a Otec a Syn jakožto jeden princip od Duchu Sv.⁴⁾

§ 42.

O rozdílu mezi vztahy a bytností Božskou.

Vztahy neliší se od bytnosti Božské jako věc jedna od věci druhé. Toť pravda zjevená a definovaná sněmem lateránským IV. proti opatu Jáchimovi. „Jest jedna nejvyšší věc“, tak prohlásil sněm tento, „která jest v pravdě Otec, Syn a Duch Sv.: tři Božské osoby zároveň a každá jednotlivá z nich zvlášť; a proto jest v Bohu toliko Trojice, nikoliv čtveřice, poněvadž každá ze tří Božských osob jest ona věc, podstata, přirozenost čili bytnost Božská... a věc tato ani neplodí, ani není zplozena, ani nevychází, nýbrž Otec jest, jenž plodí a Syn, jenž se rodí a Duch Sv., jenž vychází, tak že jsou v osobách odlišnosti, v přirozenosti však jednota. Ačkoliv tedy jest Otec jiný (než Syn a Duch Sv.) a Syn jiný (než Otec a Duch Sv.) a Duch Sv. jiný (než Otec a Syn), přece nejsou něčím jiným, nýbrž tím, čím jest Otec, jest naprosto také Syn a Duch Sv.“⁵⁾

¹⁾ De proc. Spir. S., c. 2, Opp. tom. II. (edít. Venet. 1744), p. 73.

²⁾ Denzinger 703.

³⁾ Cf. Is. Mastrii, l. c., Opp. tom I. (edit. cit.), p. 560 sqq.

⁴⁾ Cf. Epitome dogm. a P. Ferd. Meixner, l. c., p. 217 sqq.; Bert, l. c., p. 151 sqq.; Is. Siri Uvadani, l. c., p. 320 sqq.

⁵⁾ Denzinger 431 sq.

Z této definice jest zcela patrné, že mezi vztahy, jmenovitě mezi těmi, které jsou u jednotlivých Božských osob, a mezi podstatou Božskou není věčného rozdílu. Tedy Otcovství čili Otec, Synovství čili Syn a pasivní Spirace čili Duch Sv. a podstata (bytnost, přirozenost) Božská jest jedna a táž věc. Ačkoliv tato podstata Božská v jednotlivých osobách Božských jinak a jinak subsistuje, přece se těmito odlišnými subsistencemi v Otci, Synu a Duchu Sv. nikterak nemění. Ve všech třech osobách zůstává vždy naprosto jednoduchá vylučující ze sebe všecken postup ze stavu do stavu a všechnu složitost jak fysickou tak i metafysickou.

Ale poněvadž nesubsistuje Božská přirozenost toliko v jedné osobě, nýbrž subsistuje v osobách třech, které se od sebe liší věčně, musí přece mezi podstatou Božskou a vztahy jednotlivých Božských osob býti jistý rozdíl. Nastává tedy otázka, jaký jest tento rozdíl?

Někteří bohoslovci a mezi nimi jmenovitě Durandus,¹⁾ mínili, že rozdíl mezi vztahy a bytností v Nejsvětější Trojici je modální. A tento modální rozdíl představoval sobě Durandus jako rozdíl střední stojící uprostřed mezi rozdílem číře pomyslným a mezi rozdílem věčným, tedy jako vlastnost subjektu determinující a rozdíl tento mínil nejlépe vyjádřiti slovy: „*Quod differunt (substantia et relationes) sicut res et modus habendi rem*“.

Názor Durandův bohoslovci bezmála všichni rozhodně odmítají, jak viděti hlavně z jejich komentářů k sv. Tomáši (I., qu. 28, art. 2, a qu. 39, art. 1).

Neboť kdyby relace Božských osob jakýmkoliv způsobem něco jestoty k Božské podstatě přičiňovaly, již by ničily naprostou dokonalost, jakož i naprostou jednoduchost její a uváděly by v Boha „*aliud et aliud*“, ačkoliv Božské osoby jsou mezi sebou sice jiné a jiné (*sunt aliae*) nejsouce jako osoby jedna druhou, avšak nejsou něčím jiným (*non sunt aliud et aliud*).²⁾

Že v jednotlivých Božských osobách nepřistupuje k Božské přirozenosti žádná nová jestota, ať již má jakoukoliv povahu, třeba jen modální ve smyslu Durandově, jest nauka Církvi sv. častěji zcela zřejmě prohlášená.

Tak ji definoval již sněm remešský r. 1148 proti Gilbertu Porretánskému slovy: „Věříme a vyznáváme, že jediné Bůh Otec, Syn a Duch Sv. jest věčný a že není v něm naprosto žádných vlastností (*res*), ať se již nazývají vztahy aneb (osobními) vlastnostmi aneb zvláštnostmi (*singularitates*) aneb jedinstvy (*uniones*) atp., které by byly od

¹⁾ Vilém Durandus (a Sancto Porciáno) O. Pr. nar. ke konci 13. století, zemř. r. 1332 jako biskup Meldenský (Meaux). Pro svůj důvtip v řešení nejtěžších theologických otázek obdržel čestný název: „*Doctor resolutissimus*“. Na počátku byl rozhodným stoupencem sv. Tomáše, později stal se jeho odpůrcem, hlavně jeho realismu. A poněvadž se klonil pořad více k nominalismu, započíná třetí periodu theologie scholastické.

²⁾ Cf. Is. Siri Uvadani, I. c., p. 323 sq.

věčnosti a které by nebyly Bohem“.¹⁾ A sněm lateránský IV. výslovně prohlásil za článek víry, že to, co jest Otec, jest naprosto také Syn a Duch Sv.²⁾ Proto nelze mezi osobami a bytností Božskou v Nejsvětější Trojici připustiti žádného věčného rozdílu třeba jen modálního, jak Durandus míní. Neboť kdyby Otcovství třeba jen modálně se lišilo od podstaty Božské a podobně také Synovství a passivní Spirace, pak by již Otec, Syn a Duch Sv. vycházeli z přirozenosti Božské jako její (modální, ale přece jen věčné) určitosti.

Názor tento se však zcela určitě přičí nauce zjevené prohlášené na sněmu lateránském IV., podle které Božská přirozenost (*summa quaedam res*) ani neploď ani se nerodí ani nevychází, nýbrž Otec jest, který plodí, a Syn, který se rodí a Duch Sv., který vychází. Kdyby Otcovství, Synovství a passivní Spirace obsahovaly vlastnosti přístupující k přirozenosti Božské, pak by se jí něčeho nedostávalo, čeho by teprv docházela svojí trojí subsistencí v Otci, Synu a Duchu Sv. Tím by již Božská přirozenost nebyla naprosto dokonalá a této dokonalosti by teprv docházela ve třech Božských osobách. Ano kdyby relace jako zvláštní určitosti vycházely z Božské přirozenosti jako reality třeba jen modálně od ní rozdílné, pak by nebyly v Bohu jen dva východy, nýbrž východy tři. Neboť by pak i Otec vycházel z přirozenosti Božské a místo Trojice měli bychom čtveřici: podstatu Božskou, Otce, Syna a Ducha Sv.³⁾

Božské vztahy neliší se ani formálně od bytnosti Božské, jak se Duns Scotus domníval.

Podle jeho nauky jest Bůh bytostí nekonečně dokonalou a proto také naprosto jednoduchou. Každá složitost, ať se jakkoliv jmenuje, jest z Boha naprosto vyloučena. Je-li však Bůh bytostí naprosto jednoduchou, jak jest pak mysliti rozdílnost dokonalostí, které jest mu připisovati? Podle jeho mínění nerozeznávají se od sebe dokonalosti Božské ani věčně, ani toliko virtuálně. Vlastnosti Božské nestojí proti sobě jako *res* a *res*, ale nestačí prý také Bohu připisovati toliko důvod, pro který pomyslný rozdíl vlastností do Boha vkládáme. Jako nelze připustiti mezi jednotlivými dokonalostmi Božskými věčného rozdílu, tak ani rozdílu „*rationis ratiocinatae cum fundamento in re*“, který sluje obyčejně rozdílem virtuálním. A proto Duns Scotus vymyslel rozdíl střední mezi věčným a virtuálním, který nazval formálním. Rozdíl tento jest mysliti jako rozdíl mezi realitami, které sice věčně se od sebe neliší, avšak podle svého formálního pojmu přece se jaksi věčně od sebe rozeznávají a proto se nedají mezi sebou věčně zaměňovati. „*Divinae perfectiones distinguuntur a*

¹⁾ Denzinger 391.

²⁾ Ibid. 432.

³⁾ Cf. Bapt. Gonet *Clypeus, theol., l. c., p. 130 sqq.*; Is. Siri *Uvadani, l. c., p. 325 sqq.*; Is. Marin., *Theol. specul. et mor., Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 128 sqq.*

parte, non realiter quidem, sed formaliter“, toť formule, již Scotus svou nauku v rozdílu Božských vlastností vyjadřuje.¹⁾

A tento formální rozdíl, který činí mezi vlastnostmi Božími, přenáší také na Nejsvětější Trojici a učí, že relace Božské neliší se od podstaty Božské ani věcně, ani virtuálně, nýbrž formálně, t. j. že v pojmu jest relace něco jiného, než bytnost či podstata Božská. A v tomto formálním smyslu jest prý mezi osobami Božskými a mezi podstatou jistý rozdíl.

Není však možno rozumně si mysliti rozdíl mezi dvěma věcmi, který není ani věcný, ani pomyslný, nýbrž jaksi střední. A proto ani u Nejsvětější Trojice nelze tohoto rozdílu připustiti. Neb formální rozdíl mezi osobami a podstatou Božskou, který není toliko v poznání našem, nýbrž v Bohu samém, jest v jistém smyslu přece jen věcný, a proto ruší nutně naprostou věcnou identitu mezi Božskou podstatou a jednotlivými Božskými osobami.

Nemůže-li býti mezi relacemi a Božskou podstatou ani věcného, ani modálního, ani formálního rozdílu, pak může býti mezi nimi toliko rozdíl pomyslný (*distinctio rationis*).²⁾

Tento rozdíl pomyslný může býti, jak jsme již slyšeli, dvojí: buď číře pomyslný (*rationis ratiocinantis sine fundamento in re*), jaký jest na př. mezi dvěma různými jmény vyjadřujícími naprosto jednu a touž věc; aneb jest virtuální (*rationis ratiocinatae cum fundamento in re*), který záleží v různosti vlastností jedné a téže věci. Rozdíl tento jest sice jen pomyslný, ale poněvadž věc sama obsahuje v sobě důvod jeho, proto není číře pomyslný, nýbrž má „*fundamentum in re*“, a sluje proto „virtuální“. ³⁾

Již v nauce o Bohu jednom jsme pravili, že mezi jednotlivými vlastnostmi Božskými není toliko rozdílu číře pomyslného, a proto že není jedna vlastnost naprosto a v každém smyslu vlastností druhou, třetí atd. Tak není milosrdenství naprosto totéž, co spravedlnost, vševědoucnost co všemohoucnost atd. Platí-li to o vlastnostech Božských, a fortiori můžeme tvrditi, že relace Božská a Božská podstata nejsou toliko dvěma slovy či výrazy vyjadřujícími naprosto jednu a touž věc. Kdyby Otec a Božská podstata byli naprosto jednou věcí, pak by musilo totéž platiti o Synu a Duchu Sv. a o podstatě Božské. Ale pak by i Otec a Syn a Duch Sv. právě proto, že by se naprosto v ničem nelišili od podstaty Božské, byli jen tři různá jména vyslovující jednu a touž věc, což se přiči nauce zjevené; podle níž jest Otec jiný, než Syn a Duch Sv. a Syn jiný, než Otec a Duch Sv. a Duch Sv. jiný, než Otec a Syn.⁴⁾

Theologové učí souhlasně, že rozdíl mezi relacemi a podstatou v Bohu, podobně jako mezi vlastnostmi Božskými jest

¹⁾ In I., lib. Sent. dist. 8, qu. 4, n. 17 sqq.

²⁾ Cf. Is. Siri Uvadani, I. c., p. 323 sq.; Is. Marin., I. c., p. 137 sqq.

³⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 332 sq.

⁴⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet Clypeus, theol., I. c., p. 133.

rozdíl virtuální.¹⁾ Božská podstata jest totiž pro svou nekonečnou dokonalost beze všeho zřetele k našemu poznání schopna přijati v sebe vlastnosti a determinace, které jinak v podstatách stvořených nemohou zároveň existovati, proto že buď kontrénně aneb kontradiktoricky se od sebe liší. Tak může stvořená konkrétní podstata (podstata první), která se stává svéprávnou, druhému subjektu nesdělitelnou a nabývá vlastního principu činností, subsistovati jen v jediném suppositu a je-li podstata tato rozumná, jen v jediné osobě. Avšak Božská podstata zahrnuje v sobě svou nekonečnou dokonalostí důvod (*fundamentum in re*), pro který nesubsistuje toliko v jediné osobě, jako na př. podstata lidská neb andělská, nýbrž subsistuje ve třech osobách, Otci, Synu a Duchu Sv. A mimo to jest Božská podstata schopna přijati v sebe určitosti čili vlastnosti zcela opačné. Jak sněm lateránský IV. praví, jest jedna svrchovaná věc, jež jest Otcem, a pokud jest Otcem, jest „plodící“ a táž že jest zároveň také Synem a Duchem Sv., a jako Syn a Duch Sv. není plodící, a tak jest tato svrchovaná věc zároveň plodící a není plodící, nikoliv však s jednoho a téhož ohledu, nýbrž s ohledů různých, a podobně jest ona věc zároveň v Otci a Synu dýchající a v Duchu Sv. není dýchající, nýbrž účinem tohoto dýchání čili výdechem. A tak jest i tu zároveň dýchající a není dýchající.

A poněvadž tato svrchovaná věc, totiž podstata Božská, sama v sobě již před naším myšlením má přirozenou směrnost k plození, rození a Spiraci, proto se rovná třem suppositům či osobám. A ačkoliv jest věčně a formálně jen jedna tato svrchovaná věc, přece jest virtuálně odličná. A právě tato virtuální odličnost jest důvodem, že náš rozum tvoří si různé pojmy a jména (*notiones*), jimiž se snaží dokonalost a mocnost podstaty Božské poněkud aspoň pochopiti a vyjádřiti. Ve věci samé spadá v jedno pojem podstaty Božské s osobami Božskými. Jen rozumu stvořenému, který svým poznáním neproniká a nechápe úplně této věčné totožnosti, jest činiti virtuální rozdíl mezi osobami Božskými a mezi podstatou Božskou, jež ve své nekonečné dokonalosti obsahuje od věčnosti přirozenou a proto naprosto nutnou směrnost k trojí subsistenci v Otci, Synu a Duchu Sv.²⁾

Z toho také patrné, že Božské podstaty nelze mysliti beze tří osob Božských — tu ovšem jest předpokládati zjevení tohoto tajemství — ani tří Božských osob bez jediné podstaty Božské. Božská podstata jest věčně třemi Božskými osobami a tři Božské osoby jsou věčně samou Božskou podstatou. Proto vše, co platí o Božské podstatě, platí o Božských osobách a to jak jednotlivých o sobě, tak o všech dohromady. Jako Božská podstata jest *ens a se*, *ens infinitum*, *aeternum*, *immutabile* atd., tak jest i Otec i Syn i Duch Sv. bytostí od sebe, nekonečnou, věčnou, nezmě-

¹⁾ Cf. Ant. Boucat, I. c., p. 329 sqq.

²⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, I. c., p. 138 sqq.

nitelnou atd. Ale také naopak Otec, Syn a Duch Sv. jest vše a vším, co jest v Božské přirozenosti obsaženo, jest tedy Bůh vše-vědoucí, všemohoucí, milosrdný, spravedlivý atd. A to platí o každé osobě zvlášť a zároveň také o všech dohromady. Poněvadž však Božskou podstatu můžeme mysliti jednak jako věc absolutní, nehledíce při tom k její trojí subsistenci, a jednak také jakožto věc relativní ke třem osobám, v nichž subsistuje, proto na př. Otcovství, Synovství, aktivní a passivní Spirace jest podstatou Božskou nikoliv ve smyslu absolutním, nýbrž ve smyslu relativním, pokud totiž jedna a táž podstata Božská směřuje k těmto relacím vznikajícím z trojí její subsistence v Otcí, Synu a Duchu Sv. Ale poněvadž relace Božské se od sebe věčně liší, nesmíme jich ani jednotlivých mezi sebou ani se všemi ostatními zaměňovati. A proto jako nelze říci, že Otcovství jest Synovstvím atd., tak také nelze říci, že Otcovství, Synovství atd., jest Nejsvětější Trojicí. Máme-li však na zřeteli při těchto relacích podstatu Božskou, od kteréž se podstatně neliší, pak ovšem jest jedna relace druhou a všemi dohromady, avšak aby se předešlo každému nedorozumění, jest tuto totožnost jednotlivých relací Božských vzhledem k jednotě Božské přirozenosti zvlášť vyjádřiti a odůvodniti.¹⁾

Ačkoliv relace Božské jsou pravými a skutečnými dokonalostmi, přece nepřipojují ničeho k dokonalosti Božské přirozenosti.

Bůh jakožto bytnost zahrnující v sobě vši jestotu má v sobě také veškeru dokonalost v celém jejím rozsahu a dosahu. Není tedy dokonalosti ani skutečné, ani číře myslitelné, které by Bůh ve své nekonečné podstatě neobsahoval. A poněvadž Bůh, jak ze Zjevení Božího víme, neobsahuje v sobě jen jednu, nýbrž trojí subsistenci a čtveru relaci z těchto subsistencí nutně následující, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že Božské relace či vztahy jsou skutečnými dokonalostmi, které jsouce obsaženy v samé Božské přirozenosti, nepřidávají jí nové jestoty, které by tato přirozenost již od věčnosti v sobě neměla. Ačkoliv slovo: „vztah“ formálně neznamena již samo sebou dokonalosti, právě proto, že to, co jest k jiné věci vztažno, této věci jaksi potřebuje, aby bylo tou věcí kterou jest, přece v Nejsvětější Trojici jest vztahy podstatně jinak mysliti, než jsou vztahy bytostí stvořených a konečných.

Ve věcech stvořených se bytosti k sobě vztažné jaksi doplňují, tak že jedna vztažná nezbytně potřebuje bytosti druhé, která jest k ní souvztažna. Jinak by nebyla tou bytostí, kterou jest. V tomto smyslu jsou bytosti k sobě vztažné samy v sobě nedokonalé a neúplné a dokonalosti a úplnosti docházejí teprv bytostmi, ku kterým jsou vztažny. Proto vztažnost není již v jejich jestotě či bytnosti obsažena, nýbrž teprv k ní přistupuje, když je stavíme do poměru k bytostem druhým, z nichž svých vztažných vlastností nabývají. Tak na př. otcovství a synovství nenáleží nutně

¹⁾ Cf. Adrianum Miaskowski, I. c., p. 503 sq.

k přirozenosti lidské, neboť může být člověk, který není Otcem ani synem (na př. Adam). Ale zcela jinak v Nejsvětější Trojici. Bůh nemůže být Bohem, aby nebyl Otcem, Synem a Duchem Sv. Relace, které plynou z východů Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna, jsou již v samé podstatě Božské obsaženy a jsou proto tak dokonalé, jak dokonalá jest podstata Božská. A poněvadž tato podstata jest naprosto jednoduchá jsouc čirým konem, v němž není žádných věcných rozdílů, proto obsahuje v této své naprosté jednoduchosti vši skutečnou a možnou dokonalost, a následovně i dokonalost Božských relací, které věcně se neliší od naprosto čirého a jednoduchého konu Božské podstaty. Kdyby Božské relace neznamenal dokonalosti Božské podstaty, pak by jich v Bohu vůbec nebylo. Neboť to, co jest, jest také dokonalé. Ontologicky jak známo: *ens et perfectum convertitur*.

Každá podstata (druhá) jsouc svým pojmem něčím všeobecným, a proto konkrétně neurčeným, ale určitelným, nesděleným, ale sdělitelným, jest v tomto smyslu také něčím nedokonalým a své přiměřené dokonalosti nabývá svou subsistencí, kterou se stává určitým suppositem, v němž nabývá svéprávnosti a svézákonnosti a vlastního principu činnosti a trpnosti. Proto subsistence jest takoruka poslední dokonalostí a dovršeností každé podstaty. A co platí o subsistenci, platí a fortiori o osobnosti, již se rozumná podstata stává svéprávným a svéčinným suppositem či osobou. Vrcholem dokonalosti každé rozumné podstaty jest její osoba, v níž vše, co podstata v sobě abstraktně obsahuje, jest konkrétně uskutečněno. V osobě jako v zářném ohnisku se sbíhá a slučuje vše, co k dokonalosti podstaty náleží. Toť také nauka sv. Tomáše, který píše: „Osoba znamená to, co jest nejdokonalejšího ve veškeré její přirozenosti, a to jest suppositum rozumné přirozenosti. A poněvadž vše, co má povahu dokonalosti, jest Bohu připisovati (neb jeho bytnost zahrnuje v sobě veškerou dokonalost), proto jest zcela přirozeno, že jest Boha nazývati osobním.“¹⁾

Jako všechny vlastnosti a dokonalosti, které z tvorstva jako z tvůrčího účinu všemohoucnosti Božské připisujeme Bohu jako jeho příčině, v Bohu jsou obsaženy nekonečně dokonaleji, než se jeví v tvorstvu, podobně také osoby Božské nekonečně převyšují každou dokonalost osob stvořených. Ačkoliv můžeme mysliti a mluvit jen způsobem lidským a v řeči lidské, přece můžeme vším právem říci, že podstata Božská veškerou svou dokonalostí ve třech osobách Božských vrcholí. Tři Božské osoby, toť nejvyšší a nejdokonalejší výraz samé Božské podstaty. Kdo Boha nemyslí jako subsistentního ve třech osobách, ten ho nepoznává a nemyslí správně. Ku správnému pojmu Božímu náleží nutně pojem trojosobnosti. A jen poznání Boha jako trojosobního jest správné, třeba by bylo podle Zjevení Božího nedokonalé a neúplné.

¹⁾ I., qu. 29, art. 3.

Z toho také nutně plyne, že vztahy v Božských osobách obsažené nepřičiňují k podstatě Božské nových dokonalostí, které by v ní nebyly již obsaženy.

Kdyby relace obsahovaly v sobě jakýsi přídavek připojený k dokonalosti Božské podstaty samé, pak by se od ní musily nějak lišiti. Poněvadž však relace Božské jsou věčně totožny s podstatou Božskou, vylučují z ní každý rozdíl, nejen fysický, nýbrž i metafysický. Sv. Tomáš dokazuje tuto pravdu takto: Ačkoliv relace nepřipojují k bytnosti Božské žádné nové jestoty, nýbrž vyslovují ji toliko novým pojmem, přece jsou v jistém smyslu jestotou, jako jest v Bohu dobro jestotou, ačkoliv se neliší od bytnosti Božské, leč pojmem a podobně i moudrost Božská. A jako tedy vše, co náleží k dobru a moudrosti Božské, jest věčně v Bohu obsaženo..., podobně také, co jest vztahům Božským vlastního, totiž jejich protiklad a odlišnost jest věčně v Bohu... Ačkoliv vztahy Božské znamenají to, co jest Božská bytnost sama, přece jí neznamenaají jako bytnost, t. j. jako to, co jest pomyslně v ní již obsaženo, nýbrž jako to, co se vztahuje k něčemu jinému. A proto odlišnost, kterou jest činiti mezi vztahy Božskými, neznamená odlišnosti v bytnosti, nýbrž jen v tom, co vzhledem k původu směřuje k něčemu jinému... A proto nelze připustiti, že jiná jest jestota vztahu a jiná bytnosti. Neboť vztah neznamená jestoty, nýbrž to, čím něco jest (*esse quid*, i. e. *quid aliquid est*). A proto dvojí vztah jedné věci nedokazuje dvojí její jestoty, nýbrž značí jen, že dvojím způsobem lze o oné věci říci, čím jest, jako o bodu lze tvrditi, že jest počátkem a koncem (čáry) pro různý vztah počátku a konce (k této čáře).¹⁾

Z toho plyne, že každá jednotlivá osoba Božská obsahuje v sobě dokonalost nejen druhých dvou osob jednotlivě, nýbrž také obou dohromady. Na tuto pravdu upozorňuje často obzvláště sv. Augustin, jako na př. když praví: „V bytostech stvořených není tolik jeden člověk, kolik jsou zároveň lidé tři... Jinak však v Bohu. Neboť bytností není větší Otec, Syn a Duch Sv. zároveň, než Otec sám a Syn sám a Duch Sv. sám. Neboť všechny tři osoby, jsou rovny osobám jednotlivým“.²⁾ A na jiném místě: „Rovnost v Nejsvětější Trojici jest taková, že co do Božství není ani Otec větší, než Syn, avšak ani Otec a Syn zároveň nejsou něčím větším, než Duch Sv., tak jako každá jednotlivá osoba Božská není něčím menším, než jest sama Božská Trojice“.³⁾

Není-li však jedna osoba Božská větší, než druhá a než obě dvě dohromady, pak obsahuje v sobě, jak jsme již pravili, každá jednotlivá dokonalosti ostatních nejen eminentně, pokud má s nimi společnou přirozenost Božskou, v níž jest každá dokonalost

¹⁾ De potent., qu. 8, art. 2.

²⁾ De Trinit., lib. VII., cap. 6, n. 11, tom. VIII., col. 863.

³⁾ L. c., lib. VIII. (pro oem), ibid., col. 866.

zahrnuta, nýbrž také formálně pokud totiž každá jednotlivá Božská osoba obsahuje v sobě všechny dokonalosti ostatních osob a to nejen vzhledem k společné přirozenosti jakožto přirozenosti, nýbrž také vzhledem k dokonalostem osobním, které jsou ovšem s přirozeností samou věčně totožny. V čem se liší, to jest toliko pořad a způsob, jakým každá jednotlivá osoba Božská zahrnuje v sobě dokonalosti ostatních osob. Tak má Otec nejen touž přirozenost, kterou má také Syn a Duch Sv. a s touto přirozeností všechny Božské dokonalosti, nýbrž má také relativní dokonalosti Syna a Ducha Sv., ačkoliv je má jiným způsobem, než je má Syn a Duch Sv. Otec je má jako dárce, Syn a Duch Sv. jako příjemce. To plyne již také ze vzájemné perichorese Božských osob. Otec má proto v sobě Syna s veškerou dokonalostí Synovství jako termin vitální své činnosti, jíž se v něm poznává a jako ve výrazu či Slovu tohoto poznání se vyslovuje. A proto obsahuje v sobě veškeru dokonalost, jež náleží k Synovství jakožto dokonalost svou a proto sobě nutnou. Neboť kdyby jí neměl, nemohl by jí Synu udělit. Synovství jest v Otci obsaženo jakožto vlastnost osobu Otcovu určující, kdežto v Synu jest jakožto vlastnost konstitutivní či stanovná, jíž jest Syn Synem a jakožto vlastnost zároveň distinktivní, kterou liší se od Otce a Ducha Sv. A podobným způsobem jest Otcovství v Synu jakožto princip jeho života. Otec obsahuje v sobě Syna jakožto termin svého sebepoznání, Syn má v sobě Otce jakožto rozum, který se poznává a v něm jakožto Slovu se myslí a vyjadřuje. Tak jest Otec dokonalostí Synovu a Syn dokonalostí Otcovou. A proto vztažná dokonalost Otcova má v sobě vše, co jest dokonalého v Synu a Duchu Sv. Otec by neměl veškeré dokonalosti, kdyby neměl v sobě dokonalostí Syna a Ducha Sv. A podobně i Syn nebyl by nekonečně dokonalý, kdyby neměl v sobě dokonalosti Otce a Ducha Sv. a totéž platí o Duchu Sv. Nicméně nejsou v Otci, Synu a Duchu Sv. tři dokonalosti, nýbrž jen jedna dokonalost, která v sobě zahrnuje vše, co jakýmkoliv způsobem má v sobě ráz a povahu dokonalosti. A tato dokonalost nekonečná jest rovnou měrou vlastní Otci, jakož i Synu a Duchu Sv.¹⁾

Ze vzájemné vztažnosti jednotlivých Božských osob nikterak neplyne, jak jsme již pravili, jejich vespolečná a vzájemná závislost ve vlastním smyslu.

