KNIHOVNA
CYRILO-METODĚJSKÉHO TISKOVÉHO SPOLKU NA VELEHRADĚ.
ŘÍDÍ DR. FRANT. HRACHOVSKÝ.
SVAZEK 14. SVAZEK 14.

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 III.

1923.
NÁKLADEM CYRILO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

O BOHU STVOŘITELI

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.

1923.

NÁKLADEM CYRILO-METODĚJSKÉHO TISK. SPOLKU NA VELEHRADĚ.

BISKUPSKÁ KONSISTOŘ V BRNĚ.

Č. 3455.

Nejdůstojnějšímu Pánu

Msgru dru JOSEFU POSPÍŠILOVI,

kapit. děkanu a gener. vikáři

v Brně.

Biskupská konsistoř Vám oznamuje, že vyhovujíc Vaší žádosti, schvaluje s největší úchvalou Váš rukopis „O Bohu Stvořiteli".

Nihil obstat:

Msgr. Dr. Josef Kupka,
censor ex officio.

Imprimatur:

Norbert Jan,
biskup.

V Brně, dne 11. května 1923.

KNIHTISKÁRNA „SNAHA" (FRANT. OLŠOVSKÝ) V HRANICÍCH.

PŘEDMLUVA.

Jelikož v nauce o Bohu, Stvořiteli nebes a země, se stýká namnoze Zjevení Boží s vědou profanní a jejími resultáty, pokládali jsme za svou povinnost, pokud rozsah této práce dovoloval, přihlížeti také k vědeckým resultátům, souvisícím se zjevenou naukou o stvoření světa a podati důkaz, že ani jediný výsledek vědecký, nade vši pochybnost dokázaný, příslušné pravdě zjevené neodporuje. A poněvadž otázky, ve kterých se stýká theologie s vědami profanními, náležejí k dvojímu různému oboru, nadpřirozenému a přirozenému, Zjevení Božímu a profanním vědám, nezbývalo nám, než tyto otázky řešiti jednak důkazy čerpanými ze Zjevení Božího, z Písma sv. a