Jen ty bytosti v pravdě na sobě závisí, které nemají samy ze sebe všeho, čeho potřebují jak ku své specifické přirozenosti, tak i ku svým činnostem této přirozenosti přiměřeným. Tak závisí v lidské přirozenosti duše na těle a tělo na duši, a kdykoliv člověk má jevití své smyslné mohutnosti, na př. zraku, sluchu atd., musí na tyto mohutnosti působiti přiměřeným způsobem vnější hmotné předměty, na kterých proto v těchto svých činnostech skutečně závisí.

¹⁾ Cf. Io. Bapt. Gonet, Clypeus theol., I. c., p. 133 sqq.

Této závislosti není u jednotlivých osob Božských. Neboť každé osobě Božské jest vlastní jedna a táž Božská přirozenost, která jest již svou vnitřní bytností trojím způsobem relativní. Ale poněvadž tato trojí relativnost náleží k samé podstatě Božské nekonečně dokonalé, neznamená žádné nedokonalosti a proto také žádné vlastní závislosti jedné osoby na druhé. Každá jednotlivá osoba Božská žádá sice obou druhých osob, Otec Syna a Ducha Sv., Syn Otce a Ducha Sv. a Duch Sv. Otce a Syna, poněvadž Božská přirozenost nemůže jinak existovati než ve třech subsistencích. Avšak této trojí subsistence žádá Božská přirozenost sama, jako žádá každé jiné dokonalosti, která se nedá odloučiti od přirozenosti Božské.

V tomto smyslu lze ovšem říci, že jedna osoba závisí na osobě druhé. Avšak tato závislost neznamená nedokonalosti osob na sobě závislých, nýbrž naopak jest nejvyšším chlumm dokonalosti Božské přirozenosti, která sama sebou právě proto že jest nekonečně dokonalá a zahrnuje v sobě vše, co jest vůbec dokonalého, s naprostou nutností žádá trojí subsistence v Otci, Synu a Duchu Sv.¹⁾

§ 43.

O osobních či charakteristických vlastnostech tří Božských osob.

(De proprietatibus divinarum personarum).

Až dosud jsme jednali o Božských osobách „in concreto“: o Otci, Synu a Duchu Sv. Ale můžeme také abstraktně uvažovati o vlastnosti, kterou každá jednotlivá osoba Božská stává se takorč tou osobou, kterou právě jest, a kterou se věčně také liší od ostatních dvou osob. Tak jest Otec osobou Božskou, prvou v Nejvyšší Trojici, svým Otcovstvím. Toto Otcovství pojímáme jako charakteristickou vlastnost či formu, kterou Otec jest Otcem, a kterou se liší od Syna a Ducha Sv. Proto pokládáme Otcovství za osobní charakteristickou a proto rozeznávací či rozlišovací vlastnost Otcovu.

Podobně můžeme také u Syna Božího rozlišovati mezi jeho konkrétní Božskou osobností a mezi abstraktní vlastností jeho Synovství, kterým se stává, — ovšem mluvíme tu jen po lidsku jinak není nám možno — Synem a liší se od Otce a Ducha Sv. A poněvadž Duch jest terminem vzájemně se milující vůle Otcovy a Synovy, jsa takorč výdechem této vůle (Spiritus quasi spiratus), proto jest tento passivní výdech Otcův a Synův (Spiratio passiva), vlastnosti osobní Ducha Sv., již se podle našeho názírání stává se Duchem Sv., třetí Božskou osobou a odlišuje se

¹⁾ Cf. Pesch, l. c., p. 313 sqq; Epitome dogm. a Ferd. Meixner, l. c. p. 232 sqq.

věcně jak od Otce, tak i Syna Božího. Jako jsou v Nejsvětější Trojici tři Božské osoby, tak jest v ní také rozeznávati tři charakteristické vlastnosti: Otcovství, Synovství a (passivní) Spiraci.¹⁾

Podle toho jest osobní charakteristická vlastnost v Nejsvětější Trojici přívlastek, jenž jen jediné osobě přísluší a činí ji tou osobou, kterou jest, a od ostatních dvou ji rozeznává.²⁾

Že v Nejsvětější Trojici jsou tři osobní charakteristické a distinktivní vlastnosti, jest úplně jisto, což plyne již z dekretu sněmu lateránského IV. (r. 1215): *Haec S. Trinitas secundum communem essentiam individua et secundum personales proprietates discreta*". (Tato Nejsvětější Trojice jest podle společné bytnosti nerozdílná a podle osobních vlastností odlišná).³⁾ A v prefaci mše sv. „de SS. Trinitate“ pje Církev: „*Ut in personis proprietates, in essentia unitas, in maiestate adoretur aequalitas*. (Abychom se klaněli v osobách zvláštní vlastnosti, v bytnosti jednotě a ve velebnosti rovnosti). Poněvadž tyto tři osobní vlastnosti Božské plynou nutně z východů Božských osob, proto obsahují v sobě a vyjadřují věcné vzájemné vztahy Božských osob. Neboť jako Otec vztahuje se věcně svým Otcovstvím k Synu, tak se vztahuje Syn svým Synovstvím k Otci a Duch Sv. svou passivní Spirací k Otci a Synu jako k jedinému spiračnímu principu. Poněvadž tento spirační princip (*Spiratio activa*) nenáleží jediné osobě, nýbrž dvěma osobám: Otci a Synu, proto se nemůže Spirace tato nazývati osobní vlastností ani Otcovou ani Synovou. Osobní vlastnost přísluší jediné osobě proti osobám ostatním.⁴⁾

Naprostá jednoduchost vylučuje z Božské přirozenosti dvojí skladbu, kterou jest pozorovati ve věcech stvořených: 1. skladbu z formy a materie. A proto v Bohu jest jednou a touž věcí „abstractum“ a „concretum“. Tak jest jedno a totéž Božství a Bůh; 2. vylučuje skladbu z podmětu a přívlastku. Neboť cokoliv přívlastňujeme Bohu, jest Božská bytnost sama, jest Bůh sám. Proto Otec, Syn a Duch Sv. jest Bůh sám. A poněvadž v Bohu jest každá abstraktní vlastnost, jakož i každý přívlastek Bůh sám, proto jsou také osobní charakteristické vlastnosti: Otcovství, Synovství a passivní Spirace v Bohu Otec, Syn a Duch Sv., tři Božské osoby, ale jen jeden Bůh. V Bohu samém jest Otcovství a Otec, Synovství a Syn a Spirace passivní a Duch Sv. naprosto jednou a touž věcí. Rozdíl mezi těmito abstraktními a konkrétními pojmy tvoříme si jen proto, poněvadž o třech Božských osobách, a o jejich osobních věcných od-

¹⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 221 sqq.; Lallemandet, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 99 sqq.

²⁾ Cf. Gotti, I. c., p. 405 sqq.; Tournely, I. c., p. 334 sq.; Cresc. Krisper, I. c., p. 354 sqq.

³⁾ Denzinger 428.

⁴⁾ Cf. Franc. Amici, *Curs. theol.*, I. c., p. 399 sqq.

ličnostech a podstatné totožnosti nemůžeme jinak mysliti a uvažovati, než po způsobu lidském. A jako pravíme, že tři Božské osoby jsou jeden Bůh svou numericky jednou přirozeností, tak také pravíme, že první Božská osoba jest Otcem svým Otcovstvím, druhá jest Synem svým Synovstvím a třetí jest Duchem Sv. svou passivní Spirací.

Poněvadž jsou v Bohu tři Božské osoby, které můžeme vyjadřovati podle potřeby buď termíny abstraktními neb konkrétními, proto theologové užívají terminů: *persona*, *personalitas*, *subsistentia*, *hypostasis* a *suppositum* v nauce o Nejsvětější Trojici obyčejně v témže smyslu, ačkoliv *subsistence* a *suppositum* mají ve filosofii širší smysl než *personalitas* a *persona*.

Nejsvětější Trojici jsou jen tři osobní charakteristické vlastnosti, kterými jsou jednotlivé Božské osoby právě těmi osobami, kterými jsou, a kterými se také od ostatních věčně liší. Tyto vlastnosti plynou vlastně již z relací pokud se týče, jsou již těmito relacemi. Neboť to, čím Božské osoby jsou osobami Božskými, jsou jejich protikladné relace. A poněvadž jsou ze čtyř relací Božských osob jen Otcovství, Synovství a passivní Spirace vlastně protikladné, proto také jen tyto tři relace jest pokládati za základní vlastnosti osobní, kterými se jednotlivé osoby od sebe liší.¹⁾ Jiné vlastnosti, jako jest *innascibilitas* (*principium sine principio*, *ἀναρχος*), která přísluší Otci, a aktivní Spirace, která jest vlastní Otci a Synu, doplňují sice osobní vlastnosti osob, kterým přísluší, ale poněvadž nejsou mezi sebou protikladné, nepočítají se k vlastnostem charakteristicky osobním. Proto nemůže býti *innascibilitas* vlastností, kterou Otec prvotně a popředně se liší od Syna a Ducha Sv., poněvadž vyjadřuje jen vlastnost negativní, t. j. že Otec nemá již principu, z něhož by vycházel, jako vychází Syn z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna.²⁾

A poněvadž Otec plodí Syna bez počátku, bez postupu a bez konce, proto Syna zplodil a stále plodí a Syn z Otce se zrodil a stále se rodí. Jako nepřestává plození se strany ploditelovy, tak nepřestává rození se strany zrozcovy. Jako plození jest věčný jednoduchý kon, tak věčný a jednoduchý jest termin tohoto plození.

Kdyby měl Otec svůj původ zase v jiné osobě, pak by byl zároveň principem a principiátem: principiátem naproti osobě, v níž by měl svůj původ, a tato osoba by musila býti zase principiátem jiné osoby atd. a tak do nekonečna.

Otec uskutečňuje svou plodící sílu jen v Synu, ale síly této na něho nepřenáší. Ačkoliv Syn přijímá od Otce přirozenost Božskou, nepřijímá jí jako plodící, aby jí opět, jak byl zploden, tak sám zase Syna plodil. V tomto případě musil by býti sám Otcem druhého Syna a ten zase Otcem třetího Syna a tak do nekonečna,

¹⁾ Cf. Franc. Amici, *Curs. theol.*, I. c., p. 400 sqq.; de Godoy, I. c., p. 170 sqq.; Amandi Hermann, I. c., p. 437 sqq.; Antoine, I. c., p. 385 sqq.; Fabri, I. c., p. 151 sqq.

²⁾ Cf. Ant. Boucat, I. c., p. 336 sqq.

což jen pomyslití jest nerozumno. Jako Otec nemá již Otce, tak i Syn nemá Syna. Plodící síla a moc Otcova dovršuje se v Synu a dále již nepokračuje. Otec jest takto principem naproti Synu a se Synem naproti Duchu Sv. sám jsa již naprosto bez principu.¹⁾

Mimo to k plnému pochopení osobní vlastnosti Otcovy náleží ještě také aktivní Spirace. Neboť pojem první Božské osoby mimo Otcovství a innascibilitu zahrnuje v sobě také ještě aktivní Spiraci. A proto dokonalost osobní vlastnosti první Božské osoby, kterou jest Otcem a kterou se liší od Syna a Ducha Sv., obsahuje nejen Otcovství, nýbrž v tomto Otcovství také innascibilitu a Spiraci aktivní, která náleží zároveň také mimo Synovství k osobní vlastnosti druhé Božské osoby.

Z toho patrno, že v Nejsvětější Trojici jako jsou tři věčně od sebe odlišné osoby, tak také jsou jen tři charakteristické osobní vlastnosti: Otcovství, Synovství a passivní Spirace. Otcovství jest vlastní jen Otcí, Synovství jen Synu a passivní Spirace jen Duchu Sv. A těmito vlastnostmi se také Božské osoby hlavně a popředně od sebe liší.²⁾

§ 44.

O osobních známkách (de notionibus) tří Božských osob.

Jak jsme viděli, nevystihují osobní charakteristické vlastnosti (Otcovství, Synovství a passivní Spirace) úplně a zcela plnosti všech zvláštností, kterými jsou jednotlivé Božské osoby vyznačeny a kterými se také od sebe liší. Proto rozeznávají bohoslovci také ještě tak zvané „*notiones*“ čili známky jednotlivých Božských osob.

V čem záleží rozdíl mezi osobními vlastnostmi a známkami jednotlivých Božských osob?

Poněvadž Otec hlavně a popředně jest Otcem Otcovstvím, a podobně Syn Synovstvím a Duch Sv. passivní Spirací, jest zajisté Otcovství, Synovství a passivní Spirace formálním důvodem, jímž jednotlivé osoby Božské nejen (po lidsku řečeno) se ustavují a určují, nýbrž také od sebe rozeznávají a rozlišují. Avšak každá známka, jež dvě věci od sebe odlišuje, uvádí nám na paměť také již do jisté míry pojem obou těchto věcí a tím také i vlastnosti jejich konstitutivní, kterými jsou těmi věcmi, kterými jsou. Rozdíl tedy mezi osobními vlastnostmi a známkami Božských osob záleží v tom, že ony jsou jak konstitutivními, tak i distinktivními, tyto však jen distinktivními znaky Božských osob. A proto lze známky (*notiones*) v Bohu takto definovati: Známky jsou zvláštními význaky (*notae, tesseræ*) čili

¹⁾ Cf. Io. Marin., l. c., p. 151 sqq.; de Ariaga, l. c., p. 542 sqq.

²⁾ Cf. Adrian. Miaskowski S. J., l. c., p. 512 sqq.; Is. Bapt. Gonet, *Clypeus theol.*, l. c., p. 200 sqq.; Berti, l. c., p. 153 sqq.; Is. Sírí Uvadani, l. c., p. 329 sq., 364 sqq.; Tournely, l. c., p. 399 sqq.; Marin. Panger, l. c., p. 246 sqq.; Thomasini, *Dogmat. theol.*, l. c., p. 216 sqq.

význačnými vlastnostmi, kterými se jednotlivé Božské osoby mezi sebou rozeznávají a rozlišují.¹⁾ K pojmu známky náleží: 1. aby byla něčím zvláštním jedné neb dvou osob; 2. aby souvisela s původem příslušných Božských osob, který jest prvním a hlavním důvodem všech jejich odlišností, a 3. aby vyjadřovala dokonalost a důstojnost osoby, již náleží.

Jelikož tři osobní vlastnosti (Otcovství, Synovství a passivní Spirace) nejen osoby určují, nýbrž také rozeznávají a liší, proto jsou také jejich známkami. Tak jsou všechny osobní charakteristické vlastnosti zároveň také známkami, kdežto všechny známky nejsou zároveň charakteristickými známkami. Theologové uvádějí pět známek Božských osob: 1. innascibilitu (nezrozenost), 2. Otcovství, 3. aktivní Spiraci, 4. Synovství a 5. passivní Spiraci, z nichž prvé dvě (nezrozenost a aktivní Spirace) jsou toliko známkami, jimiž se jednak Otec od Syna a Ducha Sv., jednak Otec a Syn od Ducha Sv. liší, kdežto tři ostatní (Otcovství, Synovství a passivní Spirace) jsou nejen známkami, nýbrž zároveň také osobními vlastnostmi tří Božských osob.²⁾

Podle toho mohli bychom pět známek Božských takto sestaviti:

- | | | |
|--|-----------------------------|----------------------|
| 1. Pater, | 2. Filius, | 3. Spiritus Sanctus, |
| a) non generatur
(principium
sine principio),
b) generat,
c) spirat. | a) generatur,
b) spirat. | spiratur. |

Otcí přísluší tři známky, z nichž jest Otcovství (generat) vlastností osobní, Synu přísluší dvě známky, z nichž jest Synovství (generatur) vlastností osobní, a konečně Duchu Sv. jedna známka (Spiratur), která jest zároveň vlastností osobní. Přehledneme-li zkrátka nauku o východech Božských a o pravdách, které z východů následují, pak vidíme, že v Nejsvětější Trojici jest: 1. jedna přirozenost, 2. dva východy (productiones) resp. východy (processiones), 3. tři osoby, 4. čtyři relace či vztahy a 5. pět známek.³⁾

§ 45.

O appropriacích (κollήσις) v Nejsvětější Trojici.

S naukou o vlastnostech a známkách jednotlivých Božských osob těsně souvisí tak zvané přivlastňování cili appropriace,

¹⁾ Cf. Frassen, l. c., p. 197 sqq.; Cartier, l. c., p. 218 sq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 441 sqq.

²⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, Clypeus theol., l. c., p. 162 sqq.; Is. Siri Uvadani, l. c., p. 331 sqq.; Gotti, l. c., p. 407 sqq.; de Ariaga, l. c., p. 487 sqq.; de Godoy, l. c., p. 120 sqq.

³⁾ Cf. Siri Uvadani, l. c., p. 337 sqq.; Lallemandet, l. c., p. 73 sqq.; Billuart, l. c., p. 319 sq.; 337 sqq.; Tournely, l. c., p. 402 sqq.; Marin. Panger, l. c., p. 268 sqq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 375 sqq.; Antoine, l. c., p. 389 sq.; Fabri, l. c., p. 282 sqq.

jež není než rčením odůvodněným samým Zjevením Božím, podle něhož některé dokonalosti aneb činnosti Božské všem Božským osobám, společné se připisují jedné osobě před ostatními. Z této definice plyne, že appropriace se nevztahuje k vlastnostem a dokonalostem relativním, jež jen jedné aneb dvěma osobám Božským náleží, nýbrž že má za předmět dokonalosti a činnosti naprosté, které se samou přirozeností Božskou jsou věčně totožné. A důvod, proč některé naprosté vlastnosti, jakož i vnější činnosti Božské, připisujeme jedné osobě před ostatními, záleží v jejich podobě, kterou mají s osobními vlastnostmi té osoby, které se přivlastňují. Tak se přivlastňuje všemohoucnost a stvoření Otci, moudrost a účiny a díla moudrosti Božské Synu, láska, dobrota a svatost, jakož i všechny vnější projevy těchto naprostých vlastností Božích Duchu Sv. Při tom však nesmíme mysliti, když Otci připisujeme všemohoucnost a tvůrčí činnost Božskou, že v této vlastnosti a činnosti má Otec větší účast než Syn a Duch Sv. A podobně při dokonalostech a činnostech, které se přivlastňují Synu a Duchu Sv. Účel této appropriace záleží v tom, abychom jednotlivé Božské osoby přes to, že jsou všechny jedné a téže přirozenosti a proto mají všechny vlastnosti a činnosti naprosto společné, v jejich osobních vlastnostech pokud možno jasně a určitě vystihli a je pak přesně od sebe rozeznávali a rozlišovali.¹⁾

Sv. Tomáš rozčleňuje všechny appropriace, které Písmo sv. a Tradice uvádí, na čtyři třídy. A za důvod tohoto rozčlenění pokládá čtverý způsob, kterým bytosti stvořené jeví v sobě podobu Božskou. A podobu tuto jeví jakožto *a)* bytosti vůbec, *b)* jakožto bytosti, které jsou v sobě jednotné, *c)* jakožto bytosti činné a *d)* jakožto účiny jiných příčin.

ad a) V prvním směru přivlastňuje Otci aseitu a věčnost. Neb Otec jest bytostí, jež nemá principu, z něhož by vycházel. V tomto smyslu nazývá se také prvá Božská osoba takořka po výtce Bohem.²⁾ Synu se připisuje krása a půvab, poněvadž jest dokonalým obrazem Otcovým; Duchu Sv. se přivlastňuje požívání (*fruitio*) a rozkoš z tohoto požívání plynoucí, poněvadž Duch Sv. má zvláštní povahu dobra obsaženého v jeho vztažnosti k vůli Otce a Syna, z níž vychází. Neboť Otec jest „ἀρχὴ ἀναρχος“ (původ bez původu), Syn „ἐκὼν Θεοῦ“ (obraz Boží) a Duch Sv. „δωρεὰ Θεοῦ“ (dar Boží). Na tuto appropriaci upozorňuje obzvláště sv. Hilarius³⁾ a zevrubněji ji vysvětluje sv. Augustin.⁴⁾

ad b) Otec nepředpokládá jiné bytosti, z níž by jako principát vycházel, jest sám v sobě eminentně osobou jednou a jednotnou, jež před sebou nemá již osoby jiné. A poněvadž

¹⁾ Cf. S. Thom. I., qu. 39, art. 7.

²⁾ Cf. Petavii, l. c., p. 124 sqq.

³⁾ De Trinit., lib. II., a. 1, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 26.

⁴⁾ De Trinit., lib. VI., cap. 10, Opp. tom. VIII. (edit. cit.), col. 850 sq.

každá bytost stvořená i když náleží jako individuum k druhu a druhem k vyššímu rodu a tak jest členem velikého, ale přese vši jeho rozmanitost v jednotě sloučeného celku, proto jest veškero tvorstvo do jisté míry obrazem osoby Otcovy. Z té příčiny přivlastňuje také sv. Tomáš jednotu tvorstva jako vůbec jednotu Bohu Otci, Synu pak rovnost, poněvadž vychází z Otce jako jeho dokonalý obraz; a Duchu Sv. spojení a sjednocení (connexio).

ad c) Vzhledem k činnostem bytostí stvořených jest podle sv. Tomáše připisovati Otci naprostou moc a Synu moudrost a Duchu Sv. dobrotu, lásku a svatost v jednotlivých činnostech stvořených bytostí se jevící.

Z toho viděti, že Syn Boží může se nazývati moudrostí v dvojím smyslu: předně jako osobní Moudrost, pokud totiž vychází z Otcova rozumu jako termin jeho poznání, tedy jako jeho Slovo, jež jsouc pravým obrazem Otcovým obsahuje v sobě všecku vědu a s vědou také veškeru moudrost Božskou. Mimo to jest Syn také moudrostí Boží, pokud se mu pro jeho východ z rozumu Otcova zvlášť přivlastňuje naprostá vlastnost moudrosti Boží všem třem osobám společné. V tomto smyslu praví sv. Augustin: „Sicut unicum Dei Verbum proprie vocamus nomine sapientiae, cum sit universaliter et Spiritus Sanctus et Pater ipsa sapientia, ita Spiritus Sanctus proprie nuncupatur vocabulo charitatis, cum sit universaliter charitas et Pater et Filius“. (Jako nazýváme Slovo Boží ve zvláštním smyslu moudrostí, ačkoliv jak Duch Sv., tak i Otec jest vůbec moudrost sama, tak vyjadřujeme Ducha Sv. zvláštním jménem lásky, ačkoliv i Otec i Syn jest vůbec láska.)¹⁾

ad d) S appropriací zevnějších činností Božských souvisí appropriace vycházející z účínů stvořených bytostí. Appropriace tato vyjadřuje vztah Nejsvětější Trojice k těmto vnějším účínům. S tohoto hlediska se připisuje Otci stvoření, zachovávání a řízení světa, Synu vykoupení a Duchu Sv. posvěcení člověčenstva. Neboť všecky věci jsou, jak praví sv. Pavel, z Boha Otce a skrze Syna a v Duchu Sv.²⁾ Předložka „z“ znamená tu hlavní moc činnou; „skrze“ příčinu vzornou, kterou účinkující příčina působí jako svou vědou a svou moudrostí, a předložka „v“ příčinu, která svou dobrotou všecko v sobě zachovává a drží.

Jiní theologové vysvětlují uvedený výrok sv. Pavla poněkud jinak. Praví: Všecko jest z Otce, který všecko chce, všecko jest skrze Syna, který uskutečňuje vůli Otcovu, a všecko jest v Duchu Sv., který svým příchodem všecko posvěcuje.³⁾ V tomto smyslu přivlastňují Otci vůli (βούλημα), Synu vykonávání této vůle (δημιουργία) a Duchu Sv. její úplné dokonání a vyplnění (τελείωσις).

¹⁾ De Trinit., lib. XV., cap. 17, n. 31, Opp. tom. VIII., col. 989; Is. Bapt. Gonet, Clypeus theol., I. c., p. 165 sqq.

²⁾ Řím. 11, 36. — ³⁾ Cf. sv. Tom. I., qu. 39, art. 8.

Jak patrně, lze s různých hledisk jedné a téže osobě několik vlastností připisovati, jakož i jednu vlastnost několika osobám. Tak se přivlastňuje moc Otci jako prvnímu principu, Synu jako rameni a Duchu Sv. jako prstu jeho. Tak na př. v hymnu: „Veni Creator Spiritus“ sluje Duch Sv. Stvořitelem, jímž jinak se nazývá Otec. Stvořitelem sluje však Duch Sv. nikoliv proto, jako by se mu připisovalo stvoření vnějšího světa, nýbrž jako původci světa nadpřirozeného, světa milosti; dále sluje prstem pravice Otcovy (*digitus paternae dexterae*), pokud Otec dokončuje v něm všemohoucnost vrcholící v posvěcení člověčenstva. Mimo to přivlastňuje se mu tu také dílo moudrosti (*sermone ditans guttura*), která se jinak připisuje Synu a to proto, poněvadž milost a láska Boží, která se přivlastňuje Duchu Sv. jako osobní lásce Otcově a Synově, se neuzavírá v srdcích lidských, nýbrž z těchto srdcí výmluvnými slovy na venek se jeví a jiná srdce rozněcuje. Proto píše Církev o Duchu Sv., že skrze něho poznáváme Otce (*per te sciamus da Patrem*), jakož i Syna (*noscamus atque Filium*), ačkoliv Kristus jinak připisuje poznání sebe Otci a poznání Otce sobě: „Nikdo nezná Syna“, tak praví u sv. Matouše, „leč Otec, aniž kdo zná Otce, leč Syn a komu by chtěl Syn zjevití“.¹⁾

Poněvadž v jednom a témž díle Božském mohou se jeviti různé dokonalosti Božské, jako na př. jeví se ve vnějším světě a jeho řízení všemohoucnost, moudrost a dobrota Božská, proto se může totéž dílo přivlastňovati buď jedné neb druhé osobě Božské podle toho, kterou vlastnost máme v tomto díle hlavně na zřeteli. Tak na př. milost posvěcující, pokud záleží v účinu Božském převyšujícím svou vznešeností veškeren hmotný svět, lze připisovati Bohu Otci, pokud se v ní zároveň jeví nekonečná moudrost Božská, pak všim právem nazývá se dílem Syna Božího, osobní to Moudrosti Božské, a pokud nám v ní Bůh prokazuje svou nekonečnou lásku lze ji přivlastňovati Duchu Sv. jakožto zvláštní projev dobroty a lásky Boží. Tak lze také pochopiti, proč Božský náš Spasitel přednášel Bohu Otci všechny své modlitby, jakož i své smírné a dostičinící skutky, ačkoliv nesměřují jen k Otci, nýbrž ku všem třem Božským osobám. A tímto příkladem Kristovým řídí se i Církev sv., když vysílá své modlitby k Bohu Otci skrze Ježíše Krista, který žije a králuje v jednotě Ducha Sv.

Důvody této appropriace jsou tyto: 1. poněvadž tak lépe poznáváme a chápeme, že Bůh Otec, který jest Otcem Kristovým, jest také Otcem naším. Otcem Kristovým ovšem ve smyslu přirozeném, Otcem naším však jen adopcí, jíž nás přirozenému Synu svému připodobnil; 2. poněvadž v Otci jakožto principu bez principu jest prvotně obsažena všechna moc, všechna moudrost, všechna vůle a všechna láska, kterou nám uděluje všech dober

¹⁾ Mat. 11, 27; cf. Gotti, l. c., p. 406; Tournely, l. c., p. 402.

a darů jak v řádu přirozeném, tak i nadpřirozeném, a všech těchto darů uděluje nám Otec skrze Syna v Duchu Sv., poněvadž skrze Syna vše poznává a v Duchu Sv. miluje; 3. třetí důvod záleží v tom, že Syn a Duch Sv. byli nám dáni od Otce a kdykoliv prosíme Boha o jeho nebeské dary, zároveň ho žádáme, aby s těmito dary poslal do srdcí našich Božské dárce jejich, Syna a Ducha Sv.; 4. touto appropriací obsaženou v závěru církevních modliteb vyznáváme také prakticky víru svou v Nejsvětější Trojici, která přiměřeně svému trinitárnímu životu také na venek působí; a konečně 5. touto modlitbou vyznává Církev sv. svou víru v Krista, velekněze a prostředníka spásy naší a všech milostí a darů, které nám svou smrtí zasloužil.

Někdy řídí také Církev sv. své modlitby k druhé aneb třetí osobě, čímž vyjadřuje, že mají touž moc, moudrost a lásku, jako Bůh Otec. Avšak nikdy nevysílá svých proseb k druhé neb třetí osobě skrze Otce, poněvadž Otec jako první princip působí skrze Syna v Duchu Sv., nikdy však naopak.¹⁾

§ 46.

O poslání v Nejsvětější Trojici.

(De missionibus).

„Poslání“ může se rozuměti v dvojím smyslu: činném a trpném.

V činném smyslu znamená činnost toho, který posla svého někam k vykonání nějakého díla posílá, jakož i poměr, do něhož posílatel k poslu svému vstupuje.

Poslání v trpném smyslu značí účín činnosti posílatelovy, jakož i poměr poslův (poslancův, vyslancův) k posílateli.

Posílá-li někdo posla na některé místo, má vždy na zřeteli určitý termin, t. j. dílo, práci, kterou posel má na tomto místě za něho vykonati.

Každé poslání zahrnuje takto dvojí termin: posílatele, od něhož posel vychází, a dílo, k jehož vykonání posílatel posla posílá, a mezi tímto dvojím terminem jest příčinný poměr čili svaz, jako mezi účinkující příčinou a jejím účinem.

Termin, od něhož posel vychází, nazývají bohoslovci terminem „a quo“, a termin, k němuž se posílá, terminem „ad quem“. A posel (missus) stojí uprostřed mezi těmito terminy. Poslání vychází z terminu „a quo“ a směřuje k terminu „ad quem“ a posel spojuje oba tyto terminy. Z toho patrně, že posílatel a posel (mittens et missus) musí býti dvě různé osoby. Neboť sebe sama nikdo neposílá, ale může každý sám dobrovolně dojíti tam, kam by chtěl jiného poslati. Kdykoliv posílatel posla někam aneb

¹⁾ Cf. Pesch, I. c., p. 320 sqq.

k něčemu posílá, vždy nějak na něho působí, aby došel tam, kam ho posílá.

Vliv, kterým posílatel působí na svého posla, může být různý; buď se jeví rozkazem, jako když pán posílá někam svého sluhu, aneb radou, jako když lékař posílá nemocného do lázní, aneb konečně původem, jako slunce vysílá ze sebe své paprsky.

Že v Nejsvětější Trojici nemůže posílati osoba osobu ani rozkazem ani radou, leží na bíledni. Jsou-li všechny tři osoby sobě naprosto rovny, nemůže osoba osobě udělovati ani rozkazu ani rady. A proto nemůže poslání v Bohu nic jiného znamenati, leč původ či východ osoby poslané z osoby posílající, vylučující jakýkoliv příčinný (kausální) vliv osoby posílající na osobu poslanou.¹⁾

Máme-li tedy v poslání na zřeteli termin, „a quo“ posel vychází, pak poslání v Nejsvětější Trojici neznamená nic jiného, než kon, kterým osoba posílající ze sebe vyvozuje osobu poslanou.

Přihlížíme-li u stvořených bytostí k terminu, „ad quem“ poslání směřuje, pak záleží v tom, že posel přichází tam, kde napřed nebyl. Poněvadž však všechny Božské osoby jsou svou nesmírností povzneseny nad všechny prostorné rozměry a proto také ve skutečném prostoru jsou stejnou měrou svou bytností, mocí a vědou všude přítomny, není možno, aby Božská osoba počala na některém místě existovati, na kterém dosud neexistovala. A proto poslání v Bohu s tohoto hlediska neznamená a nemůže znamenati nic jiného, než že poslaná osoba počíná někde existovati novým způsobem, kterým tam dosud neexistovala, t. j. že tam působí nový účín, jímž vchází do nového poměru k terminu, na němž tento účín působí.

Máme-li při posílání Božských osob na zřeteli jejich poměr k terminu „a quo“, pak jest poslání v Nejsvětější Trojici konem věčným a znamená vývod pokud se týče východ osoby poslané od osoby posílající, přihlížíme-li však k poměru jejich k terminu „ad quem“, pak se dělo poslání v čase.

Proto praví sv. Tomáš, že „missio includit processionem aeternam et aliquid addit scil. temporalem effectum“.²⁾ Z té příčiny lze poslání v Nejsvětější Trojici definovati: „Missio est processio unius personae ab altera cum habitudine seu ordine ad temporalem effectum“. (Poslání v Nejsvětější Trojici není než východem jedné osoby z osoby druhé v poměru čili v pořadu k nějakému časovému terminu).³⁾

Poslání v Nejsvětější Trojici, jak patrně, souvisí co nejtěsněji s východy Božských osob, ano máme-li při něm na zřeteli jejich termin „a quo“, pak nejsou než těmito východy samými. A proto

¹⁾ Cf. de Godoy, l. c., p. 202 sqq.

²⁾ I., qu. 43, art. 2, ad 3.

³⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II., p. 213 sqq.; Tournely, l. c., p. 404 sqq.; Cartier, l. c., 219 sq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 528 sqq.

mohou býti jen ony Božské osoby posílány, které vycházejí, a to jen od těch osob, ze kterých vycházejí.¹⁾ Poněvadž prvá osoba, Otec, nevychází ze žádné Božské osoby, jsouc principem bez principu, proto také ani Písmo sv. ani Tradice nikde nepraví, že Otec byl buď Synem aneb Duchem Sv. poslán. Syna může posílati jen Otec, poněvadž jen z Otce plozením vychází, kdežto Ducha Sv. posílá jak Otec, tak Syn, poněvadž oba jsou jeho principem. Proto může v Nejsvětější Trojici býti jen dvoje poslání: Syna od Otce a Ducha Sv. od Otce a Syna.²⁾

Že Otec posílá Syna a Otec a Syn Ducha Sv., nebudeme zde zvlášť dokazovati. Neboť jsme již svrchu při důkazu východu Syna z Otce a Ducha Sv. z Otce a Syna na tento moment upozornili. Pravili jsme tam, že poslání znamená vždy nějakou přednost osoby posílající před osobou poslanou. Poněvadž však v Nejsvětější Trojici není jiné přednosti osoby jedné před osobami ostatními mimo tu, která jest obsažena v jejich původech čili východech, proto neznámá poslání osoby Božské než její východ z osoby, která ji posílá. A poněvadž Ducha Sv. posílá nejen Otec, nýbrž i Syn, proto musí Duch Sv. vycházeti nejen z Otce, nýbrž i ze Syna. Kdyby seslání Ducha Sv. Synem neznámalo jeho východu ze Syna, pak ani Syn ani Duch Sv. nevycházejí z Otce. Ale pak nezbyvá než Syna a Ducha Sv. pokládati ve smyslu ariánském a macedoniánském buď za osoby Otcem stvořené a proto Otcí podřízené aneb podle nauky Sabelliovy za pouhé způsoby, jimiž se nám jedna a táž Božská osoba toliko různě jeví. Že Ducha Sv. vysílá také Syn, v této pravdě jest obsažen jeden z nejpatrnějších důkazů proti nauce rozkolných Řeků, podle které Duch Sv. vychází jen z Otce.

Že jen ty osoby Božské mohou býti posílány, které mají původ v jiné, resp. v jiných osobách, tomu učí jednoduše ss. Otcové.

Tak píše sv. Augustin: „Slovo Boží posílá jen ona osoba, jejímž jest Slovem, posílá jen ta osoba, z níž se Slovo zrodilo. Posílá ten, který zplodil, a jest posílán, který se zrodil. O Otcí se nepraví, že byl poslán. Neboť nemá osoby, ze které by byl aneb vycházel... O Duchu Sv. se praví, že z Otce vychází, Otec však nevychází z nikoho“.³⁾

Poněvadž poslání zahrnuje v sobě dvojí termin: jeden věčný, totiž osobu, která posílá, a druhý časový, ku kterému druhou osobu na venek posílá, stojí osoba poslaná uprostřed mezi oběma těmito termíny: mezi osobou posílající a mezi vnějším

¹⁾ Cf. de Ariaga, l. c., p. 578 sq.; Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 525 sqq.; Marin Panger, l. c., p. 289 sqq.; Thomassini, l. c., p. 231 sq.

²⁾ Cf. Franc. Amici, Curs. theol., l. c., p. 529 sqq.; de Godoy, l. c., p. 233 sqq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 359 sqq.

³⁾ De Trinit., lib. IV., cap. 20, n. 28, Opp. tom. VIII., col. 828; Is. Laur. Berti, l. c., p. 91 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 551 sqq.

účinem, ku kterému ji posílá, kterýžto účín pak osobě poslané se zvlášť přivlastňuje. A proto můžeme definici poslání svrchu podanou doplniti a říci: „Missio in divinis est processio unius personae ab altera cum habitudine ad temporalem effectum, qui personae missae prae aliis appropriatur“. (Poslání jest východem jedné osoby z druhé v poměru k časovému účínu, který se osobě poslané přivlastňuje před osobami ostatními).

Máme-li na zřeteli při Božských posláních termin „a quo“, pak není poslání než východem osoby poslané z osoby posílající, a přihlížíme-li k terminu „ad quem“, pak vyjadřuje poměr k zevnějšímu účínu, který jest, jako vůbec všechny činnosti Božské na venek, společný všem třem Božským osobám a osobě poslané před ostatními se toliko přivlastňuje pro zvláštní podobu, kterou má s její osobní vlastností.¹⁾

Než v čem záleží termin, k němuž osoba poslaná směřuje a který se jí před ostatními přivlastňuje?

Kdo byl někam poslán, když došel tam, kam byl poslán, počíná býti tam, kde dříve nebyl, aneb počíná aspoň tam býti novým způsobem, jakým tam před tím nebyl. Prvým způsobem nemůže žádná Božská osoba býti poslána, poněvadž jsouc všude-přítomna nemůže býti na nějakém místě, na kterém dříve nebyla. Tak Slovo Boží již před svým vtělením „bylo na světě“²⁾ a vtělením „do vlastního přišlo“.³⁾ Poslání Božské osoby záleží tedy v tom, že v terminu, ku kterému byla poslána, počíná existovati toliko novým způsobem, kterým v něm před svým posláním nebyla. Poslání nepůsobí v osobě poslané žádné změny, nýbrž toliko v terminu čili ve tvoru, ku kterému jest poslána.⁴⁾

Poslání v Nejsvětější Trojici jest podoben příchod Božských osob. Osoba poslaná také přichází k bytosti, ku které byla poslána. Mezi příchodem a mezi posláním jest však ten rozdíl, že příchod neobsahuje v sobě poměru čili vztahu k osobě, od které by přicházející osoba vycházela, kdežto poslání již svým pojmem vyjadřuje východ osoby poslané od osoby posílající. Osoba přicházející nemusí býti poslána, nýbrž může ze své vlastní vůle k osobě lidské přicházeti a jí se darovati. Tak může Otec, ačkoliv nemůže býti nikým poslán, sám od sebe k člověku přicházeti. A co platí o Otci, platí také o celé nerozdílné Trojici, která nemůže býti sice poslána, ale může k bytosti rozumné přijíti, v ní se ubytovati a tak se s ní zvláštním způsobem spojit, jak sám Božský Spasitel praví: „Miluje-li kdo mne, slovo mé bude zachovávatí, i přijdeme k němu a příbytek

1) Cf. Tournely, I. c., p. 405 sqq.

2) Jan 1, 10.

3) Ibid., v. 11.

4) Cf. Petavii, I. c., p. 429 sqq.; Gotti, I. c., p. 408 sq.

u něho si učiníme“.¹⁾ Co do zevnějšího účinku neliší se, jak patrně, příchod Božských osob k bytosti rozumné od jejich posláních. Rozdíl jest toliko obsažen v terminu „a quo“, který posláním nutně předpokládá, kdežto příchod jej vylučuje aneb aspoň k němu nepřihlíží.

Poslání Božských osob jest buď viditelné neb neviditelné.

Zjevuje-li se poslaná osoba lidem nějakým viditelným způsobem, sluje poslání viditelným. To se může státi dvojím způsobem: buď osoba Božská přijímá na sebe viditelnou přirozenost lidskou a činí ji přirozeností sobě vlastní, jako když Syn Boží stav se člověkem zjevil se člověčenstvu v přirozenosti lidské, aneb Božská osoba jeví se člověčenstvu nějakým zevnějším znamením či symbolem, který ji před ostatními osobami zvlášť vyjadřuje a představuje. Tak se zjevil Duch Sv. při křtu Kristově ve způsobě holubice a v den letnic ve způsobě ohnivých jazyků, vznášejících se nad hlavami apoštolův a ostatních učedníků ve večeradle shromážděných.

Prvé poslání — Syna Božího v přirozenosti lidské — nazývají theologové obyčejně viditelným a podstatným, kdežto poslání druhé — Ducha Sv. skrze holubici a ohnivé jazyky — jmenují representativním.

Ve viditelném poslání jest dvojí moment lišiti: hmotné znamení a význam jeho. Znamení samo jakožto účinnější působí všechny tři Božské osoby. Význam jeho může se však vztahovati výlučně jen k jedné osobě, jako holubice a ohnivé jazyky znamenaly čili byly symbolem jediné Ducha Sv. A podobně také vtělení Syna Božího, jímž lidská přirozenost hypostaticky se spojila s jeho Božskou osobou, druhou v Nejsvětější Trojici, bylo „efficienter“, jak praví theologové, dílem celé nerozdílné Trojice, avšak „terminative“ či „effective“ vztahovalo se jen k druhé Božské osobě. Ačkoliv vtělení působily všechny tři Božské osoby, přece jen druhá Božská osoba se vtělila.²⁾

Poslání viditelné a podstatné liší se od poslání representativního v tom, že Syn Boží přijal hypostaticky lidskou přirozenost, ve které se nám viditelně zjevil, kdežto Duch Sv. užil podoby holubice a ohnivých jazyků jen jako viditelného prostředku, kterým se nám zjevil. Syn přijal přirozenost lidskou v jednotu své osoby nerozlučně, Duch Sv. však užil znamení či symbolů jen na krátkou dobu, Syn Boží přijal hypostaticky rozumnou přirozenost, v níž chtěl za nás zadost učiniti a s Otcem nebeským nás zase smířiti, kdežto Duch Sv. zjevil se v podobě nerozumných věcí, jimiž chtěl toliko znázorniti účiny své Božské působnosti. A proto viditelné poslání Syna Božího jest prvot-

¹⁾ Jan 14, 23.

²⁾ Cf. Cartier, I. c., p. 220 sq.; Boucat, I. c., p. 553 sq.; de Godoy, I. c., p. 252 sqq.; Cresc. Krisper, I. c., p. 396 sqq.; Petavii, I. c., p. 245 sqq.

ným posláním a důvodem všech ostatních poslání v Nejsvětější Trojici jak viditelných, tak i neviditelných.¹⁾

O poslání Syna Božího a Ducha Sv. praví sv. Augustin: „Nazývá-li se (Syn) poslem (missus), pokud se zevně zjevil v tělesné přirozenosti, zůstáváje při tom ve své duchové (Božské) přirozenosti smrtelným zrakům neviditelný, pak jest snadno pochopiti, proč se i Duch Sv. nazývá poslem. Neboť v čase utvořil Bůh jistou hmotnou podobu za tím účelem, aby se skrze ni Duch Sv. zjevil... A tato působnost Božská zrakům našim projevená sluje posláním Ducha Sv., které nemá za účel, aby se nám jevila podstata Ducha Sv., jenž jest neviditelný a nezměnitelný právě jako Otec a Syn, nýbrž aby srdce lidská byla jím pohnuta obrátiti se od časového zjevu Ducha Sv. k jeho neviditelné, věčné a všudepřítomné podstatě... A proto nepřijal Duch Sv. stvořené (rozumné) přirozenosti, aby v ní stále se jevil, jako Syn Boží se jeví v lidském těle a tvaru přijatém z Panny Marie... A jako tvorové slouží Tvůrci, tak na pokyn Ducha Sv. objevily se, když bylo tak přiměřeno, zevnější známky, aby jej, jenž se sám v sobě nemění, svou změnou zevně představovaly a znázorňovaly, jak jej lidem smrtelným vůbec představovati a znázorňovati třeba.“²⁾

Poněvadž má Kristus dvojí přirozenost, může také podle obou přirozeností býti poslán. Poslání toto však se od sebe podstatně liší. Podle přirozenosti Božské může býti poslán jen od Otce a nikoliv také od Ducha Sv., poněvadž Syn Boží má svou přirozenost jen od Otce, nikoliv však také od Ducha Sv. Podle přirozenosti lidské byl však poslán ode všech osob Božských, poněvadž tato přirozenost jako vnější účín všemohoucnosti Božské jest dílem všech tří osob, jako každý skutek, ježž Bůh na venek ve tvorstvu působí. Podle Božské přirozenosti nemůže Syn Boží ani rozkazu ani rady od Otce přijati a proto nemůže také v tomto smyslu od něho býti poslán. Podle přirozenosti Božské může poslání Synovo od Otce znamenati jak již řečeno, jen východ jeho z Otce v poměru k účínu zevnějšímu, který se mu před Otcem a Duchem Sv. toliko přivlastňuje. Kristus však jako člověk podle přirozenosti lidské může ode všech tří osob Božských přijati rozkaz a radu a proto může ve vlastním smyslu býti také ode všech poslán. V tomto smyslu může býti poslán také od Ducha Sv. Tak vykládají někteří bohoslovci slova proroka Isaiáše: „A nyní Pán Bůh poslal mne a Duch jeho“.³⁾ a: „Duch Hospodinův (רוח אדני = ruach Adonai) nade mnou, protože Hospodin pomazal mne: k zvěstování tichým

¹⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, Clypeus. theol. I. c., p. 215 sqq.; Is. Siri Uvadani, I. c., p. 368 sq.; de Ariaga, I. c., p. 577 sqq.; Petavii, I. c., p. 434 sqq.

²⁾ De Trinit., lib. II., cap. V., VI., n. 10., 11., Opp. tom. VIII., col. 777 sq. 48, 16.

poslal mne“,¹⁾ ačkoliv jiní tohoto výkladu nepřipouštějí tvrdíce, že na prvním místě mluví prorok sám o sobě a nikoliv o Kristu a na druhém, že slova: „K zvěstování tichým poslal mne“ (שלחני = šelachani) nevztahují k „Duchu Hospodinu“, nýbrž k Hospodinu samému, o němž ve větě neprostředně předchozí (protože Hospodin pomazal mne) jest řeč. Podle tohoto výkladu obsahuje místo toto (Is. 61, 1) proroctví mesiánské, v němž sám Messiáš o sobě ústy prorokovými praví, že jej sám Hospodin určil, aby nebeskou blahověst hlásal především těm, kteří jsou tichého a pokorného srdce.

Podle tohoto názoru není pak vůbec v Písmě sv. zmínky, že by Duch Sv. posílal Syna a to nikoliv toliko podle jeho Božské přirozenosti, což ostatně se rozumí samo sebou, ale ani podle lidské přirozenosti, ačkoliv není a nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že vtělení Syna Božího a jeho poslání na tento svět jest vnějším účinem Božské všemohoucnosti a proto také dílem Ducha Sv.²⁾ Podle lidské přirozenosti poslal Syna Božího na tento svět na vykoupení člověčenstva jak Otec, tak i Syn a Duch Sv., ale jen Syn byl poslán.³⁾

Od poslání viditelného jest rozeznávati neviditelné poslání Božských osob, jež se neděje vnějšími známkami, nýbrž vnitřními dary milosti Boží. Nejen viditelným, nýbrž i neviditelným způsobem mohou Božské osoby státi se přítomnými v bytostech rozumných jinak později než byly dosud. Tu jest poznamenati, že viditelné poslání jest vždy spojeno s posláním neviditelným, kdežto neviditelné poslání může býti bez viditelného. Žádné poslání Božských osob, ať viditelné aneb neviditelné, nedá se mysliti bez nějaké změny stvořené rozumné bytosti, ku které ta neb ona Božská osoba posláním svým přichází. A změna ta záleží v jejím posvěcení skrze milost Boží.⁴⁾

Proto praví synoda toletánská XI. (r. 678): „Duch Sv. nevychází z Otce a nesděluje se Synu (nec enim de Patre procedit in Filium), ani nevychází ze Syna za účelem posvěcení člověčenstva, nýbrž vychází z obou, poněvadž jest jejich láskou či svatostí: A proto věříme, že jest Duch Sv. poslán od obou, jako jest Syn poslán od Otce“.⁵⁾

Poněvadž každý účín Božský směřující k posvěcení rozumné bytosti se přivlastňuje Duchu Sv., proto pravíme, že Duch Sv. bývá skrze dar milosti posvěcující posílán v duši posvěcenou, ačkoliv touto milostí všechny tři Božské do duše ospravedlněné a posvěcené přicházejí. „Miluje-li mne kdo“, praví Božský Spasitel..., „Otec můj bude ho milovati a přijdeme k němu a příbytek u něho si učiníme“.⁶⁾

¹⁾ 61, 1.

²⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 128 sqq.

³⁾ Cf. Amand. Hermann, I. c., p. 519 sqq.

⁴⁾ Srv. Billuart, I. c., p. 339 sq.

⁵⁾ Denzinger 277. — ⁶⁾ Jan 14, 23.

Poněvadž viditelné poslání směřuje vždy k poslání neviditelnému, jež záleží v posvěcení rozumné bytosti skrze milost posvěcující, může se říci, že obojí poslání má za účel udíleti milost posvěcující bytostem rozumným. A proto poslání vnitřní a neviditelné převyšuje svou důstojností každé poslání viditelné, ovšem mimo vtělení Syna Božího, jímž se člověčenstvu dostalo nejvznešenějšího poselství, jaké lze vůbec jen pomyslit.

Každé tedy neviditelné poslání směřující již svou povahou k udělené milosti posvěcující má, jak patrně, účel nadpřirozený, jehož vrcholem jest bytování Ducha Sv. a s Duchem Sv. celé nerozdílné Trojice v duši milostí posvěcující ozdobené. V duši této bytuje Bůh dvojím způsobem: přirozeným, pokud jest v ní přítomen jako všude v tvorstvu svou bytností, mocí a vševědoudností, a mimo to způsobem nadpřirozeným, který v sobě obsahuje zvláštní přítomnost třetí Božské osoby v duši lidské, rozdílnou od přítomnosti přirozené, společné všem třem Božským osobám. A jen milost posvěcující, jež duši lidskou nad přirozenou její povahu povznáší do sféry nekonečně vyšší, v níž ji činí účastnou přirozenosti Božské a připodobňuje ji samému Bohu a tak ji připravuje a vyzdobuje za příbytek Ducha Sv. a s Duchem Sv. celé nerozdílné Trojice, sluje ve vlastním smyslu neviditelným posláním Božím k duši lidské. Žádný tedy přirozený skutek Boží, jímž se Bůh bytostem stvořeným podle míry jejich schopnosti přirozeně zjevuje, tedy ani stvoření, ani zachovávaní a řízení světa, ani spolupůsobnost Boží s činnostmi bytostí stvořených, rovněž ani přirozená přítomnost Božská ve veškerém tvorstvu nesluje neviditelným posláním Božím. Neboť posláním stává se osoba Božská přítomnou v duši lidské novým způsobem, který nezáleží toliko v nadpřirozených darech milosti Boží, nýbrž obsahuje samu přítomnost osoby Božské, která vyzdobivši duši lidskou milostí posvěcující, ctnostmi bohoslovnými a mravními a dary Ducha Sv. volí ji za zvláštní svůj příbytek, v němž pak přebývá jako v chrámu sobě zvláště věnovaném a zasvěceném.

V tomto smyslu praví Božský Spasitel ku svým apoštolům: „A já budu prositi Otce a jiného Utěšitele dá vám... Ducha pravdy, jehož svět nemůže přijati, poněvadž ho nevidí, ani ho nezná; vy však jej znáte, neboť ve vás zůstává a ve vás jest.“¹⁾ A sv. apoštol Pavel: „Nevíte-liž, že jste chrámem Božím a že Duch Boží přebývá ve vás“.²⁾ Tyto výroky jsou tak jasny a určity, že bychom musili činiti násilí slovům jak Božského Spasitele, tak i apoštola Pavla, kdybychom bytování Ducha Božího v duších spravedlivých omezovali pouze jeho dary a nevztahovali ho také k samé osobě Ducha Sv. Podle svědectví Písma sv. Duch Sv. v nás bytující nás oživuje, pudí nás stále k dobrému, budí v nás synovskou důvěru v do-

¹⁾ Jan 14, 16.

²⁾ I., Kor. 3, 16; cf. 6, 19. II., Kor. 1, 22; 6, 16.

brotu Boží, vydává nám vnitřní svědectví, že jsme syny Božími, podporuje naši slabost a křehkost, prosí za nás vzdechy nevyslovitelnými, ujišťuje nás, že jsme nepřijali ducha služebnosti, abychom se zase strachovali bázní otrockou, nýbrž ducha synovství, ve kterém voláme: Abba, Otče.¹⁾

Všechny tyto a podobné výroky nevyjadřují toliko darů Ducha Sv., které v nás působí, nýbrž praví, že s těmito dary i osoba Ducha Sv. do duše naší přichází a příbytkem svým ji činí. Mimo to užívá Písmo sv. také různých obrazův a podobenství, jimiž nám toto milosti plné bytování Ducha Sv. v duších našich pokud možno hledí vysvětliti a znázorniti. Tak jej nazývá vonnou masťou, kterou nás maže, znakem, kterýmž nás znamená, zárukou a závdavkem, který dává v srdce naše. Tak píše sv. apoštol Pavel: „Ten pak, který nás utvrzuje s vámi ke Kristu a nás pomazal, jest Bůh, kterýž si nás také poznamenal a dal závdavek Ducha v srdce naše.“²⁾ A ještě jasněji na jiném místě píše o Duchu Sv.: „V něm i vy uvěřivše byli jste poznamenáni zaslíbeným Duchem Sv., který jest závdavkem našeho dědictví.“³⁾ A proto také napomíná věřící: „Nezarmucujte Svatého Ducha Božího, kterým jste byli poznamenáni ke dni vykoupení.“⁴⁾ I z těchto obrazných přirovnání, jimiž sv. Pavel hledí nám vysvětliti dary Ducha Sv. a jeho osobní poměr k duším našim, jest patrné, že jejich smyslu nevystihujeme, pak-li jich vysvětlujeme o milostech a darech, kterými Duch Sv. v duše naše přichází.⁵⁾

Poněvadž však v Nejsvětější Trojici jsou všechny tři Božské osoby pro jednotu své přirozenosti od sebe neodlučitelné, nepřichází v duši milostí posvěcující ozdobenou Duch Sv. sám, nýbrž přichází cela nerozdílná Nejsvětější Trojice, a Duchu Sv. se tento příchod a bytování jakožto nejvyšší důkaz lásky Boží k nám lidem pro podobu s osobní vlastností jeho toliko přivlastňuje.

Nová nadpřirozená přítomnost Ducha Sv. v duši v milosti posvěcující postavené jest jedním z nejvznešenějších tajemství svatě naší víry, jehož zde na světě svým rozumem i vírou sv. osvětleným nikdy úplně nepronikneme a nevystihneme.

Bohoslovci namnoze snaží se toto tajemství aspoň poněkud vysvětliti, když praví, že Duch Sv. se stává v duši naší přítomným nikoliv jako příčina její existence, nýbrž jako předmět jejího zvláštního poznání a její zvláštní lásky, povznášeje ji k přátelskému obcování s ním samým jako s účinkující příčinou a skrze něho s celou nerozdílnou Nejsvětější Trojicí. A příčinou tohoto přátelského obcování, jímž se Bůh duši lidské dává k poznání převyšujícímu.

1) Řím. 8, 15.

2) II., Kor. 1, 21.

3) Efes. 1, 13, 14.

4) Efes. 4, 30.

5) Petayii, I. c., p. 451 sqq.; cf. Boucat, I. c., p. 557 sqq.

jícímu všechny přirozené síly její a k požívání v lásce přátelské, nejsou ani tak zvané milodary (*gratiae gratis datae*), ani milosti skutkové (*gratiae actuales*), ani ctnosti theologické odloučené od lásky, nýbrž výhradně jen milost posvěcující s láskou Božskou spojená. A milost tato vlitá Duchem Sv. v duši lidskou činí ji chrámem Duchu Sv. zvláště posvěceným, do kterého pak Duch Sv. sám svou Božskou osobou vchází a v něm bytuje. A v tomto smyslu se praví, že poslání v Nejsvětější Trojici se děje podle daru milosti posvěcující.¹⁾

Další rozbor o bytování Ducha Sv. v duši posvěcené milostí Boží náleží do traktátu o milosti Boží.

Ještě jest zmínku učiniti o pořadu a posloupnosti poslání v Nejsvětější Trojici.

Již jsme upozornili, že neviditelná poslání záležící v posvěcující milosti a bytování Ducha Sv. v duši posvěcené vynikají až na vtělení Syna Božího nad posláními viditelnými a jsou původem a důvodem, jakož i záslušnou příčinou (*causa meritoria*) všech ostatních poslání, jimiž dobrota Božská se s námi sdílí o své nebeské milosti a dary. Vtělení Syna Božího jest nejpřednějším a nejvznešenějším poselstvem Božím k nám lidem. Důstojnost jeho převyšuje všechny naše pojmy. Nejsvětější Trojice neposlala k nám lidem ani anděla ani pouhého člověka, i kdyby to byl nejmocnější král a vladař na veškerém okrsku světa, nýbrž ve své nevystihlé dobrotě poslala k nám samého Syna Božího, druhou Božskou osobu, jež její společnou působností přijala na sebe lidskou přirozenost a stala se člověkem, aby za vinu naši uražené Nejsvětější Trojici učinila zadost a zjedнала nám hříchem ztracené milosti a dary a k nim nám mnoho jiných ještě zasloužila. Tak se stal vtělený Syn Boží *καὶ ἐξοχὴν* poslem Božím k nám lidem (*Angelus Domini*) a zároveň duchovní hlavou nového pokolení lidského. Syn Boží jako Bohočlověk stal se poslem Božím k veškerému světu, který mu nejen zvěstoval jeho nadpřirozený cíl, nýbrž jej také uschoпил k dosažení jeho. A proto všichni poslové Bohem jak ve Starém tak i v Novém zákoně k člověčenstvu poslání byli toliko předchůdci, pokud se týče, náměstci posla všech poslů, Ježíše Krista, Boha a zároveň ve člověka. Patriarchové a proroci připravovali národ židovský a tímto národem veškero člověčenstvo na příchod příštího nebeského posla, a ss. apoštolové nesli jeho nebeské poselství a spásu veškerému světu.

I ve Starém zákoně dostávalo se lidem dobré vůle posvěcující milostí poselství Božího, bez něhož nemůže nikdo býti ospravedlněn.

Než všechna tato poselství směřující k udělení milosti posvěcující děla se jen pro zásluhy příštího Vykupitele a byla takorba osobní anticipací říše milosti, kterou později Kristus

¹⁾ Cf. Petavii, I. c., p. 462 sqq.; de Godoy, I. c., p. 270 sqq.; Is. Bapt. Gonet, I. c., p. 219 sqq.; de Ariaga, I. c., p. 580 sqq.; Frassen, I. c., p. 254 sqq.

měl zde na světě teprv založiti. Avšak všechna poselství ve Starém zákoně náležela jen k vnitřnímu foru jednotlivých věřících, kteří však podle fora vnějšího a veřejného byli postaveni pod zákon služebnosti (sub lege servitutis). O poselství Božském ve Starém zákoně platí ještě větší měrou to, co sv. Jan pravil o věřících, kteří ještě nepřijali Ducha Sv.: „Duch Sv. nebyl dosud dán, poněvadž Ježíš nebyl dosud oslaven“.¹)

Založení království milosti v Novém zákoně počalo viditelným posláním Syna Božího na tento svět a dovršeno a za dovršené prohlášeno neviditelným i viditelným posláním Ducha Sv. v den letnic. A proto byl napřed poslán Syn Boží, který jest s Otcem principem Ducha Sv., aby se stal principem všeho posvěcení, jehož se nám pro jeho zásluhy dostává, a teprv na toto poslání následovalo viditelné a veřejné poslání Ducha Sv., osobní svatosti, na označení svatosti, kterou pro zásluhy Kristovy věřícím uděluje.²)

Ku konci ještě upozorňujeme, že jest mezi pojmy Božského poslání (missio), bytování Ducha Sv. v duších milostí posvěcených (inhabitatio) a zjevení Božího (apparitio, adventus) i při jejich vespolečné podobnosti přece lišiti. Neboť poslání v Nejsvětější Trojici nelze ani s bytováním ani se zjevením či příchodem Božím zaměnit. Ačkoliv každé neviditelné poslání konečně má za účel, aby Duch Sv. a s ním celá nerozdílná Trojice bytovala v duši posvěcené, přece oba tyto kony Božské nejsou již z té příčiny identické, poněvadž poslání podobně jako vnitřní východy Božské (processiones ad intra) děje se od osoby k osobě, kdežto bytování jest dílem celé Nejsvětější Trojice, i když se Duchu Sv. před Otcem a Synem přivlastňuje.³) Pojem zjevení čili příchodu Božího jest širší, než poslání. Ačkoliv Otec a Nejsvětější Trojice nemohou býti posláni, poněvadž ze žádné jiné osoby Božské nevycházejí, přece mohou k člověčenstvu přijíti a příchodem svým se mu viditelně zjevit, podobně jako se mu zjevil Syn Boží svým vtělením a Duch Sv. ohnivými jazyky na slavnost letnic. Klassickým příkladem zjevení čili příchodu Nejsvětější Trojice jest její zjevení při křtu Kristově a při jeho proměnění na hoře Tábor.⁴)

§ 47.

O pravidlech, kterých jest v nauce o Nejsvětější Trojici strany názvosloví šetřiti.

Ačkoliv jsme již v traktátech o jednotlivých momentech, které tajemství Nejsvětější Trojice v sobě obsahuje, v hlavní věci upozornili, jaké opatrnosti jest potřeby při volbě jednotlivých

¹) Jan 7, 39.

²) Cf. G. Van Noort, De Deo uno et trino, I. c., p. 189 sqq.

³) Cf. Jan 14, 23.

⁴) Cf. Pohle, I. c., S. 375.

terminů čili výrazů, jimiž toto tajemství vyjadřujeme, přece nebude od místa, ještě zvláště vytknouti všeobecná a zvláštní pravidla, jež jest na zřeteli míti při těchto terminech, abychom, pokud náš rozum stačí, správně a přesně vysvětlili a vyjádřili zjevenou nauku o této nejzákladnější pravdě křesťanské. A poněvadž ve vědě theologické, pokud užívá řeči latinské, jsou aspoň nejhlavnější a nejdůležitější názvy a výrazy úplně určeny a vymezeny a staletým zvykem takofka posvěceny, proto jest k těmto latinským terminům stále přihlížeti a jen těch českých výrazů a slov užívati, která mají v jazyku českém buď podle obecné aneb vědecké mluvy, aneb aspoň podle svého slovního původu či etymu též význam, jako termíny latinské. České výrazy musí se tedy svým obsahem jak jen vůbec možno přizpůsobovati ustáleným názvům latinským a kde to není možno, pak nezbyvá, než podržeti termíny latinské.

Tajemství Nejsvětější Trojice převyšuje tou měrou rozum náš, že i tenkrát, když milostí víry jest osvěcen, přece nemůže nic jiného s určitostí o něm věděti a tvrditi, než co Bůh ve své dobrotě nám o něm zjevil. A poněvadž jest nauka o Bohu trojjediném nejhlubším základem víry křesťanské, můžeme ji nazvati vším právem tajemstvím všech tajemství. A proto jest tak nesnadno mysliti a vyjádřiti ji mluvou lidskou, která vyslovuje přesně, určitě a jasně jen ty pravdy, které rozum přirozeně úplně vystihuje a pochopuje. Čím výše však pravda svou plností, jasností a vznešeností převyšuje síly jeho, jako všechna zjevená tajemství, tím větší pocituje nesnázi, vyjádřiti ji slovy přirozené řeči lidské, a to nejen co do její veškeré plnosti, jakou v sobě obsahuje, nýbrž i co do míry, v jaké mu Bůh plnost její zjevil.

a) Všeobecná pravidla:

1. Jak jsme již upozornili, jest stále přihlížeti k terminologii, která byla jak podle Písma sv. a nauky ss. Otců buď Církví sv. formálně přijata aneb všeobecným obyčejem theologických škol schválena a ustálena. A proto i kdyby nauka katolická dala se jinými výrazy třeba právě tak správně a stručně vyjádřiti, přece užívání a zavádění nových terminů a mluvnických výrazů, než jsou v Církvi a u theologů církevních v obyčeji, obsahuje vždy v sobě nebezpečí porušení zjevenou nauku o tomto tajemství a raziti aspoň nepřímou cestu různým bludům buď novým aneb již od Církve dříve odsouzeným.

2. Co nejpečlivěji jest se vystříhati užívání všech výrazů, které buď zjevně popírají aneb jen zatemňují katolickou nauku o jednotě přirozenosti aneb o věčné odlišnosti tří Božských osob.

Proto jsou správný výrazy:

Bůh jest trojjediný (*Deus est trinus*) a nikoliv: Bůh jest trojí neb trojnásobný (*Deus triplex*). Neboť adjektiva: trojí a trojnásobný rozmnožují zcela zjevně přirozenost Božskou, která

jest numericky jen jedna. Proto také se může jen říci: Bůh jest ve třech (věčně) odlišných osobách, a nikoliv: Bůh jest odlišný ve třech osobách, poněvadž by snadno tímto slovem mohla se uváděti odlišnost v samu podstatu či přirozenost Božskou.

3. Dále jest tvrditi: Otec jest jiný, než Syn a Duch Sv. a naopak, a Otec jest odlišný od Syna a Ducha Sv., ale nesmíme říci: Otec jest něčím jiným (*aliud*), než Syn a Duch Sv. Výroky tyto v mužském rodu znamenají osobu, ve středním přirozenost. A poněvadž jsou v Bohu tři věčně odlišné osoby, proto jest jiná osoba Otcova, jiná Syna, jiná Ducha Sv., ale poněvadž mají všechny tři osoby jednu přirozenost, není Otec něčím jiným (něco jiného), než Syn a Duch Sv.

Ačkoliv jsou jednotlivé Božské osoby od sebe věčně odlišné (*distinctae*), nejsou rozličné ani různé (*diversae*), nejsou nestejně a nerovně (*dispaes*), nejsou rozdílné (*divisae*), ani od sebe oddělené (*separatae*). Všechny tyto výroky znamenají nejen jinou, nýbrž rodově různou přirozenost v Otci, Synu a Duchu Sv. Výrazů těchto mohli o jednotlivých Božských osobách užívatí Ariáni a ostatní tak zvaní subordinacíáni, kteří podřizovali Ducha Sv. Synu a se Synem Otci, nesmí se však jimi vyjadřovati nauka katolická o číselné jednotě přirozenosti Božské společně všem třem osobám Božským. Proto také jsou tři Božské osoby jedno (*unum*), jedna přirozenost, jeden Bůh, ale nejsou spojeny a sjednoceny. Kdyby byly spojeny a sjednoceny, pak by před svým spojením existovaly pro sebe, jakožto osoby od sebe odloučené (*separatae*) a potom teprv (aspoň logicky) by mezi sebou vešly v jakousi jednotu. Řčení toto vedlo by patrně k tritheismu.¹⁾

b) Zvláštní pravidla:

Podstatných jmen abstraktních i konkrétních, která znamenají buď Božskou přirozenost neb vlastnosti její jak naprosté tak i vztažné ku vnějšímu světu, lze užívatí jen v jednotném počtu jak v jednotlivých, tak i ve všech třech osobách Božských. Proto pravíme zcela správně, Otec jest Božství, jest Bůh, jest moudrost, všemohoucnost, jest Stvořitel světa; Otec, Syn a Duch Sv. jsou jedna podstata, jedno Božství, jeden Bůh, jedna moudrost a všemohoucnost, jeden Tvůrce atd.

Podstatné přívlastky (*adjectiva substantiaalia*) mohou se jednotlivým osobám Božským přívlastňovati v jednotném, všem třem osobám však v množném počtu. Tedy: Otec jest věčný, všemoudrý, všemohoucný atd.; a: tři Božské osoby jsou věčné, všemoudré, všemocné; užívá-li se však těchto přívlastků ve smyslu substantivním, pak jest všem osobám Božským je přívlastňovati jen v počtu jednotném, jak praví Athanasianum: „Aeternus

¹⁾ Cf. Tournely, l. c., p. 421 sq.; de Ariaga, l. c., p. 567 sqq.; Cresc. Krisper, l. c., p. 399 sqq.; Amandi Hermann, l. c., p. 479 sqq.; Petavii, l. c., p. 466 sqq.

Pater, aeternus Filius, aeternus Spiritus Sanctus: et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus". (Věčný Otec, věčný Syn, věčný Duch Sv.: a přece nejsou tři věční, nýbrž jest jeden věčný).¹⁾

Vztažné vlastnosti abstraktní a úkony nocionální nemohou se navzájem zaměňovati. Proto nesmíme říci: Otcovství jest Synovství neb Spirace aktivní a podobně nelze zaměňovati: ploditi a roditi se aneb ploditi a dýchat.

Vztažné vlastnosti konkrétní nedají se zaměňovati jinými vztažnými vlastnostmi konkrétními, s nimiž jsou protikladné. Nesmíme tedy říci: Otec jest Syn, Syn jest Otec. Poněvadž však Otec má vzhledem k Duchu Sv. společný princip spirační se Synem, může se zcela správně říci: Otec jest dýchatel (Spirator) Ducha Sv., právě tak, jako jest i Syn dýchatel Ducha Sv.

Vztažná jména jakož i úkony nocionální mohou se zaměňovati s konkrétními jmény podstatnými, kterými se vyjadřují osoby. A proto lze říci: Bůh jest Otec, Bůh plodí a se rodí. V tomto smyslu praví sněm nicejský o Synu Božím: „Bůh z Boha“ a sněm efeský nazývá Marii Pannu „Bohorodičkou“. A podobně mohou se zaměňovati vztažná jména konkrétní s podstatnými jmény abstraktními jako: Božská bytnost jest Otec, jest Syn a Duch Sv.

Naopak vztažná jména abstraktní a úkony nocionální nemohou se zaměňovati se statnými jmény abstraktními. Proto se nemůže říci: Božství čili Božská přirozenost jest Otcovství, Božství plodí, aniž: Otec plodí Božství neb Božskou přirozenost.

Konečně jest ještě poznamenati, že úkony nocionální nezaměňují se se vztažnými jmény abstraktními, poněvadž úkony přináležejí osobám (actus sunt suppositorum). A proto se nemůže říci: Otcovství plodí, Synovství se rodí atd.¹⁾

§ 48.

Nejsvětější Trojice a rozum lidský.

Nauka o Nejsvětější Trojici jest naprostým tajemstvím naše sv. víry a to tajemstvím nejdůležitějším a nejzákladnějším, jímž se křesťané liší od všech jinověrců, i těch, kteří víru v jednoho Boha vyznávají. Člověk nemůže nikdy pochopiti, jak jest možno, aby jedna a táž rozumná přirozenost Božská subsistovala ve třech osobách. Neboť ve veškerém oboru přírodním, pokud poznání lidskému jest přístup, nezná člověk ani jediného případu, aby rozumná přirozenost, která se stává v některém konkrétním suppositu svépravnou, druhému suppositu nesdílitelnou a nabývá

¹⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet, *Clypeus theol.*, I. c., p. 155 sqq.; Berti, I. c., p. 154 sqq.; Lallemandet, *Curs. theol.*, Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 205 sqq.; Billuart, I. c., p. 318 sq.; Tournely, I. c., p. 415 sq.; Franc. Amici, *Curs. theol.*, I. c., p. 544 sqq.

vlastního principu činnosti a trpnosti, byla trojí a nikoliv jen jedinou osobou. A proto nauka o Bohu trojjediném přesahuje všecken rozum lidský. Bez Zjevení Božího by člověk nikdy nedospěl k poznání tohoto tajemství. A proto může být jen předmětem víry, který přijímáme výhradně jen pro autoritu vševedoucího a neomylného Boha, který nám ve své nevystihlé dobrotě zjevil, že nesubsistuje v jedné osobě, jako každá jiná stvořená bytost rozumná, nýbrž že subsistuje v osobách třech: Otci, Synu a Duchu Sv., z nichž každá jednotlivá osoba jest jeden a týž Bůh, sám od sebe v plnosti jestoty a dokonalosti od věčnosti existující.

Že nauka o Bohu trojjediném přesahuje všecken rozum lidský, jest zcela přirozeno. Vždyť Bůh sám, jeho aseita a každá jednotlivá dokonalost jest a bude mu na věky v jistém smyslu tajemstvím, jehož nikdy úplně nepochopí a jeho nekonečné hlubokosti nevystihne. A co jest teprv říci o tajemství Nejsvětější Trojice, v němž život Božský v nejvnitřnější své podstatě záleží! Vždyť ani blažené bytosti duchové, které na Boha neprostředně patří, úplně nechápou tohoto tajemství. A nechápou-li ho duchové blažení, kteří v Bohu vidí, jak Syn plozením, resp. rozením vychází z Otce jako jeho Slovo a Moudrost a v něm přece dále trvá, a jak Duch Sv. vychází z Otce a Syna jako jejich vespolečná láska, která vycházejíc z nich přece v nich jest stále obsažena, jak může duch lidský svým omezeným a konečným rozumem ponořiti se zde na světě do hlubin tohoto tajemství tou měrou, aby chápal, čeho ani nejvyšší kúrové andělští nechápou? A proto tajemství Nejsvětější Trojice, i když bylo Kristem člověčenstvu zcela jasně a určitě zjeveno, zůstává našemu rozumu pravdou zcela nepochopitelnou, ve kterou jest nám jednoduše věřiti „propter auctoritatem Dei revelantis“.¹⁾

Avšak tajemství sv. naší víry nejsou nám přirozeně i nadpřirozeně nepochopitelná proto, že obsahují pravdy, které přílišnou svou abstrakcí stávají se takorba étherickými vidinami převyšujícími rozum náš přirozeně všechny své poznatky ze smyslných představ čerpající. Tajemství jsou rozumu nepochopitelná právě naopak svou naprostou konkrétností a nekonečnou plností pravdy, která náš omezený lidský rozum svým nebeským jasem úplně oslňuje. Což jest rozum náš proti záři nekonečné pravdy Boží! Není ani jako kapka vody proti bezmeznému oceanu, ani jako jediný slabý světelný paprsek proti slunečnímu světlu v prostoru nebeském na všechny strany bez mezí a konců se rozlévajícímu. A je-li si člověk vědom, že mezi předmětem, jež jeho rozum může poznati, a mezi Bohem, jeho dokonalostmi a jeho vnitřním životem není

¹⁾ Cf. Is. Marin, *Theol. specul. mor.*, I. c., p. 118 sqq.; Cartier, I. c., p. 188 sqq.; de Godoy, I. c., p. 101 sqq.; Crescentii Krisper, *Theologia scholae scotist.*, Opp. tom. I. (edit. August. Vindel. 1728), p. 305 sqq.; Amandi Hermann, I. c., p. 398 sqq.; Gazzaniga, I. c., p. 460 sqq.

společné míry, jíž by vše, co se Boha týká, mohl vyměřiti, pak v prachu své maličkosti a nepatrnosti vzdává Bohu nejvroucnější, z nejhlubších útrob duše vytryskující díky za každou pravdu, jíž poznal buď přirozeným světlem svého rozumu aneb nadpřirozenou září, kterou Bůh ve své bezměrné lásce dal mu nahlédnouti třeba jen nedokonale do nekonečných hlubin svého vlastního Božského života. A k těmto pravdám nadpřirozeným, které člověk poznává jen mimořádným světlem Zjevení Božího, náleží především nauka o Nejsvětější Trojici.

Nejvniternější podstata nauky křesťanské záleží v samých tajemstvích. Tajemstvím jest povýšení člověka v ráji do stavu nadpřirozeného, v němž se mu dostalo původní milosti Boží (*gratia originali*) beze všech zásluh jeho údílu v přirozenosti Božské, tajemstvím jest hřích dědičný z prvých rodičů rozením na všecko pokolení přecházející, tajemstvím jest přislíbení Vykupitele, tajemstvím jest vtělení Syna Božího z Marie Panny, tajemstvím jeho vykupitelské dílo, založení Církve sv., která má v tomto díle pokračovati až do skonání světa, tajemstvím jest seslání Ducha Sv., tajemstvím jest působnost Církve sv. obrozující veškeru tvářnost země, tajemstvím jest sedmerý počet svátostí a působnost jejich atd. atd. A všechna tajemství jsou co nejtěsněji spjata s naukou o Nejsvětější Trojici. Kdyby v jednom Bohu nebylo tří osob, Otce, Syna a Ducha Sv., pak by se byl nemohl Syn Boží státi člověkem, aby nás vykoupil a otevřel nám nebeskou bránu, která za trest hříchu prvých rodičů byla veškerému člověčenstvu zavřena. Kolem nauky o Nejsvětější Trojici otáčí se jako kolem veřejí veškera věrouka křesťanská. Z pravdy o Nejsvětější Trojici roní se nebeské světlo a sálá nebeské teplo do veškerého života lidského. A poněvadž všechna nerozumná příroda má v člověku neprostřední svůj účel, proto lze tuto pravdu nazvati nejprvější základnou a nejposlednějším svorníkem veškerého vnějšího světa. Z Nejsvětější Trojice vzal původ svět přirozený, z ní vzal původ svět nadpřirozený, svět milosti Boží, založený již v ráji, zlořečený a zničený vinou prvých rodičů, Synem Božím však zase obnovený. A k Nejsvětější Trojici zase veškere svět, přirozený i nadpřirozený, jako k poslednímu svému cíli směřuje a tíhne.¹⁾

Nadpřirozené Zjevení Boží obsahuje v sobě dvojí druh pravd: předně pravdy, které naprosto řečeno může člověk sám o Bohu poznati svým přirozeným rozumem z účinnů jeho moudrosti a všemohoucnosti jevící se ve vnějším světě. O tomto zjevení mluví sv. Pavel v listu k Římanům, když praví: „*Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*“.

(Nebot vědomost o Bohu jest v nich zjevna; Bůh totiž ji zjevil jim; vždyť

¹⁾ Cf. Tournely, I. c., p. 309 sqq.; Claud. Frassen, I. c., p. 32 sqq.

neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují jsouce poznávány z věcí stvořených).¹⁾

Poněvadž Bůh sebe a své vlastnosti jeví ve vnějším světě, soudí člověk podle zákona příčinnosti z konečných účínů jejich na nekonečnou jejich příčinu a poznává tak Boha analogicky přirozeným svým rozumem. Nicméně Bůh zjevil člověku sebe a své vlastnosti, které naprosto řečeno může přirozenými silami svého rozumu poznati, také ještě způsobem nadpřirozeným, a to z té příčiny, poněvadž hříchem prvopočátečním zatemnil se rozum člověka tou měrou, že skutečně Boha nepoznal tak, jak se ve vnější přírodě jeví.

Mimo toto zjevení, které theologové nazývají zjevením formálním, zjevil Bůh člověku také ještě pravdy, které přesahují síly rozumu lidského a jeho přirozené poznání. A to jsou tajemství víry naší. Zjevení toto sluje proto materiálním. A mezi tajemstvími materiálního zjevení jest zase ještě rozeznávati.

Zjevení Boží obsahuje některé pravdy, kterých přirozený rozum lidský sám o sobě a skrze sebe nikdy nepozná, ale když mu byly jednou Bohem zjeveny, pak jejich vnitřní povahu může již svou vlastní silou chápati. Že existují na př. andělé, víme jen ze Zjevení Božího. Existence andělů jest sama v sobě tajemstvím, ale byla-li nám jednou tato existence zjevena, pak jest rozumu zcela dobře pochopitelná a přestává býti v tomto smyslu tajemstvím. Tyto pravdy slují tajemstvími druhého řádu (*mysteria secundi ordinis*). Konečně Zjevení zahrnuje v sobě pravdy, které i když byly zjeveny, zůstávají rozumu našemu naprosto nepochopitelnými.

Pravdy tyto slují tajemstvími prvního řádu (*mysteria primi ordinis*). A k pravdám těmto náleží především nauka o Nejsvětější Trojici.

A proto nestačí toliko říci, že nauka o Nejsvětější Trojici přesahuje tou měrou pojmy naše, že i po zjevení jejím nemůžeme nabyti o ní vlastního, nýbrž jen analogického poznání. Neboť pouze analogicky poznáváme také i bytnost a vlastnosti Božské a přece nepravíme, že jsou tyto pravdy tajemstvími ve vlastním smyslu slova. Tajemství vlastní čili tajemství prvního řádu obsahuje v sobě dva momenty, předně že ani jeho existence (*an sit*) a pak i když byla nám tato existence zjevena, že ani jeho vnitřní bytnosti (*quid sit*) nemůžeme ani svým přirozeným ani milostí Boží osvětleným rozumem poznati. Tajemství prvního řádu převyšují tedy přirozená poznání naše nejen co do své existence, nýbrž co do své vnitřní povahy.

Že Zjevení Boží obsahuje tajemství převyšující rozum lidský prohlásil sněm vatikánský za článek víry slovy: „*Si quis dixerit, in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per*

¹⁾ 1, 19.

rationem rite excultam a naturalibus principiis intelligi et demonstrari: A. S." (Kdo by tvrdil, že ve Zjevení Božím nejsou žádná pravá a vlastní tajemství, a že všechny články víry může lidský rozum dostatečně vzdělaný z přirozených důvodů poznati a dokázati, budiž z Církve vyobcován).¹⁾ A že mezi tajemstvími zjevenými stojí na prvním místě nauka o Nejsvětější Trojici, není nejmenší pochybnosti. A proto také praví jedno schema dogmatických konstitucí přípravných na sněmu vatikánském k veřejnému projednání a schválení: „Mysteriorum, quae fide illuminati profiteamur, omnium supremum ipse Deus est unus in essentia, trinus in personis“. (Nejvyšším ze všech tajemství, ve které věříme a které vyznáváme, jest Bůh sám, jeden v bytnosti a trojí v osobách).²⁾ A ještě určitěji prohlašuje tuto pravdu synoda kolínská r. 1860. konaná a Piem IX. schválená slovy: „Ačkoliv ss. Otcové a Učitelé církevní snaží se převelebné tajemství Nejsvětější Trojice některými podobnostvými na poučení věřících objasniti, přece jedněmi takorba ústy prohlašují tajemství toto za nevýslovné a nepochopné. Poněvadž neviditelné vlastnosti Boží toliko z věcí, které byly učiněny, poznáváme, proto bychom musili i k Trojici osob dospěti z bytostí stvořených. To jest však nemožno, poněvadž úkon, kterým Bůh stvořil svět, jest všem třem osobám společný a proto jeví sice jednotu Božské přirozenosti, nikoliv však trojici osob“.³⁾

Že tajemství Nejsvětější Trojice lze jen ze Zjevení Božího poznati, v tom jest také za jedno ústní podání Církve sv. Neboť Církev katolická hlásala se vši rozhodností hned ode svého prvního počátku pravdu, že v Bohu jsou tři Božské osoby numericky jedné a téže přirozenosti a hájila jí proti všem bludařům, kteří buď věčnou odličnost osob aneb jednotu přirozenosti Božské popírali. Tak praví Otcové synody antiochenské proti Pavlu Samosatenskému: „Usnesli jsme se na tom, že vydáme písemně vyznání víry, kterou jsme zdědili a kterou Církev sv. podle své posloupnosti od ss. apoštolů až do dnešního dne ústním podáním zachovává a chrání... Poněvadž Bůh jest nezrozen, jest jeden..., jehož žádný člověk neviděl a viděti nemůže, jehož slávy a velikosti lidský rozum nemůže podle pravdy důstojně pochopiti a vysloviti, proto nám musí stačiti, nabudeme-li o tomto tajemství aspoň poněkud přiblíženého ponětí ze zjevení Syna Božího, jak sám praví: Nikdo nezná Otce, leč Syn a komu by Syn byl zjevil. A poznávše tohoto Syna Božího ze Starého a Nového zákona věříme a vyznáváme, že jest Bůh podle bytnosti jeden a podle osobnosti trojí... Kdo však nevěří a nevyznává, že Syn

¹⁾ Sess. III. (De fide et ratione), can. 1; cf. Denzinger 1816.

²⁾ Dr. Martin., (Omnium documentorum Conc. Vaticani Collectio), p. 21

³⁾ S. I., tit. 1, cap. 9; cf. sv. Tomáše, I. qu. 32, art. 3.

Boží jest Bůh již před ustanovením světa a tvrdí, kdyby Syn byl Bůh, že by byli dva bohové, o tom prohlašujeme, že zapřel víru katolickou¹⁾

Ze ss. Otců uvedeme jen sv. Athanasia jakožto zástupce církve řecké a sv. Jeronýma a Hilaria jakožto tlumočníky nauky o tomto tajemství v církvi západní.

Sv. Athanasius dokazuje Božství Syna Božího a tím také tajemství Nejsvětější Trojice proti Ariánům takto k nim volá: „O pošetilí a nerozvážní odvážlivci, proč nepřestáváte všetečně zpytovat tajemství Nejsvětější Trojice a jednoduše v ně nevěříte podle příkladu učitele národů, který praví: „Ten, který přistupuje k Bohu, musí věřití²⁾“ A sv. Jeroným praví o tajemství tomto zkrátka sice, ale význačně: „De mysterio Trinitatis recta confessio est ignoratio scientiae“ (Pravá víra v Nejsvětější Trojici záleží v nemožnosti rozumného poznání tohoto tajemství).³⁾ A sv. Hilarius vyjadřuje sice jinými slovy, ale tutéž pravdu: „Posuit naturae nomina Patrem, Filium, Spiritum Sanctum... quidquid ultra quaeritur, non enunciatur, non attingitur, non tenetur“ (Bůh zjevil přirozená jména Otce, Syna a Ducha Sv. . . čehokoliv nad to hledáš, toho nevyslovíš, nevystihneš a nepochopíš).⁴⁾

Z theologů scholastických pošlyšme svatého Tomáše, který nemožnost pravdu Nejsvětější Trojice poznati z pouhého rozumu vyjadřuje těmito slovy: „Kdo by chtěl Trojici osob dokázati přirozeným rozumem, ten by porušil víru⁵⁾“

Že nauka o Nejsvětější Trojici jest tajemstvím, jehož i tenkrát, když jsme jí ze Zjevení Božího poznali, nemůžeme pochopiti, dokazuje také náš rozum.

Jak jsme již v traktátu o jednom Bohu podle přirozenosti pravili, jest všechno naše přirozené poznání o Bohu aposteriorní, plynoucí ze závěru z účinu na příčinu. Boha můžeme přirozeně jen potud poznati, pokud se ve tvorstvu jeví. Ačkoliv z tvorstva můžeme poznati, že Bůh jest bytostí od sebe, bytostí nekonečnou, věčnou, rozumnou, mocnou atp., nemůžeme z něho souditi na Trojici osob Božských. Neboť všechny vlastnosti a dokonalosti, které Bohu ze stvořených bytostí připisujeme, náleží mu potud, pokud jest jeden podle přirozenosti. A poněvadž všechny Božské osoby mají číselně jen jednu přirozenost, proto všechny vlastnosti, které ze tvorstva (via negationis, affirmationis et excessus) analogicky na Boha přenášíme, jsou všem osobám stejně vlastní. Neboť všechny tyto vlastnosti, které nazýváme absolutními, jsou věčně totožné se samou přirozeností Božskou všem

1) Ep. ad Paul. Sumot.

2) Epist. I., ad Serap., n. 18, Opp. tom. II. (edit. Migne), col. 514.

3) Prooem. ad Lib. 18, in Is., Opp. tom. IV. (edit. Veronae 1735), p. 767.

4) De Trinit., Lib. II., n. 5, Opp. tom. II. (edit. cit.), col. 29; cf. Honorati Tournely, Curs. theol., Opp. tom. I. (edit. Coloniae Agripinae 1735), p. 302 sq.

5) I., qu. 32, art. 1.

třem osobám společnou. A proto z účinnů, které Bůh ve tvorstvu působí, jest souditi na jediný toliko princip Božský a na vlastnosti Božské s tímto principem identické, nikoliv však na Trojici věcně od sebe odlišných osob Božských.¹⁾

Bytnosti a vlastností Božských nemůžeme jinak poznati, než jak se nám v bytostech stvořených jeví. A poněvadž se Bůh v nich jen jako jediný činný princip podle svých různých vlastností s tímto principem totožných projevuje, proto nenalézáme v tvorstvu žádného důvodu, z něhož bychom mohli na Trojici osob Božských souditi.

Ačkoliv Bůh nám nadpřirozeně zjevil, že není jednoosobní, nýbrž že jest trojosobní, přece tím na našem přirozeném poznání Boha a věcí Božských ničeho nezměnil. I po tomto zjevení nemůžeme tajemství Nejsvětější Trojice poznati z věcí stvořených, jako z nich poznáváme naprosté vlastnosti Božské.²⁾

A poněvadž Bůh se jeví ve vnějším tvorstvu toliko jako bytost vševědoucí a všemohoucí a proto také jako bytost osobní, nemá Trojice Božských osob ve věcech stvořených žádného obrazu, jaký v nich mají naprosté vlastnosti Božské a proto zůstává pro nás tato Trojice tajemstvím, i když jsme ji poznali ze Zjevení Božího.³⁾

§ 49.

Nauka o Nejsvětější Trojici nepřiči se lidskému rozumu.

Poněvadž lidský rozum jako mohutnost omezené a konečné bytosti jest rovněž také omezený a konečný, jest již svou přirozeností naprosto neschopen, aby chápal veškeru pravdu. Jsou tedy přemnohé pravdy, které svou výší, dokonalostí a vznešeností převyšují každý rozum lidský. Jest tedy veliký rozdíl mezi větami, které odporují lidskému rozumu, a mezi pravdami, které jeho přirozenou chápavost převyšují. Poněvadž každé přirozené poznání lidské a jeho jistota a evidence opírá se konečně o prvé samozřejmé rozumové principy (identity, kontradikce, vyloučeného třetího a dostatečného důvodu),⁴⁾ může se lidskému rozumu přičítati jen ty věty, které buď přímě neb nepřímě stojí v odporu s jedním neb druhým uvedeným principem. A jen co takto se rozumu přičí, jest nepravda, blud, po případě lež. Kdyby tedy tajemství Nejsvětější Trojice nedalo se srovnati s prvými samozřejmými principy, pak by ovšem nezbývalo, než je zamítnouti.

¹⁾ Cf. Sněm later. IV., cap. 1, De fide cath., Denzinger 428 a Florent., in Decret. pro Jacobitis, Denzinger 704.

²⁾ Cf. Claud. Frassen, l. c., p. 41 sqq.

³⁾ Cf. Is. Bapt. Gonet. Clypeus, theol., l. c., p. 158 sqq.; Is. Laur. Berti, l. c., p. 27 sqq., 137 sqq.; Is. Šíri Uvadani, l. c., p. 299 sqq.; Billuart, l. c., p. 278 sqq.; Ant. Boucat, l. c., p. 297 sqq.; Thomassini, l. c., p. 244 sqq.

⁴⁾ Viz moji: Filosofii podle zásad sv. Tom., díl první, 2. vyd., Brno 1913, str. 26–37.

Toho však při tomto tajemství, jako při všech ostatních tajemstvích Zjevení Božího nelze žádnou měrou dokázati. Neboť co je nad rozumem lidským, není ještě proti němu, což ostatně již denní zkušenost dokazuje. Kdyby člověk směl popíráti vše, co jest nad jeho rozumem, čemu tedy vnitřně nerozumí, pak by mohlo každé dítě jednoduše popíráti a zamítati vše, čeho nechápe. A uvážíme-li, jak ohromný jest rozsahem a obsahem svým obor nynější vědy lidské, pak zajisté nebudeme popíráti, že není a že nikdy nebude ve veškerém pokolení lidském ani jediného ducha, který by ve svém rozumu soustřeďoval všechny jednotlivé vědy.

Každý učenec musí po celý život svůj napínati všechny své síly, aby ovládal látku jen jediného odvětví vědeckého, jehož zpyt a zkum učinil sobě úkolem životním, a při tom se snad jen poněkud poohlednul po oborech příbuzných, které s předmětem vlastního jeho studia více méně souvisí. A přece při tom žádnému učenci, který zasluhuje tohoto jména, nikdy nenapadne, aby popíral a zamítal pravdy a resultáty oborů sobě cizích, jichž neovládá a nechápe. Všecky tyto obory jsou de facto povzneseny nad jeho rozum a přece nikdo nebude tvrditi, že mu odporují. A podobně se má s tajemstvími Bohem nám zjevenými vůbec a s tajemstvím Nejsvětější Trojice zvlášť. Tajemství toto záleží v samém vnitřním životě Božském zahrnuje v sobě veškeru pravdu bytnosti Božské, která svým nekonečným jasným rozumem nás tak oslňuje, že mu není možno, i když mu byla Bohem zjevena, aby její vnitřní povahu pochopil. Tato nemožnost plyne již z nekonečnosti tohoto tajemství a z konečnosti rozumu našeho. Nemůžeme-li pochopiti ani absolutních vlastností Božských, ačkoliv jejich analogické účiny a obrazy pozorujeme ve věcech stvořených, jak můžeme vystihnouti tajemství Trojice Boží, která se jako Trojice ve vnějším světě nejeví?

Poněvadž tajemství toto přesahuje všechny síly rozumu našeho, proto byla-li jednou pravda jeho Bohem nám zjevena, jest nepřipustna každá námitka, že by odporovala jakýmkoliv způsobem našemu rozumu a pravdám jím jasně poznaným.¹⁾

§ 50.

Vyvracejí se některé námitky proti nauce o jednom Bohu ve třech osobách.

a) Námitky ontologické.

1. Nauka církevní hlásá a tvrdí se vším možným důrazem úplnou rovnost jednotlivých Božských osob. „In hac Trinitate“, praví „Athanasianum“, „nihil prius, nihil posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt

¹⁾ Cf. Is. Marin, l. c., p. 128; Ludov. Thomassini, Dogmat. theol., tom. III. (edit. Venetae 1730), p. 177 sqq.; Serry, l. c., p. 99 sqq.

et coaequales". Nicméně jest při osobní charakteristice přepisovati jednotlivým osobám rozličné známky, které o všech neplatí. Má-li na př. Syn důvod své subsistence v Otci a Duch Sv. v Otci a Synu, pak se staví, tak se namítá, tři osoby Božské do jistého pořadu nadřaděnosti a podřaděnosti a o jejich úplné rovnosti nemůže býti řeči. Mimo to: Subsistuje-li jedině Otec sám sebou a má-li Syn a Duch Sv. subsistenci od Otce, resp. od Otce a Syna, jak se může říci o Synu a Duchu Sv., že jsou týž Bůh, jako Otec? Tak se zdá, že jedině Otec jest pravý a dokonalý, svrchovaný a naprostý Bůh, Syn však a Duch Sv., že jsou osoby Otci podřízené a podřaděné.

Na tyto námitky jest odpověděti: Podle nauky zjevené jest přesně rozeznávati mezi bytostí, která existuje sama od sebe, a která neexistuje sama od sebe, mezi bytostí, která subsistuje sama od sebe a která nesubsistuje sama od sebe. Učí-li Církev sv. podle Zjevení Božího, že jedna a táž naprosta Božská podstata subsistuje ve třech věčně odlišných osobách, pak nesmíme této nauce tak rozuměti, že tři Božské osoby jsou tři Božské bytosti, z nichž prvá ze sebe a mimo sebe vyvodila plozením osobu druhou, jako lidský otec plodí syna svého, a prvá a druhá že Spirací vydaly ze sebe a mimo sebe osobu třetí. Tento názor jest úplný tritheismus Církví zavržený. Neboť podle nauky Zjevené jest Božská bytnost ve třech Božských osobách nejen podle důstojnosti sobě rovná, nýbrž naprosto číselně identická. A poněvadž tři Božské osoby mají jednu jen bytnost a přirozenost, proto jsou jak všechny dohromady, tak i každá z nich v jednom a témže smyslu „ens a se“ a všecken rozdíl mezi nimi může záležeti jen v různém způsobu, jak jedna a táž podstata v nich subsistuje. A proto odlišnosti Božských osob nejsou obsaženy aspoň přímo v podstatě Božské, nýbrž toliko ve třech od sebe odlišných subsistencích. Čím se Otec liší od Syna, jest toliko způsob, kterým společná Božská přirozenost v něm subsistuje. A způsob tento záleží v jeho Otcovství, kterým duchovně plodí Syna svého jakožto naprosto dokonalý obraz svůj, se kterým se o všechno sdílí a na který přenáší vše, co sám v sobě má jakožto bytost a se, naprostá, nekonečná, věčná, jednoduchá, nezměnitelná, nesmírná atd., mimo jedinou svou charakteristickou vlastnost, již jest Otcem a to jest Otcovství čili co totéž jest: mimo aktivní plození. A totéž platí o ostatních dvou osobách. Avšak Otcovství nikterak neruší podstaty Božské a proto se nedotýká ani její aseity, ani ostatních negativních a pozitivních vlastností Božských.

Vše, co platí o Bohu podle numericky jedné jeho podstaty, platí naprosto v témže smyslu a v téže míře nejen o Otci, nýbrž také o Synu a Duchu Sv. Praví-li Syn Boží o sobě: „Všecko, cožkoli má Otec, mé jest“¹⁾ a „jako Otec má život sám v sobě, tak dal i Synu, aby měl život sám v sobě“²⁾ pak

¹⁾ Jan 16, 15. — ²⁾ Ibid. 5, 26.

sobě připisuje týž život sám v sobě čili co totéž jest: život sám od sebe, který má také Otec. Ačkoliv Syn má život svůj v sobě čili od sebe, nemá ho přece sám ze sebe. Neboť jako zrozením svým z Otce obdržel Božskou přirozenost, tak z něho přijal vše, co v této přirozenosti jest obsaženo, tedy i život svůj v sobě či od sebe. Nemá tedy života ze sebe, nýbrž má život svůj z Otce. A poněvadž Otec od věčnosti se sdílí se Synem o život svůj, proto má Syn život právě tak věčný, nekonečný, neomezený a naprostý, jaký má Otec. A totéž jest také tvrditi o Duchu Sv.

Ačkoliv Syn Boží vychází z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna, nesmíme si těchto dvou východů mysliti a představovati po způsobu, jakým vycházejí bytosti stvořené ze svého Tvůrce. Tvorové závisí v pravém smyslu slova na Tvůrci svém jak ve svém vzniku, tak i ve svém dalším trvání a působení, poněvadž mají jestotu; jež se podstatně různí od jestoty Tvůrcovy. Závislost tato týká se ovšem jen tvorstva naproti Tvůrci, nikoliv však naopak. Tvorstvo nelze mysliti bez Tvůrce, kdežto Boha můžeme, ano musíme mysliti také bez tvorstva.

Ačkoliv v Nejsvětější Trojici nemůžeme mysliti Otce bez Syna a Otce a Syna bez Ducha Sv. a naopak, přece při této vzájemné souvztažnosti Božských osob není mezi nimi ve vlastním smyslu pravé a skutečné závislosti a to proto, že všechny Božské osoby mají numericky jednu a touž podstatu či přirozenost. Poněvadž Otec jest podstatně týž Bůh, jako Syn a jako Duch Sv., proto nemůže Otec záviseti skutečně na Synu, jakož nemůže Syn záviseti na Otci. A podobně Duch Sv. Jinak by musil záviseti Otec sám na sobě, podobně také Syn a Duch Sv. což jest nemístno tvrditi.

2. Další námitka proti rovnosti Božských osob se činí vzhledem k jejich vzájemným vztahům, podle kterých každé Božské osobě náleží jistá vlastnost, které se ostatním nedostává. Chybí-li však jedné osobě vlastnost, kterou jsou druhé osoby opatřeny, pak prý není již možno, aby byly všechny sobě úplně a naprosto rovný.

Tak prý plodivá síla či moc přísluší toliko Otci a nikoliv také Synu a Duchu Sv. a podobně jest také jen Otec a Syn opatřen spiračním konem, jehož terminem jest Duch Sv. A podobně náleží Synovství jen Synu a passivní Spirace jen Duchu Sv. A proto se zdá, že vzhledem k tomu, že jednotlivé Božské osoby jsou opatřeny vlastnostmi, kterých druhé nemají, nelze prý mluviti o jejich naprosté rovnosti.

Než relace Božské nikterak nepůsobí a neodůvodňují nerovnosti jednotlivých osob. Jen tenkrát byli bychom nuceni tuto nerovnost připustiti, kdyby každá jednotlivá Božská osoba měla svou zvláštní přirozenost či podstatu, která by se číselně lišila od podstaty osoby druhé a třetí a kdyby pak k této podstatě přistupovala v každé Božské osobě zvláštní vlastnost, která by ji jaksi zvláště určila a od podstat ostatních dvou osob lišila.

Ale toho v Nejsvětější Trojici není. Všechny tři osoby mají jednu a touž přirozenost a osobní jejich vlastnosti neliší se věcně od této podstaty všem osobám společné. Neboť tato podstata chová v sobě od věčnosti všechny vlastnosti a dokonalosti a proto také ony osobní vlastnosti, kterými jest Bůh Otcem, Synem a Duchem Sv.

Že z relací nemusí nutně následovati nerovnost členů k sobě relativních, můžeme si poněkud aspoň znázorniti tímto příkladem.

Mysleme si dva obrazy, které v každé příčině jsou sobě nejen podobny, nýbrž úplně rovny a to nejen látkou, na které jsou vymalovány, a velikostí, nýbrž také svým provedením, tak že není možno, pozorovati mezi nimi nějakého rozdílu.

Je-li však z těchto obrazů jeden originál a druhý kopie jeho, pak jest mezi nimi při vši rovnosti přece jen rozdíl ovšem jen relativní, který záleží v tom, že prvý jest vzorem, podle něhož jest pracován obraz druhý. A tak se má originál ku své kopii jako vzor ku svému výrazu či odlesku, v němž se vzor ve vši své dokonalosti odráží. Při tomto přirovnání jest ovšem odezíratí od té okolnosti, že obraz a jeho věrná kopie nejsou obrazem jedním, nýbrž že jsou to obrazy dva, které se mimo svoji podobu ve všem ostatním číselně různí.

Podobný poměr jest v Nejsvětější Trojici mezi Otcem a Synem a Duchem Sv. Tři Božské osoby jsou sice k sobě vztažné jako jest vztažný princip ku svému principiátu a naopak, ale poněvadž mají jednu jen přirozenost, jež tyto vztahy v sobě tak nutně obsahuje, jako všechny absolutní dokonalosti: aseitu, nekonečnost, věčnost atd., proto jsou i při těchto vzájemných vztaznostech jinak sobě naprosto rovny. Odlišnost Božských osob není nerovností. Všecka odlišnost týká se toliko jejich subsistencí. A i tyto subsistence, poněvadž se věcně nerozeznávají od Božské podstaty, liší se od sebe pouze svým původem a pořadem, podle kterého jest Otec osobou prvou, Syn a Duch Sv. osobou druhou a třetí. A tento pořad Božských osob nevznikl mezi nimi teprv časem (*ratione temporis*), neboť v Bohu jest vše zároveň od věčnosti, ani nelze ho mysliti mezi nimi podle jejich přirozenosti (*ratione naturae*), poněvadž přirozenost numericky jedna jest všem osobám zároveň společná, nýbrž záleží toliko v poměru, v jakém stojí ploditel ku svému plozenci a dýchatel ku svému dechu (výdechu).

Nemá-li však Syn a Duch Sv. své subsistence sám od sebe, poněvadž jest Syn od Otce zplozen a Duch Sv. od Otce a Syna vydechnut, přece Synovství a Spirace passivní nesmíme si mysliti ve smyslu naprosto jen passivním. Nesrovnává se zajisté s naukou Církve, mysliti si okolnost, že Syn již neplodí a Duch Sv. již nedýchá jiné osoby, jako neschopnost či bezmocnost Syna a Ducha Sv. k plození, resp. k dýchání nové osoby. Neboť zrození Syna Božího a passivní Spirace Ducha Sv. jest v Bohu čirá aktivita, čirý Božský kon, což již naznačují samy termíny, kterými relace Syna k Otci a Ducha Sv. k Otci a Synu

vyjadřujeme, pravíce, že Syn vychází z Otce a Duch Sv. ze Syna a Otce. Východ znamená jistě kon, ovšem jen immanentní, nikoliv však v nějakém vnějším terminu se jevící.

A kdyby se snad zdálo, že Syn stojí jaksi za Otcem a Duch Sv. za Otcem a Synem, že onomu se nedostává Otcovství a Duchu Sv. aktivní Spirace, pak jest míti na zřeteli, že vztahy mezi Otcem a Synem a Otcem a Synem a Duchem Sv. nejsou jednostranné. Neboť jako nelze mysliti Syna bez Otce, tak také naopak nelze si představit Otce bez Syna. Jako Syn nemůže subsistovati jako Syn bez subsistence Otcovy, tak nemůže ani Otec subsistovati jako Otec bez Syna. A proto od věčnosti subsistuje nutností Božské přirozenosti prvá Božská osoba jako Otec v poměru k Synu a touže nutností subsistuje druhá Božská osoba jako Syn v poměru k Otci. A totéž platí také o Duchu Sv. Kdyby tedy Otcovství první Božské osoby v sobě obsahovalo jistou dokonalost, které by se Synovství druhé Božské osoby nedostávalo, pak by tento zdánlivý nedostatek vyvážilo Synovství, které zase Otci chybí. A totéž jest tvrditi o aktivní a pasivní Spiraci. Právě proto že jsou relace v Nejsvětější Trojici vzájemné a vespolečné, neobsahují v sobě dokonalosti, kterou by jedna osoba měla a druhá neměla.¹⁾

Ovšem zcela jiný jest poměr mezi tvorstvem a Bohem jako Tvůrcem jeho. Zde jest věčná vztáznost jen jednostranná, totiž jen mezi tvorstvem a Bohem. Tvorstvo nemůže býti bez Boha, Bůh však nepotřebuje tvorstva. V Nejsvětější Trojici nemůže býti Otec bez Syna a Syn bez Otce a Otec a Syn bez Ducha Sv. a Duch Sv. bez Otce a Syna. A všechny tyto vzájemné relace má Bůh od věčnosti sám od sebe, jako má sám od sebe svou Božskou bytnost, v níž tyto relace jsou obsaženy s touž naprostou nutností, s jakou všechny ostatní dokonalosti, bez nichž bytnost Božská nemůže nejen existovati, ale ani se mysliti.

b) Další námitky odvozují odpůrci z principů logických.

1. Tajemství Nejsvětější Trojice odporuje prý principu identity (totožnosti), podle kterého každá věc jest nejen sama se sebou totožná, nýbrž také dvě věci, které jsou totožné s věcí třetí, jsou totožné mezi sebou. A námitka dovozovaná z tohoto principu zní: Je-li Bůh Otec jako Božská osoba též Bůh, jako osoba Syna a Ducha Sv., pak jest Otec, Syn a Duch Sv. nejen jeden Bůh, nýbrž také jedna Božská osoba. Na tuto námitku jest odpověděti:

Jest sice pravda, že osoba Otcova jest věčně jeden a též Bůh, jako osoba Syna a Ducha Sv. Nicméně nesplývá pojem osobnosti Otcovy s bytností Božskou tou měrou, že by mezi těmito dvěma pojmy nebylo naprosto žádného, tedy ani virtuálního rozdílu.

¹⁾ Cf. Lud. Thomassini, Dogmat. theol., lib. III. (edit. Venet. 1730), p. 182 sqq., kde jsou uvedeny mnohé výroky ss. Otců vyvracející námitky proti možnosti nauky o Nejsvětější Trojici; Billuart, l. c., p. 271 sqq.

A totéž platí o poměru osoby Syna a Ducha Sv. k bytnosti Božské. Ale ačkoliv Božské osoby liší se od bytnosti Božské jen virtuálně, přece mezi sebou liší se věcně, poněvadž jedna a táž bytnost Božská má jinou vlastnost osobní v Otci, jinou v Synu a jinou v Duchu Sv. Proto jiný jest Otec, jiný Syn, jiný Duch Sv., ačkoliv všechny tři Božské osoby jsou jeden a týž Bůh.

2. Tuto námitku vyjadřují také negativně: Věci, které se neliší od věci třetí, neliší se ani mezi sebou. A poněvadž tři Božské osoby neliší se věcně od bytnosti Božské, neliší se věcně ani od sebe.

V osobách Božských jest rozeznávati, jak již řečeno, mezi bytností Božskou všem společnou a mezi osobními charakteristickými známkami. Co do bytnosti není mezi nimi naprosto žádná odlišnost, neboť všechny tři osoby Božské jsou numericky jeden a týž Bůh. Ale poněvadž jedna a táž bytnost Božská jinak jest určena v osobě Otcově, než v osobě Synově a v osobě Ducha Sv., proto není v Bohu jen jedna osoba, nýbrž jsou v něm osoby tři, které, ačkoliv jsou jeden Bůh, přece se mezi sebou věcně liší.

3. Další námitka zní: Jedna věc není rovna věcem třem. Avšak této samozřejmé pravdě odporuje prý nauka o Trojici Boží, podle které Otec rovná se nejen sobě, nýbrž i Synu a Duchu Sv.

Nicotnost této námitky plyne již ze správného pojmu o Nejvyšší Trojici. Jen tenkrát by tajemství Nejvyšší Trojice nedalo se srovnati s principem svrchu uvedeným, kdyby tři Božské osoby měly tři od sebe věcně či podstatně rozdílné bytnosti. Pak by ovšem Otec byl zcela jinou bytostí, než Syn a než Duch Sv. a nemohlo by se říci, že Otec jest roven Synu a Duchu Sv. Avšak podle nauky o Nejvyšší Trojici má Otec, Syn a Duch Sv. jednu bytnost, jednu podstatu a přirozenost a proto jsou všechny tři osoby jen jeden Bůh, který jest v Otci, Synu a Duchu Sv. osobně jinak a jinak determinován. A jen vzhledem k těmto různým osobním determinacím liší se od sebe tři Božské osoby, kdežto co do bytnosti není mezi nimi žádného rozdílu.

Ostatně princip identity toliko praví, že dvě věci jsou jen v tom vzhledu (sub illo respectu) mezi sebou totožné, ve kterém jsou totožné s věcí třetí, a nikterak netvrdí, že dvě věci jsou mezi sebou totožné v jiném vzhledě (sub alio respectu), než jsou totožné s věcí třetí, což plyne již také zcela jasně z druhého samozřejmého zákona zvaného zákonem kontradikce, který zní: „Jedno a totéž nemůže zároveň a v témže vzhledě býti a nebýti“. Tak na př. nesmí se v člověku zaměňovati věcně člověčenství a rozumnost, ačkoliv rozumnost jest již věcně v člověčenství obsažena. Neboť jiný jest pojem člověčenství a jiný rozumnosti. A proto Otcovství, Synovství a Spirace (passivní), ačkoliv jsou věcně totožné s bytností Božskou, nesmí se stotožňovati a zaměňovati ve formálním smyslu a významu jakožto Otcovství,

Synovství a Spirace (passivní). Neboť mezi osobami Božskými jiný jest vztah k bytnosti a jiný k osobním vlastnostem této bytnosti, kterými tato bytnost nabývá v Otci, Synu a Duchu Sv. jiných a jiných osobních známek a vlastností. Pokud Božské osoby jsou jeden Bůh, potud jsou mezi sebou naprosto totožné, pokud však stojí k sobě v různých osobních vztazích či poměrech, potud jest jiná osoba Otcova, než osoba Synova a osoba Ducha Sv.¹⁾

Z toho patrně, že tajemství Nejsvětější Trojice, pak-li správně rozumíme pravdě o něm zjevené, nejen neruší principu identity a kontradikce, nýbrž princip tento potvrzuje. Neboť jak logika, tak i ontologie zcela evidentně dokazuje, mají všechny prvě samozřejmé zákony jen v Bohu svou naprostou jistotu a evidenci. A proto není možno mysliti, že by se mohly tyto principy nějak přičítati jeho vniternému životu, záležícímu ve východech Božských osob, i když tyto východy i po jejich zjevení zůstávají pro nás zde na světě naprostým tajemstvím.

Jiné námitky, které se proti tajemství Nejsvětější Trojice činí, plynou ze zneužití logických zákonů, jichž jest při každém správném syllogismu dbáti.

Každý správný syllogismus musí prý obsahovati dva termíny rovné třetímu a proto také mezi sebou rovné, jak toho již prvý rozumový zákon identity žádá. A z této podstaty každého správného syllogismu, ať je kladný nebo záporný, činí tuto námitku: Otec jest Bůh a Syn jest také též Bůh, jako Otec, tedy Otec jest Synem a Syn jest Otcem.

Ačkoliv v tomto syllogismu jest návěst hořejší (Otec jest Bůh) i návěst dolejší (Syn jest také též Bůh, jako Otec) zcela správná, přece jest závěr zcela lichý, poněvadž jest v obojí této návěsti střední termin (Bůh) jiný, tak že v tomto syllogismu nejsou jen tři termíny, jak podstata každého správného syllogismu žádá, nýbrž jsou v něm termíny čtyři. Neboť pravíme-li, že Otec jest Bůh a Syn jest Bůh, chceme tím toliko říci, že Otec a Syn má jedno a totéž Božství, ale nikoliv také, že osoba Otcova a Synova, v níž toto Božství subsistuje, jest jedna a táž osoba. Jinak subsistuje Božství v Otci, jinak v Synu a jinak v Duchu Sv. Lichost zmíněného syllogismu právě v tom záleží, že zaměňuje úplně Boha s osobou. Neboť ačkoliv Otec a Syn a Duch Sv. jest jen jeden Bůh, přece nejsou jen jedna osoba, nýbrž jsou osoby tři, které přes naprostou jednotu přirozenosti Božské věčně se od sebe liší.

Tuto námitku vyjadřují také ještě tímto způsobem: Božská bytnost jest Otec. Avšak Syn jest též bytnost Božská: Tedy Otec jest Syn.

¹⁾ Cf. Cresc. Krisper, l. c., p. 311 sqq.

O tomto syllogismu můžeme s dvojího stanoviska uvažovati: Buď znamená „bytnost“ bytnost Božskou, pokud jinak jest osobně určena v Otci a jinak v Synu. A pak máme dvojí střední termin: jiný v návěsti hořejší a jiný v návěsti dolejší. Proto musí býti také závěr lichý. Otec není Synem a Syn není Otcem. Aneb znamená „bytnost“ v tomto syllogismu bytnost Božskou, nehledící k rozdílnému určení v osobě Otcově a Synově. Než v tomto případě jest střední termin „bytnost“ něčím neurčitým. Bytnost Božská není však něčím neurčitým a všeobecným, což teprv v osobě Otcově a Synově nabývá určitosti, nýbrž obsahující v sobě již tyto určitosti osobní jest právě tak určita, jak určitý jsou osoby Božské. Ačkoliv tedy Otec jest touž bytností, kterou jest také Syn, přece nesmíme vzhledem k různé určitosti téže bytnosti Božské v Otci a Synu tyto dvě Božské osoby zaměňovati a tvrditi, že Otec jest Synem a Syn Otcem.

Ze zákonů syllogismu činí také tuto námitku:

Otec jest Bůh. Syn jest Bůh a Duch Sv. jest Bůh. A proto jsou tři bohové a nikoliv jen jeden Bůh.

Avšak tento syllogismus není správný, poněvadž předpokládá, že z rozmnožení osob následuje také rozmnožení podstaty, což platí jen u rozumných bytostí stvořených. A proto jest správný syllogismus: Petr jest člověk, Ondřej jest člověk a Jakub jest člověk a proto jsou Petr, Ondřej a Jakub nejen tři lidské osoby, nýbrž také tři lidé, kteří mají číselně tři od sebe numericky rozdílné přirozenosti lidské. Jinak však u Boha. Pravíme-li: Otec jest Bůh, Syn jest Bůh a Duch Sv. jest Bůh, pak můžeme toliko říci, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou tři od sebe věčně odlišné osoby, které jsou však číselně jen jedné a téže přirozenosti, avšak nesmíme uzavírat, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou tři bohové. Neboť v Otci, Synu a Duchu Sv. neztrojnásobuje se Božská přirozenost, která by se číselně od sebe různila a jen v jednom společném druhu se sjednocovala, jak to vidíme u tří osob lidských, které jsou vždy třemi lidmi, náležícími jen k jednomu společnému lidskému druhu (pokolení).¹⁾

A jako tajemství Nejsvětější Trojice neruší zákonů syllogistických, na nichž veškerá pravda našich úsudků závisí, tak nepřičí se principům metafysickým. Ovšem aplikace těchto principů na tajemství toto není tak snadna, poněvadž nemůžeme zde na světě pochopiti, jak jest možno, že Bůh jest bytost naprosto jednoduchá, v níž není žádných věčných či podstatných rozdílů, a že při této jednoduchosti subsistuje přece ve třech od sebe věčně odlišných osobách. Všecky metafysické principy mají in abstracto na zřeteli věc vždy jen s jednoho stanoviska a nepřihlížejí k řádu fysickému, ničeho nepravíce, zda-li v tomto řádu věci, které se v jednom ohledu od sebe věčně liší, jsou v jiném ohledu něčím jednotným. A proto jest strany aplikace těchto

¹⁾ Cf. Lud. Thomassini, Dogm. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 283 sqq.

principů snadno se dopustiti omylu tím způsobem, že předpoklád metafysický mění se v předpoklad fysický, a co platí o pojmu abstraktním, přenáší se na věc konkrétní. Všechny svoje abstraktní pojmy čerpáme z konkrétních věcí fysických. A přenášíme-li tyto pojmy na Boha jakožto bytost nadpřirozenou nad tento viditelný svět metafysicky povznesenou, pak máme tak činiti jen obdobně (analogicky) a to jen potud, pokud se Bůh jakožto „primum analogon“ v tomto světě jeví. Ale poněvadž Bůh nejví ve vnějším světě svého trinitárního života obdobně tak, jak jeví své naprosté vlastnosti, proto jest nám metafysické principy na život Božský aplikovati tak, jak Bůh sám nám jej zjevil, a nikoliv jak jsme je s konkrétních stvořených bytostí abstrahovali. V pokolení lidském rozmnožuje sice každé rozmnožení osob také přirozenost lidskou, tak že máme tolik lidí, kolik lidských osob. Kdyby nám Bůh nebyl zjevil, že je trojosobní a nikoliv toliko jednoosobní, nezbyvalo by nám, než z poměru mezi osobností a přirozeností, jak jej v lidském pokolení pozorujeme, připisovati také Bohu jen jednu osobnost, podobně jako mu z dokonalostí bytostí stvořených přivlastňuje jen jednu nekonečnost, věčnost, nesmírnost, vševědoucnost, všemohoucnost atd. Poněvadž zjevená pravda o Nejsvětější Trojici přesahuje všechny naše pojmy, které si tvoříme z poznání věcí stvořených, proto rozum, pokud se drží v mezích svého přirozeného poznání, nemůže proti tajemství Nejsvětější Trojice činiti žádných rozumných námitek, a činí-li je, pak jejich nicotnost a nerozumnost lze bez obtíží dokázati. Každá pravda má svůj poslední zdroj a původ v Bohu. A jako Bůh nemůže si odporovati, tak nemůže způsobem nadpřirozeným zjevití pravdy, která by se jakýmkoliv způsobem přičila poznatkům, již člověk rozumem svým přirozeně nabývá.¹⁾

§ 51.

Analogie mezi tajemstvím Nejsvětější Trojice a duší lidskou.

Všechny analogie čerpané z oboru přírody a ducha lidského, ve kterých pozorovati stopy, ba snad i obrazy Nejsvětější Trojice, nemají podle nauky Církve žádné důkazné síly, nýbrž jsou pouhými pomůckami, kterými si rozum světlem víry osvěcený hledí pravdu tuto ze Zjevení Božího již poznanou a přijatou aspoň poněkud vysvětliti a tak seč jeho síly stačí, do pravdy tajemství samého se ponořiti.²⁾

Bohoslovci vidí stopy Nejsvětější Trojice ve vnějším hmotném světě různými způsoby. Tak praví již sv. Augustin, že každá věc stvořená jeví stopu a šlépěj Nejsvětější Trojice, poněvadž

¹⁾ Cf. Roderici de Ariaga S. J., Disputationum theol., in I. partem Divi Thomae, Opp. tom I. (edit. Lugdun. 1669), p. 456 sqq.

²⁾ Cf. Ant. Boucat, Theol. Patrum, I. c., 289 sqq; Philipp. Fabri Faventini, Disput. theol., Opp. edit. Venet. 1629, p. 192.

jest něčím jednotným a náleží k určitému druhu a k určitému řádu.¹⁾ Týž sv. Učitel se domnívá, že Nejsvětější Trojice jest naznačena již v knize Moudrosti, kde sv. autor praví, že Bůh všechny věci „podle míry, počtu a váhy spořádal“.²⁾ Míra prý se vztahuje k podstatě věci omezené svými principy, počet vyjadřuje druh a váha řád jejich.

Jako sv. Augustin vidí i sv. Tomáš a po něm theologové scholastičtí vesměs v bytostech stvořených stopy Nejsvětější Trojice, méně dokonalé a úplné v bytostech hmotných, dokonalejší a úplnější v duchu lidském,³⁾ Sv. Tomáš argumentuje takto:

Každý účín představuje svou účinkující příčinu, a to různým a různým způsobem: Každý tvor jest prý stopou či šlépějí Trojice Boží. Neboť v každé věci prý se jeví něco, co naznačuje Nejsvětější Trojici jako jeho příčinu. Tak prý každá věc má svou jestotu, kterou náleží k jistému druhu a má vztah k bytostem jiným. Pokud prý jest jestotou či podstatou stvořenou, představuje prý princip tvůrčí a tak jest stopou osoby Boha Otce, který jest principem bez principu. Pokud má určitou přirozenost či formu a náleží k určitému druhu, reprezentuje osobu Syna Božího a to proto, poněvadž forma či tvar díla uměleckého má svůj původ v rozumu umělcově. A pokud stojí každá věc stvořená ve vztahu či řádu k jiným bytostem, naznačuje Ducha Sv., který jest osobní láskou Boha Otce a Syna. Neboť řád či vztah k jiné věci, do něhož jest věc postavena, jest dílem vůle příčiny účinkující.⁴⁾

Že jistou stopu a podobu Nejsvětější Trojice lze pozorovati ve věcech stvořených, učí výslovně také církevní sněmy. Tak praví sněm kolínský (r. 1860): „Argumentis etiam quibusdam, non quidem necessariis et evidentibus demonstrare, sed congruis tantum et quasi similitudinibus illustrare et aliquatenus manifestare mysteria ratio potest, quemadmodum Patres et S. Augustinum prae ceteris circa ss. Trinitatis mysterium versatos esse videmus“. (Ačkoliv rozumu tajemství nemůže dokázati důkazy přesvědčivými a evidentními, přece je může objasniti a našemu porozumění poněkud přístupnými učiniti důkazy kongruenčními a obdobnými, jak ss. Otcové a obzvláště sv. Augustin činili při tajemství Nejsvětější Trojice).⁵⁾

Nejpatrnější stopu Nejsvětější Trojice nalezájí však ss. Otcové, jakož i theologové vůbec v duchu lidském a to v poznání jeho rozumu a lásce jeho vůle. Podle jejich nauky jsou vnitřní činnosti Božské poznání a láska, jimiž Otec vyvozuje ze sebe Syna a Otec

1) De Trinit., lib. VI., cap. ult., Opp. tom. VIII., col. 851 sq.

2) Moudr. 11, 21.

3) Cf. Cresp. Krisper, I. c., p. 307 sqq.; Amandi Hermann, I. c., p. 394 sqq.; Fabri, I. c., p. 194 sq.; Thomassini, I. c., p. 250 sqq.

4) Sv. Tom. I., qu. 45, art. 5; qu. 93, art. 8; cf. Ludov. Thomassini, I. c., p. 250 sqq.; 278 sqq.

5) Tit. I., cap. 6, in Collect. Lacens, Tom. V., p. 280.

a Syn Ducha Sv., prototypy či archetypy (prvovzory či pravyzory), které se v rozumu lidském a jeho poznání a ve vůli lidské a její sebelásce jako ve svých ektypech (obrazech) jeví. Poznání a chtění v Bohu můžeme ovšem jen tenkrát pokládati za prototypy našeho poznání a chtění, když nám Bůh tajemství Nejsvětější Trojice sám zjevil. Jinak bychom nikdy nemohli z činnosti svého rozumu a své vůle souditi na trinitární proces, jímž Otec plodí Syna a Otec a Syn dýchají vespolečnou láskou svou Ducha Sv. Že v duši lidské se obráží jistou měrou celá Nejsvětější Trojice, učí výslovně již sv. Augustin, když píše: „Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quod est proles ejus ac de se ipsa verbum ejus et amor tertius; et haec tria unum atque una substantia. Nec minor proles, dum tantum se novit mens, quanta est; nec minor amor, dum tantum se diligit, quantum novit et quantus est“. Jakýmsi obrazem Trojice jest náš rozum a poznání našeho „já“ (slovo) a sebeláska, které z poznání našeho „já“ vzniká. U Boha jsou tyto tři věci jedno a totéž, jedna a táž podstata. Slovo není menší, než rozum, jenž se poznává tak jak jest. A také láska není menší, poněvadž (rozum a Slovo) se miluje potud, pokud se poznává a pokud jest.¹⁾

Kdykoliv však ss. Otcové a theologové nalezají ve věcech stvořených stopy, podoby a obrazy Trojice Boží, nechťejí nikterak tajemství vysvětliti a dokázati a tak je rozumu přístupným a pochopitelným učiniti, jako každou jinou přirozenou pravdu, nýbrž jejich snaha směřuje toliko k tomu, aby je poněkud objasnili a tak podali pokud možno, důkaz, že v sobě neobsahuje ničeho, co by se rozumu a jeho principům v jakékoliv příčině přičilo, ano že toto tajemství jistou měrou vylévá světlo pravdy své na veškeré tvorstvo a hlavně na ducha lidského, tak že rozum náš byv Zjevením Božím o tomto tajemství poučen, může ze stop jeho tvorstvu vtisknutých učiniti si o něm přece jakýsi pojem, třeba jen matný a nedokonalý a tak nabýti aspoň neúplného poznání jeho pravdy, která sama sebou nekonečně převyšuje síly jeho.²⁾

§ 52.

Nauka o Nejsvětější Trojici jest sice nepochopitelná, ale pro lidské pokolení na výsost důležitá.

Čím více Boha poznáváme, tím dokonaleji si také uvědomujeme povinnosti, které nám poměr náš k Bohu ukládá. Čím jasnější jest naše poznání Boha a Božských věcí, tím hlouběji cítíme svoji

¹⁾ De Trinit., lib. IX., cap. 12, n. 18, Opp. tom. VIII. (edit. cit.), col. 888; cf. Ludov. Thomassini, Dogmat. theol., lib. III. (edit. cit.), p. 244 sqq.; Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 219 sqq.; Amandi Hermann, l. c., p. 392 sqq.

²⁾ Cf. Lallemandet, Curs. theol., Opp. tom. II. (edit. cit.), p. 216 sqq.; Gotti, l. c., 379 sqq.

všestrannou závislost na něm a nabýváme pevnějšího přesvědčení, že vše, co jsme a co máme, jsme a máme od něho, ať přihlížíme buď k tělesnému aneb duchovému životu svému. Již svým tělesným životem visíme tou měrou na Bohu, že máme od něho nejen počátek tohoto života, nýbrž že jen jím a skrze něho „žijeme, se hýbáme a jsme“. ¹⁾ A i náš duchový život jest Bohem podmíněn. Bez Boha není pravdy, není dobra, není krásy. A proto není bez něho vědy, ctnosti, umění. Jen Bohem jest život náš životem lidským, podle své vyšší a lepší stránky povzneseným nad veškeru hmotu a její fyzické zákony. Každé nové poznání Boha a vlastností jeho takořka samo sebou nás mocně vybízí a vzněcuje, abychom jej podle této nové, na něm poznané pravdy v životě svém napodobovali a jemu se přizpůsobovali. Mnohý blud v životě národů a zkázonosný účín, kterým působil na jejich mravy, měl často svou nejhlubší příčinu v neznalosti Boha a věcí Božských. A proto každé hlubší poznání Boha blahodárně působí na veškeren život lidský.

Zjevením tajemství Nejsvětější Trojice Bůh sám způsobem nadpřirozeným odhalil nám, pokud v tomtoездеjším životě můžeme chápati, takořka nejhlubší útroby svého vnitřního života a poučil nás, že jeho naprosto dokonalá duchová podstata nesubsistuje toliko v jedné osobě, jak by se nám z úvahy o rozumné podstatě lidské a její subsistenci mohlo zdáti, nýbrž že subsistuje v osobách třech, které v samé podstatě Božské jsou již obsaženy, jako všechny jiné dokonalosti Božské. Východy jednotlivých Božských osob a poměry, které mezi nimi z těchto východů nutně vynikají, jsou Bohu tak nutné, jako jeho naprosté vlastnosti: aseita, nekonečnost, věčnost atd. A proto jakmile nám Bůh pravdu své trojosobnosti zjevil a svou neomylnou autoritou, která nemůže se sama ani mýlit ani nás klamati, ji potvrdil, pak nemůžeme a nesmíme Boha jinak mysliti, než jako trojosobního: Otce, Syna a Ducha Sv. Ačkoliv tajemství, jak subsistuje jeden Bůh podle přirozenosti ve třech osobách, nechápeme, přece zcela jasně poznáváme, jak veliký vliv má tato zjevená pravda na naši víru, naději a lásku a tím na veškeren náš život.

Tajemství Trojice Boží otvírá nám pohled do nejhlubších hlubin vnitřního života Božského a utvrzuje v nás naprosté přesvědčení o nepochopitelnosti Boha a vlastností jeho a rozněcuje v nás pevnou víru, již v nejhlubší pokoře přijímáme a za pravdu pokládáme vše, co nám Bůh ve své nevystihlé dobrotě zjevil, i když to přesahuje náš rozum a přirozené poznání jeho.

Tajemství toto posiluje naši naději, neb utvrzuje v nás důvěru, že po šťastném boji tohoto života bude nám popřáno neprostředně patřiti ve slávě věčné na toto tajemství a tak jasně poznati, jak vychází Syn z Otce a Duch Sv. z Otce a Syna a v tomto poznání se kochati věčnou blažeností, kterou zde na světě

¹⁾ Skut. apošt. 17, 28.

můžeme sice poněkud tušiti, ale nikdy si o ní nemůžeme ani přibližné představy utvořiti.

A poněvadž tajemstvím Nejsvětější Trojice poznáváme Boha mnohem dokonaleji, než jak se nám jeví ve vnějším tvorstvu, proto rozněcuje pravda tato naši lásku k Bohu mnohem vroucněji, než všechny naše poznatky, kterých svým rozumem nabýváme o Bohu z bytostí stvořených. Proto Církev sv. také věřícím doporučí, ano častěji i prikazuje vzbuzování těchto tří Božských ctností.

Vroucné a těsné spojení, ve které jednota Božské přirozenosti uvádí tři Božské osoby, má býti vzorem a předobrazem spojení našeho s mystickým tělem Krista Pána. Proto praví Kristus Pán ve své velekněžské modlitbě ku svému Otci nebeskému: „Neprosím toliko za ně (apoštoly), nýbrž i za ty, kteří skrze slova jejich uvěří ve mne, aby všichni jedno byli, jako Ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni v nás jedno byli, by svět uvěřil, že jsi ty mě poslal“.¹⁾ Otec, Syn a Duch Sv. majíce jednu toliko přirozenost Božskou mají vše společno, co jest v ní obsaženo a zahrnuto. Nemají tedy společných toliko naprostých vlastností, nýbrž i naprosté síly a moci, jako jest rozum a vůle. A jako tedy všechny osoby Nejsvětější Trojice mají jedno poznání a ve veškerém svém vnitřním i zevnějším životě jeví jen jednu vůli, tak i všichni věřící mají býti úplně za jedno jak ve své víře, tak i ve své lásce, aby život jejich byl věrným obrazem a odleskem života samé Nejsvětější Trojice.

Nauka o Nejsvětější Trojici nás také místněji a určitěji poučuje o našem poměru k Bohu. Ačkoliv všechny činnosti Božské na venek jsou společny všem třem osobám, přece některé z nich se přivlastňují jen té neb oné osobě před dvěma ostatními, což má za následek, že o poměru Boha k tvorstvu, obzvláště k nám lidem nabýváme jasnějšího poznání, ale také lépe a určitěji rozeznáváme jednotlivé osoby Božské od sebe a vystihujeme pokud možno také jejich osobní a charakteristické vlastnosti, kterými jsou právě těmi osobami, kterými jsou. Za tím účelem slaví také Církev sv. svátek Narození Páně, na který si připomíná nevystihlou dobrotu a lásku Boha Otce, který „tak miloval svět, že Syna svého jednorozeného dal, aby nikdo, který v něho věří, nezhynul, nýbrž měl život věčný“,²⁾ dále svátek velikonoční, který nám hlásá lásku Syna Božího převyšující všechny naše pomysly. Ze své nevystihlé lásky vycedil za nás až do poslední krůpěje krev svou, aby za naše hříchy učinil zadost Otci nebeskému a zjednal nám zase království Boží a všechny statky jeho, které jsme hříchem byli ztratili, a svátky svatodušní, které nám přivádějí na paměť seslání Ducha Sv. na apoštoly a nekonečnou lásku jeho, kterou nás posvěcuje a nám přivlastňuje zásluhy Syna

¹⁾ Jan 17, 20, 21.

²⁾ Jan 3, 16.

Božího jeho smrtí získané. A konečně koná Církev sv. ještě zvláštní slavnost Nejsvětější Trojice, kterou všechny tři předchozí svátky: Vánoce, Velikonoce a svátky svatodušní takorča v jednu slavnost zahrnuje a takto všecka díla, která Nejsvětější Trojice k naší spáse vykonala a dosud vykonává, nám zároveň před oči staví, a nás k vděčnosti a lásce k Otci, Synu a Duchu Sv. vybízí.

A jak těsně souvisí toto tajemství s veškerým naším nábožensko-mravním životem! Již na křtu sv. byli jsme působností Nejsvětější Trojice obmyti od hříchu dědičného, a pokud se týče, také ode hříchův osobních, a službě její pro čas i věčnost posvěcení. A posvěcením tímto stali jsme se jejím majetkem určeným k její cti a slávě a to ještě větší měrou, než svým stvořením. A aby nám nikdy nenapadlo, popíratí právo Nejsvětější Trojice na tento její majetek, vtisknuto duši naší na křtu nezrušitelné znamení, které, jak praví sv. Tomáš, „est distinctio a caractere aeterno (sc. Christo) impressa animae rationali secundum imaginem consignans trinitatem creatam (animam) Trinitati creanti et recreanti“.¹⁾ Podle těchto slov Učitele Andělského obnovuje sám Kristus na křtu sv. v duši křtěncově přirozený, hříchem však poskvrněný a zatemněný obraz Nejsvětější Trojice, a zavazuje ji k životu křesťanskému, jehož základem jest víra v Nejsvětější Trojici.²⁾

Svátost biřmování zavazuje biřmovance nejen aby podle vůle Nejsvětější Trojice žil, nýbrž aby také víru v toto tajemství veřejně vyznával a jí proti všem nepřátelům hájil, a nezrušitelné znamení, které i tato svátost vtiskuje, spojuje a sjednocuje jej ještě těsněji s Nejsvětější Trojicí, než svátost sv. křtu činíc jej nejen členem rodiny Kristovy, nýbrž vojínem jeho a tím také vojínem samé Nejsvětější Trojice. A poněvadž žádný vojín nestydí se za odznak stavu svého, tak i vojín Kristův má za všech okolností života svého statečně a hrdě hlásiti se ke Kristu a vyznávatí slovem a skutkem víru v něho a tím také víru v Nejsvětější Trojici. A víra tato a život podle jejích zákonů zařízený jest cílem veškerého našeho života. Neboť týž cíl, který jest nám vytknut pro život věčný, máme také pro život časný. Jako jest nám určeno, abychom v království Božím na věky chválili, velebili a oslavovali Boha trojjediného, Otce, Syna a Ducha Sv., tak jest čest a chvála Nejsvětější Trojice také úkolemездеjšího našeho života. Chvalozpěv: „Svatý, Svatý, Svatý Hospodin Bůh zastupův, plná jest všecka země slávy jeho“,³⁾ který podle vidění proroka Isaiáše prozpěvovali Serafové před třikráte Svatým, má každý člověk, nerci-li křesťan pěti již v tomto pozemském životě a snažiti se, aby každá jeho myšlenka, každý cit, každý úmysl a každý skutek jeho bez rozdílu směřoval konečně ku cti a chvále Boha troj-

¹⁾ In lib. IV., Sent. dist. 4, qu. 1, art. 2, col. 2.

²⁾ Cf. Dyonis. Petavii, De SS. Trinitate, Opp. tom. (edit. Venet. 1745), p. 1 sqq.

³⁾ Is. 6, 3.

jediného. A činí-li tak, pak se po celý svůj život cvičí v oné velepisni, ve které pak dobře nacvičené bude po smrti se všemi kůry andělskými a se všemi zástupy světcův a světic Božích pokračovati po věky věkův. A tuto velepiseň ku chvále Boha trojjediného prozpěvuje bez ustání Církev sv. Za tím účelem počíná nejsvětější výkon, který vůbec konati může, oběť totiž novozákonnou vzýváním Nejsvětější Trojice a končí mešní a jiné liturgické modlitby slovy; „Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus S. Deus per omnia saecula saeculorum. Amen“. Chvalozpěv na Nejsvětější Trojici opakuje Církev jak při mši sv. tak i při hodinkách po každém žalmu.

Ale nejen jednotlivé výkony, nýbrž celý církevní rok posvěcuje Církev sv. ke cti a chvále Nejsvětější Trojice. Ačkoliv nám v jeho jednotlivých svátečních obdobích na prvním místě na mysl uvádí dílo vykoupení našeho skrze Syna Božího člověkem učiněného, přece přivlastňující jednotlivé úkony tohoto vykoupení jednotlivým Božským osobám, hlásá nám pravdu, že při našem vykoupení a posvěcení jsou zúčastněny všechny tři Božské osoby, a vybízí nás, abychom rovným způsobem čest a chválu vzdávali nejen Synu, nýbrž také Otci a Duchu Sv.

Ačkoliv Církev sv. slaví svátek Nejsvětější Trojice v církevním roce první neděli po sv. Duchu, přece nás ještě mimo to vybízí, abychom každý den v roce jejich cti a slávě zasvěcovali počínající denně své práce, pokračující v nich a zakončující je ve jménu Otce, Syna a Ducha Sv. A proto nazývá každý den „feriam“, to jest svátek, věnovaný a zasvěcený službě Boha trojjediného a napomíná nás, aby celý život náš byl stálým svátkem, stálou ferii, která by všechny naše myšlenky, city a práce přese vši jejich rozmanitost soustřeďovala v jediném úmyslu, konati vše k větší cti a slávě Boha trojjediného. A když tak všechny dni svého života budeme posvěcovati tímto úmyslem, pak můžeme se kojiti pevnou nadějí, že Nejsvětější Trojice promění jednou prchavé a měnlivé ferie našeho vezdejšího života v jedinou ferii věčnou, ve kterou budeme na ni patřiti tváří v tvář a stále budeme jí prozpěvovati: Sláva Otci i Synu i Duchu Sv. a že v tomto neprostředním na ni nazírání a chvalozpěvu na její slávu, moc a dobrotu dojdeme vyplnění všech svých tužeb a ve věčné blaženosti spočineme v lůně jejím.

DOSLOV.

Traktátem „O Bohu trojjediném“ končím tuto svou práci, rozvrženou na čtyři traktáty; 1. „O Bohu jednom podle přirozenosti“, 2. „O Bohu trojjediném podle osobnosti“, 3. „O Bohu Stvořiteli“ a 4. „O Bohu vtěleném“. Vydávání těchto traktátů za-

počato traktátem 4. „O Bohu vtěleném“, pak následoval traktát „O Bohu jednom podle přirozenosti“, na to „O Bohu Stvořiteli“ a konečně „O Bohu trojjediném“.

Jak patrně, nebyl nezachován ve vydání těchto traktátů logický postup látky, o které jednají, nýbrž na přání výboru Cyrilo-Metodějského tiskového spolku Velehradského, který se velkodušně ve vydání těchto čtyř traktátů uvázal, započato napřed s traktáty těmi, které vzhledem k praktickým potřebám nynější doby mají pro duchovenstvo obzvláštní důležitost. Tím budiž vysvětlena odchylka od přirozeného postupu ve vydání jednotlivých částí práce této.

Při této příležitosti pokládám za svou povinnost opětně vzdáti nejvroucnější díky jmenovanému spolku, který s nemalými peněžitými obětmi vzal na sebe veliký náklad spojený s vydáním práce této. A tyto díky vzdávám hlavně také dp. dru Frant. Hrachovskému, řediteli spolku tohoto, na jehož návrh a doporučení Tiskový spolek Velehradský potřebné peněžité prostředky k tomuto účelu za velkodušné podpory blahé paměti † p. arcibiskupa dra Ant. Cyr. Stojana povolil.

Nemám vřelejšího přání, než aby duchovenstvo nenechalo traktátů těchto na skladě. Náklad na jejich vydání páčí se na 200.000 Kč. Kdyby velká část exemplářů zůstala na skladě, nastane pro spolek hotová katastrofa.

Bohužel nemohu dále v práci této při svém pokročilém věku pokračovati. Avšak Dědictví sv. Prokopa v Praze započalo s vydáváním dogmatiky olomouckého p. prof. dra Richarda Špačka. 1. část má naše duchovenstvo již v rukách. Další vydání traktátu „O Svátostech“ a „Posledních věcech člověka“ bude podle všeho v krátké době následovati. I kdyby p. profesor prvních traktátů o Bohu jednom, trojjediném, Stvořiteli a Bohu vtěleném nevydal, bude přece naše theologická literatura míti dogmatiku o 7 svazcích, ze kterých naše duchovenstvo bude moci čerpati hlubší a všestrannější poučení o Božském Zjevení a jeho jednotlivých pravdách.

Ku konci prosím své ctěné čtenáře, aby omluvili všechny nedostatky práce mé, přihlížejíce při tom blahovonně k známému úsloví: „Si desunt vires, tamen laudanda est voluntas“. A ta, jak mohu směle tvrditi, byla dobrá.

O. A. M. D. G.



O B S A H.

Katolická věrouka.

Díl II.

O Bohu trojjediném podle osobnosti.

	Strana
Předmluva	5
§ 1. I. O Bohu trojjediném čili o Nejsvětější Trojici	7
Úvaha všeobecná	7
§ 2. Rozbor a výklad některých terminů, jimiž theologové za souhlasu Církve sv. tajemství Nejsvětější Trojice snaží se pokud možno vysvětliti . . . , ...	8
§ 3. Nauka o Nejsvětější Trojici	12
§ 4. Bludy popírající nauku o Nejsvětější Trojici	15
§ 5. Tajemství Nejsvětější Trojice	24
§ 6. II. Bůh Otec jest Božskou osobou	27
První Božská osoba nazývá se v Písmě sv. Otcem v dvojím smyslu:	
a) nevlastním	27
b) vlastním	28
§ 7. III. Syn jest druhá od Otce odlišná osoba, pravý Bůh . .	32
§ 8. Důkaz z evangelia sv. Jana	32
Sv. Jan připisuje Slovu Božské vlastnosti a Božské činnosti .	36
§ 9. Epištola k Židům 1, 2—14	38
§ 10. Svědectví pro Božství druhé Božské osoby Pána z Tradice .	45
§ 11. Historické důkazy pro Božství Synovo	53
Že druhá Božská osoba jest pravý Bůh, potvrzují také:	
a) kacíři z nejstarší doby	57
b) Židé	57
§ 12. IV. Duch Sv. jest Božská osoba jedné a téže přiroze- nosti s Otcem a Synem	59
Nauka, že Duch Sv. jest s Otcem a Synem Božskou soupod- statnou osobou, jest obsažena:	
1. v Písmě sv.	61
2. v Tradici	68
§ 13. V. Jest jeden Bůh ve třech osobách	70
Důkaz všeobecný ze Zjevení Božího:	
a) ze Starého zákona	70
b) z Nového zákona	80

	Strana
§ 14. Comma Joanneum	91
§ 15. Důvody proti jeho pravosti	92
§ 16. Důvody svědčící pro pravost „Commatu“	94
§ 17. Autentičnost Commatu dokazuje sněm:	
a) lateránský	97
b) tridentský	98
§ 18. Důkazy pro nauku o Nejsvětější Trojici z Tradice	104
a) Důkaz z veřejné katolické bohoslužby	104
b) Důkaz ze ss. Otců	107
§ 19. V jakém smyslu Bůh Otec se nazývá jediným Bohem?	111
§ 20. V. O původech či východech Božských osob vůbec. (De originibus sive processionibus divinarum personarum in ge- nere)	114
§ 21. Co jsou v Nejsvětější Trojici východy?	117
§ 22. O vlastnostech východu	119
Východy jsou:	
1. immanentní	119
2. podstatné	119
3. naprosto nutné	120
4. věčné	120
5. naprosto dokonalé	121
§ 23. O principech Božských východů	122
§ 24. O východech jednotlivých Božských osob zvlášť	124
§ 25. O východu Syna Božího z Otce	125
§ 26. Syn vychází z Otce plozením, pokud se týče rozením	129
§ 27. Syn vychází z Otce plozením rozumovým	133
§ 28. Syn Boží sluje ve vlastním smyslu Slovem	140
§ 29. Slovo Boží jest osobní Moudrostí Boží	142
§ 30. Duch Sv. vychází zároveň:	
a) z Otce	146
b) ze Syna	147
§ 31. „Filioque“	158
§ 32. Duch Sv. vychází z Otce a Syna jako z jednoho principu	162
§ 33. O katolickém smyslu formule, která praví, že Duch Sv. vychází z Otce skrze Syna	165
§ 34. Duch Sv. se liší od Syna, proto také vychází ze Syna	173
§ 35. Duch Sv. vychází z Otce a Syna skrze jejich vůli	177
§ 36. Různá jména, jimiž se východ Ducha Sv. z vůle Otcovy a Synovy vyjadřuje	180
§ 37. O rozdílu mezi zrozením Syna z Otce a východem Ducha Sv. z Otce a Syna	188
§ 38. Sousedky plynoucí z nauky o východech v Nejsvětější Trojici	196
§ 39. O perichoresi	198
Tři Božské osoby se vzájemně pronikají a prostupují	198
§ 40. Tři Božské osoby jeví číselně jen jednu činnost na venek	205
§ 41. O vztazích v Nejsvětější Trojici	211
§ 42. O rozdílu mezi vztahy a bytností Božskou	217

§ 43. O osobních či charakteristických vlastnostech tří Božských osob (De proprietatibus divinarum personarum)	226
§ 44. O osobních známkách (de notionibus) tří Božských osob	229
§ 45. O appropriacích (καλλησεις) v Nejsvětější Trojici	230
§ 46. O poslání v Nejsvětější Trojici (De missionibus)	234
§ 47. O pravidlech, kterých jest v nauce o Nejsvětější Trojici strany názvosloví šetřiti	244
a) Všeobecná pravidla	245
b) Zvláštní pravidla	246
§ 48. Nejsvětější Trojice a rozum lidský	247
§ 49. Nauka o Nejsvětější Trojici nepřičí se lidskému rozumu	253
§ 50. Vyvracejí se některé námitky proti nauce o jednom Bohu ve třech osobách	254
a) Námitky ontologické	254
b) Námitky logické	258
§ 51. Analogie mezi tajemstvím Nejsvětější Trojice a duší lidskou	262
§ 52. Nauka o Nejsvětější Trojici jest sice nepochopitelná, ale pro lidské pokolení na výsost důležitá	264
Doslov	268
Obsah věcný	273



OBSAH VĚCNÝ.

- Abstractum** a. concretum jest v Bohu jedno 227
- Aetius** 20
- Ambrož sv.** o Božství Ducha Sv. 69
- Analogie** mezi Nejsv. Trojicí a duší lidskou 262 sl.
- východů jednotlivých osob Božských 169
- 'Αναρχία** či **'αγγελισία** Boha Otce 124
- Anathematismus** III. synody toletánské III. zavrhuje jako kacířskou nauku popírájící východ Ducha Sv. také ze „Syna“ 159
- Anděl Páně** (Angelus Dom.) v Starém zákoně naznačuje prvou neb druhou osobu 71
- Anselm sv.** prohlašuje Otce a Syna za jediný princip Ducha Sv. 163
- Antiochenská synoda** o tajemství Nejsv. Trojice 251
- Appropriace** v Nejsvětější Trojici 230 sl.
- její důvody 233 sl.
- v čem záleží? 230 sl.
- Ariáni**, v jakém smyslu rozuměli Moudrosti Boží 143
- Arianismus** 16, 19
- Ariminiani** 21
- Athanasianum** o Božství Ducha Sv. 61
- o nezrozenosti či nezroditelnosti (de innascibilitate) Boha Otce 124
- o rovnosti Božských osob 121 sl.
- „zrození Syna z Otce 126
- Athanáš sv.** o Božství Ducha Sv. 68 sl.
- o Božství Syna Božího 47
- „perichoresi 200 sl.
- „Synu jako obrazu Boha Otce 145
- o tajemství Nejsvětější Trojice 252
- „všetečnosti, s jakou se kacíři snaží tajemství života trojjediného Boha vyzkoumati 190
- o východu Ducha Sv. ze Syna 152
- „východu Ducha Sv. z Otce skrze Syna 168
- o vztazích v Nejsv. Trojici 215
- Athenagoras** o Božství Ducha Sv. 68
- o Nejsvětější Trojici 46, 107
- Augustin sv.** a „Comma Joanneum“ 92
- nazývá Ducha Sv. Darem Božím 182
- nazývá Ducha Sv. podstatně a soupodstatně Svatým 184
- o analogií mezi pojmem, kterým se poznáváme, a mezi Slovem Božím, kterým se Bůh Otec poznává a vyjadřuje 137
- o Otci a Synu, jakožto jediném principu Ducha Sv. 163
- o poslání Syna Božího a Ducha Sv. 239
- o poslání v Nejsv. Trojici 236
- „rozdílů mezi rozením a vycházením 190
- o soupodstatnosti Syna Božího s Otcem 48
- o theofaniích v Starém zákoně 71 sl.
- o všeobecné víře Církve v Nejsv. Trojici 108 sl.
- o východu Ducha Sv. ze Syna 157
- „vztazích v Nejsv. Trojici 216
- „zrození Syna z Otce 128
- praví, že jednotlivé osoby Božské se liší jen těmi vlastnostmi, které plynou z jejich vzájemných vztahů 173
- učí, že obraz musí býti svým původem svému vzoru podoben 145
- Basilius sv.**, napsal o Duchu Sv. knihu „Ad Amphiloichium“ a pět knih „Adversus impium Eunomium“ 69
- nazývá Ducha Sv. zdrojem svatosti 183
- o východu Ducha Sv. z Otce a Syna 152 sl.
- o východu Ducha Sv. z Otce skrze Syna 168
- o významu: principium sine principio 125
- proč sluje Syn Boží Slovem 142

Benedikt VIII. r. 1014 přijal „Filioque“ do symbola nyceno-cařihradského 159
Bessarion pravil jménem Řeků na sněmu florentském, že v Nejsv. Trojici mimo vztahy jednotlivých osob Božských není jiných rozdílů 174 sl.

Bludy o Nejsv. Trojici 15 sld.

Bonaventura sv. o perichoresi 201

Božským osobám se přivlastňují ty naprosté dokonalosti a vnější činnosti, které mají s jejich osobními známkami jistou podobu a příbuznost 231

Božství Ducha Sv. plyne z formule křestní 65

— potvrzuje Písmo sv. a to jeho vševedoucnost, každé proroctví, všemohoucnost odpuštění hříchů, svatost, spravedlnost, ospravedlnění 62 sld.

— Kristovo stvůrčí nesčetné zázraky, kterými v první době se Církev sv. po světě šířila 54

Bůh jest ve třech osobách 70 sld.

— Otec jest *ἀναρχος* či *ἀγένητος* 124

— jest osoba Božská, první v Nejsv. Trojici 27 sld.

— jest prapříčinou, Syn prostředníkem a Duch Sv. vykonavatelem a dovršitelem všech vnějších činností Božských 207

— připodobňuje svým sebepoznáním Syna sobě, kdežto Otec a Syn vyvozující svou láskou Ducha Sv. připodobňují sebe Duchu Sv. 146

— sluje popředně Bohem, poněvadž se mu Božství před Synem a Duchem Sv. přivlastňuje 31

— v jakém smyslu sluje jediným Bohem? 111 sld.

— poznává sebe ve vši své nekonečné poznatelnosti tvoří sobě o sobě pojem, kterýž vyjadřuje Slovem 135 sl.

Byt, jsoucnost (existentia) 9

Bytnost, (essentia) 8

— podstata a přirozenost mají v nauce o Nejsv. Trojici jeden a týž význam 10

Bytování Ducha Sv. v duších milosti Boží posvěcených 244

Cařihradský sněm (381) o Božství Ducha Sv. 60 sl.

— potvrdil pap. Damasus na sněmu římském (382) 60

— IV. r. 869 o Božství Ducha Sv. 61

Cerinth 17

Circuminsessio, circumincessio 198 sl.

Církev kat. sama jest skvělým důkazem Božství Kristova 56

— západní a východní a Comma Joanneum 96

„Clemens Trinitas“ o Nejsv. Trojici 83
„Codex Britannicus“ a „Comma Joanneum“ 92

— „Ottonianus“ a „Comma Joanneum“ 92

— „Ravianus“ a „Comma Joanneum“ 92

„regius“ a „Comma Joanneum“ 92

„Comma“ a sněm lateranský IV. a tridentský 97 sld.

— musily obsahovati aspoň některé rukopisy Písma sv. v Africe v V. století rozšířené, což vysvětluje ze symbola 461 biskupy králi Hunnerichovi předloženého 94

— neobsahují nejstarší rukopisy Písma sv. 92

— neuvádí ve svých komentářích sv. Beda Ctihodný 94

— podle názoru moderních kritiků vsunul prý nejprve do I. listu sv. Jana Priscillán ve smyslu zcela bludném, který prý přetvořili a ve smyslu správném vyložili teprv pozdější kat. theologové 93 sl.

— proč asi vynecháno z I. listu sv. Jana 96

— zda-li obsahuje text autentický, aneb pouhou lidskou vsuvku, o tom nerozhodne definitivně biblická kritika, nýbrž neomylná autorita Církve sv. 97

Congregace s. Off. a „Comma Joanneum“ 91

Cyryll Alex. o perichoresi 201

— o Synu Božím jako Slově Otcově 141 sl.

— o východu Ducha Sv. ze Syna 155

— o vztazích v Nejsv. Trojici 215

— praví, že by z různých činností jednotlivých Božských osob bylo uzavíratí na různost přirozeností Božských 267

— v jakém smyslu nazývá třetí Božskou osobu Duchem Sv. 183 sl.

Didymus o východu Ducha Sv. ze Syna 155

Dionysius Alexandrinský 19

— a Božství Kristovo 48

— papež o Božství Kristově 47

Domněnky, jak se Comma Joanneum dostalo do I. listu sv. Jana? 93

Doxologie církevní dosvědčuje víru

Církve sv. v Božství Kristovo 56

Druhá Božská osoba sluje „Slovem“ Proč? 33

- Duch má různý význam, znamená: dech (van), vítr, povětrí 178
- znamená buď Boha samého jako bytost naprosto jednoduchou rozumem a svobodnou vůli obdařen, aneb třetí Božskou osobu 178 sl.
- Duch Sv. a dar jazyků 186
- bere vědu ze Syna 149 sl.
 - jest Božská osoba 59 sld.
 - jest Duchem tvůrčím 64
 - jest jednotou Otce a Syna 181
 - jest láska 180
 - jest oheň 186
 - jest osobní láskou 182 sl.
 - jest osobním darem 182
 - jest původcem a dárce všech nadpřirozených milostí a darů 65
 - jest sice podoběn Otcí a Synu, avšak tato podoba nemá důvodu svého ve formální povaze jeho východu z Otce a Syna, nýbrž v totožnosti přirozenosti 191
 - jest terminem vespolečné lásky Otcovy a Synovy 191
 - jest v knihách Starého zákona dosti jasně naznačen 78
 - Proč sluje Svatý? 180
 - přebývá v spravedlivých jako ve svých chrámech 67
 - sluje darem 181
 - sluje Darem, nejen že jest původcem a dárce všech nadpřirozených darů, nýbrž že sebe sama nám dává 182 sl.
 - sluje Duchem pravdy 185
 - sluje mocí Boží (virtus Dei), mocí s výsostí 187
 - sluje prstem Božím 188
 - sluje také moudrosti 184 sl.
 - sluje Utěšitelem 184 sl.
 - sluje v Písmě nejen Duchem Otcovým, nýbrž i Synovým 147, 149
 - sluje vodou živou 186 sl.
 - liší se od Syna, ergo vychází ze Syna 173
 - vychází nejen z Otce, nýbrž i ze Syna 146 sld.
 - vychází z Otce a Syna skrze jejich vůli 177
 - vychází z Otce skrze Syna. Tato věta má smysl pravověrný 165 sl.
- Ducha Sv. nazývá sv. Petr výslovně Bohem (Skut. ap. 5, 1–5) 66
- posílá nejen Otec, nýbrž i Syn 150
- Duchoborci 21
- Duns Scotus o rozdílu mezi vztahy a přirozeností v Nejsv. Trojici 219 sl.
- Durandus o rozdílu mezi vztahy Božských osob a bytností Božskou 218
- Důkazy proti „Comma Joanneum“ 92 sld.
- Důvody pro pravost „Commatu“ 94 sld.
- Dýchání aktivní a pasivní 121
- E**bionité 17
- Efeský sněm (431) zakázal něco vkládati do symbola niceno-cařihradského. V jakém smyslu? 160 sl.
- Epifanius sv. o východu Ducha Sv. ze Syna 154 sl.
- Epigon 16
- Essentia (bytnost) 8
- Eunomius 20
- Existentia (byt, jsoucnost) 9
- „Fides Damasi“ o Nejsv. Trojici 83
- „Filioque“ 158 sld.
- prohlášeno za článek víry na sněmě lateránském IV. a lyonském II. a florentinském 159 sl.
- Flamen 179
- Florentinum definovalo perichoresi za článek víry 200
- Florentský sněm definoval, že formule: „Ex Patre per Filium procedit Spir. S.“ má též smysl, jako formule: „Ex Patre et Filio“ 169
- o Nejsv. Trojici 13 sld.
 - (1438–1445) o Nejsv. Trojici 82
 - o nezrozenosti (de innascibilitate) Boha Otce 125
 - o vztazích v Nejsv. Trojici 212
 - opět prohlásil za článek víry dekret sněmu lyonského, kterým definována Spirace aktivní za jediný princip Ducha Sv. 162
 - prohlásil, že všechny činnosti Božské mají v Bohu jen jeden princip 205
- Fotius a Mich. Caelurarius vinili Církev řím. z porušení nauky zjevené, poněvadž bludně vykládali smysl formule: „Ex Patre per Filium“ 170
- Franzelin o neurčitých a dvojsmyslných výrazech některých ss. Otců o Božství Syna Božího 49 sld.
- Friaulský sněm (r. 791) a „Filioque“ 159
- Fulgenc Rupský (v 5. století) předpokládá „Comma Joanneum“ jakožto authentické 95
- sv. o perichoresi 201
 - o východu Ducha Sv. ze Syna 158
- G**ünther 21, 23
- H**ilarius sv. nazývá Ducha Sv. Darem ve všech věcech 182
- o Božství Ducha Sv. 69
 - „ perichoresi 201 sl.
 - „ Synu jako živém obrazu Boha Otce 145

- o tajemství Nejsv. Trojice 252
- „východu Ducha Sv. ze Syna 156
- „vztahů v Nejsv. Trojici 215 sl.
- „zrození Syna z Otce 128

Hippolytus 16

Historické důkazy pro Božství Synovo 53 sl.

Homousios 19 sl.

Hypostase, přirozenost a podstata, tyto termíny znamenaly v prvních stoletích jedno a totéž, hypostase teprv po IV. století počala znamenati osoba 110 sl.

Chalcedonský sněm, (451) o Slovu Božím 137

Ignác sv. o Božství Ducha Sv. 68

In Sanctiss. Trinătate omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Smysl 173 sl.

Innascibilitas znamená buď principium sine principis a pak přísluší jen Bohu Otci aneb znamená východ Ducha Sv. z Otce a Syna, jenž od nich není zplozen, nýbrž jednoduše z nich jako z jednoho principu vychází 125

Intellectus agens 134

— „Comma Joanneum“ 91

Irenaeus sv. o Božství osoby Kristovy 46

— o Nejsv. Trojici 107

Isaiáš o příštím Vykupiteli světa 76 sl.

Jachim opat 21 sl.

Jachim opat vytýkal Petru Lombardskému nauku o čtveřici Božské 81

Jan Damaš. bezdůvodně obviňován z nesprávné nauky východu Ducha Sv. toliko z Otce 171

— o Synu Božím jako o Slovu, v němž se Bůh Otec poznává a vyjadřuje 137

Jeroným sv. a „Comma Joanneum“ 92 sl.

— o tajemství Nejsv. Trojice 252

Jméno: „Otec“ jest vlastním jménem první, „Syn“ druhé Božské osoby 29

Justin sv. o Božství Kristově 47

Kacíři nejstarších dob jsou svědky Božství Kristova 57

Karel Vel. a „Filioque“ 159

Karpokratiani 17

Kassiodorus (v 5. a 6. stol.) uznává autentičnost Commatu Joann. 95

Klement Alex. o Božství Ducha Sv. 68

— o Božství Kristově 46

Klement VIII. a blud socianianský 21

Krista P. nazývá Církev sv. Světlem ze Světa, proč? 144

Křesťanství jest vesměs tajemstvím 7

Later. sněm IV. (c. Damnamus) věčně rozeznává tři Božské osoby a připisuje jim jen jednu (numerickou) podstatu či přirozenost 122

— (c. Firmiter) praví, že Otec plodí, Syn se rodí a Duch Sv. vychází 122

— o Nejsv. Trojici 13 sl.

— o rozdílu mezi vztahy, mezi osobami Božskými a mezi bytností Božskou 217

— prohlásil za článek víry, že to, čím jest Otec, jest také Syn a Duch Sv. 219

— o třech osobních charakteristických vlastnostech tří osob Božských 227

— o vnější činnosti Božské všem třem Božským osobám společné 205

Lateránská synoda r. 640 o tajemství Nejsv. Trojice 80

Lev III. (795–816) a „Filioque“ 159

„Libellus fidei“ 95

„Libellus in modum Symboli“ o Nejsv. Trojici 83

Liturgie jak latinská, tak i liturgie sv. Basilia a sv. Chrisostoma dosvědčuje Božství Kristovo 57

— kat. důkazem nauky o Nejsv. Trojici 104 sl.

Λόγος ἐνδιάθετος a **προσφορικὸς** 37

Logos podle Pavla Samosat. 17

Lyonský sněm II. (1274) prohlásil aktivní Spiraci jakožto jediný princip Ducha Sv. za článek víry 162

Macedoniáni popírali východ Ducha Sv. z Otce 146

Macedonianismus 16

Macedonius 20 sl.

Macedoniův blud o Duchu Sv. zamítnut před sněmem cařihradským I. na partikulárních synodách v Alexandrii 362, v Illyrii 365 (neb 372), v Římě 369 (neb 372), v Ikonii 379 60

Malachiáš prorok o příštím Messiáši 77

Maxim sv. o východu Ducha Sv. z Otce a Syna jako jediného principu 170 sl.

Melchion 18

Missio in divinis 234 sl.

Moc prvních křesťanů nad ďábly 54

Modalismus 18

Monarchismus a) výstřední 16 sl.,

b) mírnější 17 sl.

Montanismus 16

Moudrost Boží má dvojí význam: buď znamená naprostou vlastnost Boží všem třem Božským osobám společ-

- nou, aneb vlastnost osobní jen 2. Božské osobě vlastní 142
- Moudrost jako osobní či subsistní vlastnost líčí v Starém zákoně hlavně knihy sapionciální 142 sl.
- Mučednická doba důkazem Božství Kristova 53 sl.
- Námítky proti nauce o Nejsv. Trojici:**
- a) ontologické 254 sl.
 - b) logické 258 sl.
- Názvosloví (terminologii) v nauce o Nejsvětější Trojici ustálila a posvětila sama Církev sv. 26 sl.
- Nejsvětější Trojice a rozum lidský 247
- jest již ve Starém zákoně na některých místech dosti jasně naznačena 79
 - jest tajemstvím naprostým, přesahujícím každý rozum stvořený 248
 - Nauka o tomto nepochopitelném tajemství má nesmírný vliv na veškeren život lidský 267 sl.
 - nepřičí se rozumu 253 sl.
 - nepřipouští poslání ani na rozkaz ani na radu. Příčina 235
 - připouští jen dva východy 119
 - Trojici učí Písmo sv. 85 sl.
 - Trojice zahrnuje v sobě:
 1. patero osobních známek (nationes),
 2. čtvero relací,
 3. tři osobní charakteristické vlastnosti,
 4. dva východy (processiones),
 5. jednu podstatu 230
- Nezrozenost (innascibilitatem) jest připisovati jak Otci, tak i Duchu Sv., v jakém smyslu 124
- Nicejský sněm I. a arianismus 19 sl.
- o Božství druhé Božské osoby 45
 - „zrození Syna z Otce 126
- Noëtus 16
- odpůrci Církve kat. vysvětlují zázračné její rozšíření v první době křesťanské tak zvanou sugescí. Nemožnost tohoto tvrzení 55 sl.
- Origenes o Božství Ducha Sv. 68
- o Božství Kristově 47
- Origo, processio 9
- původ 114
- Osoba 9
- Božská, každá jednotlivá obsahuje v sobě dokonalosti obou druhých osob Božských 224
- Osobní vlastnosti Boha Otce jest Otcovství, Syna Synovství a Ducha Sv. passivní Spirace 226
- vlastnosti jednotlivých osob Božských, definice 227
- Osobnost 9
- jest nutnou dokonalostí každé duchovně bytosti 7
- Otec a Syn jest principium quod vyvozuje Ducha Sv. a Duch Sv. jest principiatem Otcovým a Synovým 195
- jsou dvě osoby dýchající Ducha Sv., ale jen jeden princip dýchací 165
 - jsou jediným principem Ducha Sv. V jakém smyslu? 163 sl.
 - „sunt duo spirantes, sed unus Spirator“ 164
- Otec jest princip bez principu, o této pravdě nebylo v Církvi nikdy sporu 125
- jest principem (Syna a Ducha Sv.) bez principu 124
 - jest principium quod, plodí Syna, Syn jest principiatem Otcovým 194
 - plodí Syna rozumem, jenž jest principium quo proximum plození Syna 194 sl.
 - posílá Syna a Ducha Sv., Syn neposílá Otce, nýbrž jen Ducha Sv., Duch Sv. neposílá ani Otce ani Syna 236 sl.
- Otcové ss. dokazují (aposteriorně) z jednotné činnosti Božské jednotu přirozenosti a apriorně z jednoty přirozenosti jednotu činností Božských 206 sl.
- Otcovství a synovství jsou pojmy souvztahné 129
- Božské jest vzorem otcovství lidského 30 sl.
- P**ater per Filium in Spiritu Sancto omnia operatur 207
- Pavel IV. zavrhl blud sociniánský 21
- Samosatský 17
- Patirpassionismus 16
- Perichorese 198 sl.
- plyne nutně z trojice osob Božských a z jednoty Božské přirozenosti 199 sl.
 - v Nejsvětější Trojici a v Kristu. Rozdíl 204
- Petr Lombardský učil zcela správně o Nejsvětější Trojici 81
- Philipon Jan 21 sl.
- o Logu 75 sl.
- Písmo sv. popisuje Duchu Sv. Božskou počtu, udělení milosti posvěcující a všech nadpřirozených milodarů 64
- Pius VI. hájí proti synodě pitejské tajemství Nejsv. Trojice 82 sl.
- Plození a rození 9
- generare et generari (nasci) v Nejsv. Trojici 121
 - zrození (rození) jsou pojmy souvztahné 129
 - Boha Otce jest rozumové 133 sl.

Počátek, co znamená v 1. 1. evangelia sv. Jana 36 sl.

— v naprostém a vztažném smyslu 36 sl.

Podstata Božská nemá akcidenci 9

— pojem 9

— stvořených bytostí jest poměrná k akcencím (k případnostem, případkům) 9

— (substantia) 8 sl.

— úplná a neúplná 9

— úplná a suppositum (ens subsistens) 9

Pojmem a slovem každým, kterým jakoukoli věc poznáváme a vyjadřujeme, poznáváme a vyjadřujeme Slovo Boží, druhou Božskou osobu 141

Polykarp o Božství Ducha Sv. 68

Pořad osob Božských 25 sl.

Poslání Boží neviditelné vrcholí v přebývání Ducha Sv. a s Duchem Sv. celé Nejsv. Trojice v duši lidské 242 sl.

— viditelné i neviditelné má ráz nadpřirozený. Přirozené činnosti Boží: stvoření, zachovávaní světa atd. nesluží proto posláním Božím 241

— Božských osob jest buď viditelné neb neviditelné 238

— děje se buď rozkazem neb radou 235

— není než východem jedné osoby z osoby druhé v poměru k nějakému účínu, který se osobě poslané před ostatními toliko přivlastňuje 235

— neviditelné jest vždy vyšší, než viditelné, mimo vtělení Syna Božího, jež jest vrcholem poselství Božích 238

— neviditelné má vždy účel nadpřirozený, udělení milosti posvěčující 241

— obsahuje v sobě dvojí termin: „a quo“ a „ad quem“. Termin „a quo“ jest osoba, která někoho posílá, a „ad quem“, t. j. dílo, které jest posla vykonati. Posel stojí uprostřed těchto dvou terminů 234

— ve smyslu činném a trpném 234

— viditelné směřuje konečně vždy k cíli nadpřirozenému 241

— v Nejsv. Trojici jest podoben příchod sv. Trojice k bytostem rozumným 237 sl.

— neviditelné, v čem záleží? 240

— v trpném smyslu může znamenati jen východ (processionem) osoby poslané z osoby posílající a zevnější dílo, které se osobě poslané přivlastňuje 235

Poznání našeho „já“ jest jen nahodilé a nedokonalé 135

— naše jak přirozené tak i nadpřirozené jest povzneseno do sféry nebeské až k Synu Božímu a skrze Syna Božího až k samé Nejsv. Trojici 141

— naše má nebeskou důstojnost znázorňující nám Boha Otce, jak plodí Syna, a Boha Syna, jak se rodí z Otce 141

— vlastního „já“ 134 sl.

Pravidla, kterých jest nám v Nauce o Nejsv. Trojici šestí.

Pravidla všeobecná 245 sl.

— zvláštní 246 sl.

Praxeas 16

Princip a důvod, rozdíl 11

— a principiát 9

— rozdíl od účinkující příčiny a účínu 118

Princip čirý v Nejsv. Trojici předchází před principiátem toliko původem 11

Principiát, pojem 11

Principium quod 12

Principium quo remotum 12

Principium quo proximum 12

Principium sine principio není charakteristickou vlastností Boha Otce 228

Princip kausální a princip čirý, rozdíl 11 sl.

— předchází před principiátem buď časem aneb přirozeností aneb původem 11

Principy Božských východů 123

Producere a procedere, productio a processio 114 sl.

— productio, vyvoditi, vyvozovati, vývod v Nejsv. Trojici 115

Protiklad mezi Duchem Sv. a Duchem Sv. by zmizel, kdyby Duch Sv. nevycházel také ze Syna 176

Prvá Božská osoba jest Otcem naproti Synu Božímu, jakož i naproti rozumným bytostem v milosti posvěčující postaveným 27 sl.

— sluje Otcem jen naproti Synu Božímu 28 sl.

Prvou Božskou osobu v Nejsv. Trojici nazývá Písmo sv. a Tradice v nevlastním a vlastním smyslu 27 sl.

Přirozenost Božská jest principium quo remotum obou východů, jak rození Syna Božího, tak passivní Spirace Ducha Sv. 194 sl.

„Psalterium Aethelstani o Nejsv. Trojici 83

Původ a východ (origo et processio) 9

— origo 114

— (origo) v Nejsv. Trojici 25

Remešský sněm definoval, že v jednotlivých Božských osobách nepřístupuje

- jejich osobními vlastnostmi a znám-
kami nová dokonalost k podstatě
Božské 218 sl.
- Roscellin 21 sl.
- Rozdíl mezi rozením Syna z Otce
a vycházením Ducha Sv. z Otce a
Syna 188 sl.
- Rozdílnost 25
- Rození a plození 9, definice od theo-
logů všeobecně přijatá 132 sl.
— věčné Syna Božího, text hebrejský,
Septuaginty a Vulgaty 41 sl.
- Rozličnost, odličnost 24 sl.
- Různost 25
- Řehoř Naziánský** sv. o odličnosti jed-
notlivých Božských osob plynoucí
z jejich původů 173
— o východu Ducha Sv. ze Syna
154
— o vztazích v Nejsv. Trojici 215
— „způsobu, kterým se liší Duch
Sv. od Syna 175
- Řehoř Naziánského** spisy o Duchu
Sv. 69
- Řehoř Nyssejský** o principech, ze kterých
vychází Syn a Duch Sv. 175
— o východu Ducha Sv. ze Syna
153 sl.
— sv. tvrdí, že v Nejsv. Trojici
mimo vztahy principů a principiátů
není jiných rozdílů 174
- Řekové** rozkolní odvolávají se na sněm
efešský, který prý zakázal něco vklá-
dati do symbolu niceno-cařihrad-
ského. Jaký smysl má tento zákaz?
160 sl.
- Sabellius** 18 sl.
- Scotus** míní, že by na rozdíl mezi
Synem a Duchem Sv. stačil východ
Syna z rozumu, východ Ducha Sv.
z vůle Otcovy 176
- Sebezpoznaní člověka** jest temným obra-
zem sebezpoznaní Božského 135
- Semiarianismus** 20
- Served** 21
- Sirach** o příštím Messiáši 77 sl.
- Slovo** a Syn Boží má naprosto též
význam a proto není pouhou meta-
forou, kterou bychom jen v analogi-
ckém smyslu Syna Božího vyjadřovali
140
- Slovo Boží** jest tak dokonalé, jako Bůh
Otec sám, musí proto býti suppo-
sitem či osobou 136 sl.
— moudrost Boží a Syn Boží mají
jeden a též význam 143 sl.
— sluje osobní Moudrostí Boží 142
sl.
- Slovo**, pojem 135
— ve kterém se Bůh Otec poznává
a vyjadřuje, jest naprosto dokonalým
obrazem svého Božského pravzoru,
Boha Otce 135 sl.
- Sociniáni** 21
— popírají Božství druhé Božské
osoby v Nejsv. Trojici 46
- Soupodstatnost** Syna Božího s Otcem
45 sl.
- Species intelligibilis impressa et ex-
pressa** 134
— **sensibilis impressa et expresa** 134
- Spirace** aktivní a passivní 9
— aktivní liší se od Otcovství a Sy-
novství jen virtuálně 214
— aktivní není osobní charakteristi-
kou vlastností Otcovou a Synovou
229
- Spirare et spirari, Spiratis activa et
passiva** v Nejsv. Trojici 121
„**Spiratio activa**“ jest jediným jen prin-
cipem Ducha Sv. 162
- Spiritus**, jest quasi spiratus 226
- Subsistence** 9
- Substantia** (podstata) 8 sl.
- Suppositum** 9
— osobu vyjadřují řečtí theologové
slovem hypostase 10
- Symbola** církevní o Nejsv. Trojici 83 sl.
- Symbolum** podle textu Rufinova o Nej-
světější Trojici 83
— **Cyrilla Jerus.** o Nejsvětější Trojici
83
— **Epiphanii** o Nejsvětější Trojici 83
— **nic.-cařihr.** praví o Duchu Sv.:
qui ex Patre procedit“ tridentské však:
qui ex Patre Filioque procedit 85
— **nicejské** o zrození Syna Božího
z Boha Otce 129
— „**Quicunque**“ (Athanasianum) o
Nejsvětější Trojici 84
- Symbolum** sněmu cařihradského I.
o Duchu Sv. 60
- Symbolum** III. toletánské synody „filio-
que“ 158
— víry vydané biskupy afrikánskými
proti ariánskému králi Hunnerichovi
hlásá východ Ducha Sv. nejen z Otce,
nýbrž také ze Syna 158
- Syn** a Duch Sv. nevycházejí přímo
z podstaty Božské, nýbrž Syn vychází
jen z Otce, Duch Sv. z Otce a Syna
jako z jednoho principu sněm, later.
IV. 122
- Syn Boží** jako Slovo, jako Moudrost
Boží jest jedině pravý a dokonalý
odlesk přirozenosti Božské 144
— jest pravý Bůh 32
— „svým původem obrazem Boha

- Otce a nikoliv obrazem přirozenosti Božské aneb Ducha Sv. 145
- od okamžiku vtělení jest nejen pravý Bůh, kterým byl od věčnosti, nýbrž se stal také člověkem, jest tedy od tohoto okamžiku pravý Bůh a pravý člověk 44 sl.
 - proč se nazývá Moudrostí Boží 143
 - sluje ve vlastním smyslu Slovem 140 sl.
 - vtělený jest po výtce poslem Božím (Angelus Domini) 243
- Syna Božího nazývá sv. Pavel v listu k Židům 1, 2—14 září (leskem) a výrazem podstaty Boží. Význam těchto slov 38 sl.
- Synovství a otcovství jsou pojmy souvztahné 129
- Syn vychází z Otce plozením rozumovým 133 sl.
- z rozumu Otcova, Duch Sv. z vůle Otce a Syna 179
- Štrassburská synoda (789) a „filioque“ 159
- Tajemství Nejsv. Trojice hlásá zcela jasně a určité sám Kristus Pán a ss. apoštolé 80 sl.
- jest základem nauky křesťanské vůbec 8
 - nebylo však obecnému lidu israel-skému známo 80
 - záleží v jednotě přirozenosti a trojici Božských osob 24 sl.
- Tajemství prvého a druhého řádu 250
- všechna jest nám mysliti a vyjadřovati jen řečí lidskou, a proto jen způsobem analogickým 8
 - všechna jsou obsažena v nauce o Nejsv. Trojici 8
- Tajemství hříchů prvopočátečný 8
- jest každý nadpřirozeně dobrý, pro nebe záslužný skutek 8
 - jest nauka o Církvi sv. 8
 - jest nauka o milosti 8
 - jest nauka o nadpřirozeném stavu, ve kterém bylo člověčenstvo v ráji postaveno 7 sl.
 - jest nauka o Nejsvětější Trojici 8
 - jest vtělení Syna Božího 8
 - jest vykoupění člověčenstva Krista, Boha a člověka 8
 - jsou svátosti 8
- Terminologie vyjadřující tajemství Nejsvětější Trojice: jednotu totiž přirozenosti a trojici osob Božských byla teprv po IV. století ustálena 110 sl.
- Tertullian učil zcela správně o bytnosti Božské 49
- nabízí císaři, senátu a lidu římskému sázku, aby utratili každého křesťana, jenž by nemohl z posedlého člověka dábla vypuditi 54
 - nazývá Syna Božího jednak „rationem“, jednak „sermonem“. V jakém smyslu 53
 - o Božství Syna Božího 47
 - „ Nejsv. Trojici 17, 107
 - „ východu Ducha Sv. ze Syna 155 sl.
- Theodot 17
- Theofanie ve Starém zákoně dokazují v Bohu Trojici osob 71 sl.
- Theofil sv. užil první slova „Τριάς“ (Trinitas) o Nejsvětější Trojici 68
- Toletánská synoda II. (r. 447) pojala do svého symbola také výehod Ducha Sv. ze Syna 158
- o neviditelném poslání v Nejsv. Trojici 240
 - o nezrozenosti Boha Otce 124 sl.
- Toletánská synoda XI. (r. 675) o Nejsv. Trojici 80
- o perichoresi 203
 - „ vztazích v Nejsv. Trojici 212 sl.
- Tomáš Akv. a verbum mentis 178
- nesprávně viní sv. Jana Damaš. z liché nauky o východu Ducha Sv. toliko z Otce 171 sl.
 - o důvodu, proč se Syn Boží nazývá obrazem Boha Otce 145
 - o důvodu, proč sluje 2. Božská osoba Slovem 142
 - o osobě 223, o relacích v Nejsv. Trojici 224
 - o perichoresi 201
 - „ poslání Božských osob 235
 - „ naprosté rovnosti všech tří osob Božských 224
 - o protikladu mezi Duchem Sv. a Synem 176
 - o rozdílu mezi plozením a vycházením v Nejsv. Trojici 192
 - o rozdílu mezi rozením a vycházením 190
 - o tajemství Nejsv. Trojice 252
 - „ věčných vztazích v Nejsv. Trojici 216
 - praví, že Otec a Syn milují sebe a nás v Duchu Sv. 184
 - rozčleňuje appropriace na čtyři třídy 231 sl.
- Tradice o Božství druhé Božské osoby 45 sl.
- Tres mundum creantes, conservantes et

- gubernantes, sed unus creator, conservator et gubernator 210
— sunt operantes (v Nejsv. Trojici), unus operator 210
- Tridentský sněm a „Comma Joanneum“ 98 sl.
- „Tridentina professio“ o Nejsv. Trojici 84 sl.
- Tritheismus 19
- Trojice osob Božských plyne z výroků Kristových (Luk. 1, 35) 85 sl.
- Trojici osob Božských dokazují také ss. apoštolé 90 sl.
— dosvědčují jistou měrou již knihy Starého zákona 70 sl.
- Trojosobnost Božskou zaručuje nám jen Zjevení Boží 7
- Trí Božské osoby jeví jen jednu vnější činnost 205
— jsou sobě úplně rovny 196 sl.
— nejsou mezi sebou ani rozličné, ani rozdílné, ani různé, nýbrž jen odlišné (distinctae) 24 sl.
— nejsou na sobě skutečně závislé 198
- Vasquez o vztazích v Nejsv. Trojici 216
- Vatikánský sněm a tajemství Nejsv. Trojice 250 sl.
- Věda každá a každý její poznatek obráží samo Slovo Boží 141
- Víra v Nejsv. Trojici a preskripce 109
- Vlastnosti a činnosti některé mohou se z různých hledisk všem třem Božským osobám přivlastňovati 233
- Vlastnosti charakteristické Božských osob jsou zároveň také známkami (notiones), nikoliv však naopak 230
- Vnější činnosti jeví Božské osoby podle povahy svých původů 209
- Vtělení Syna Božího jest efficienter dílem celé nerozdílné Nejsv. Trojice effective vtělila se jen druhá Božská osoba 211
— jest nejvznešenější dílo Božské 87
— sluje posláním viditelným a podstatným, posláním Duch Sv. reprezentativním 238
- Vůle Otce a Syna jest principium quo proximum, jímž dýchají Ducha Sv. 194 sl.
- Vycházení Ducha sv. z Otce a Syna není ve Zjevení Božím místněji určeno 189
- Východ Ducha Sv. z Otce a Syna sluje dýcháním (Spiratio passiva) 146
— processio 114
— (processio) má širší a užší význam. V širším smyslu přísluší jak Synu tak i Duchu Sv., v užším smyslu znamená jen východ Ducha Sv. z Otce a Syna 118
- Východy Božských osob jsou:
1. immanentní,
2. podstatné 119 sl.,
3. naprosto nutné a
4. věčné 120 sl.
5. naprosto dokonalé 121
— neliší se podstatně od přirozenosti Božské 119
- Východy immanentní nedokonalé a dokonalé 107
— (vtomné, ad intra) 117
- Východy jednotlivých Božských osob 224
- Východy, processiones v Nejsv. Trojici 117 sl.
— vnější (ad extra) 117
- Vývod Ducha Sv. z Otce a Syna sluje aktivním dýcháním (Spiratio activa) 146
- Vyvoditi, vyvozovati, vývod, producere, productio, co znamená v Nejsv. Trojici? 114
- Vyvozovati a vycházeti, poměr k vývodu a východu 114 sl.
- Vznik ideí v lidském poznání 134 sl.
- Vztah totožnosti a rovnosti mezi Božskými osobami 212
- Vztah tvorstva k Bohu jest podstatný, vztah Boha k tvorstvu jest jen logický 212
- Vztahy a bytnost Božská, jak se liší 217 sl.
— mezi osobami Božskými jsou věčné, ale nejsou disparátní 177
— v Nejsv. Trojici a přirozenost Božská liší se jen virtuálně 221
— v Nejsv. Trojici jsou de fide 212 sl.
— v Nejsv. Trojici jsou čtyři: Otcovství, Synovství, aktivní a pasivní Spirace 216
— v Nejsv. Trojici nepřipouštějí ani modálního ani formálního rozdílu 220
— v Nejsv. Trojici vespolně protikladně liší se od sebe věčně 214
— všechny v Nejsv. Trojici nevyjadřují osobně charakteristických známek jednotlivých Božských osob, neb aktivní Spirace jest vlastní jak Otci, tak i Synu 233
- Vztahy vzájemné jednotlivých Božských osob 212
- Známky osobní v Nejsv. Trojici 229
— některé jsou konstitutivní (charakteristické), jako Otcovství, Synovství,

passivní Spirace, jiné jen distinktivní,
jako agenese (nezrozenost) a aktivní
Spirace 229 sld.

Zalmista Páně o příštím Messiáši 77
Židé měli již ve Starém zákoně jisté

tušení, že Bůh nesubsistuje jen v jedné,
nýbrž aspoň ve dvou osobách. Důkaz
podává kniha Moudrosti a kniha Pří-
sloví a Moudr. Siracha 74 sl.
— sami dosvědčují Božství Kristovo
57 sl.



O P R A V Y :

Na str. 41. uprostřed má státi místo ochoteně — ochotně

„ 51. v 2. odst., v 9. řádku od konce místo: Λόγος má státi: Λόγος

„ 51. „ 2. „ „ 8. „ „ „ „ Λόγος προφορικος má státi :
Λόγος προφορικός

„ 96. „ 2. „ „ 3. „ místo: μαρτυροῦτε má státi: μαρτυροῦντες

„ 119. „ 2. „ „ 3. „ „ principiátu „ principiátů

„ 133. v poznámce 1) „ Epifane „ Epitome

Nalezne-li laskavý čtenář ještě jiná menší nedopatření, prosíme, aby si je sám opravil. Že by některá chyba smysl rušila, toho jsme při korektuře neshledali.

Že v knize této, jako i v předěšlých, není více chyb, o to má p. prelát Dr. Jak. Hodr zásluhu, který s velikou ochotou, za kterou nemohu mu býti dosti vděčen, převzal druhou korekturu všech čtyř traktátů.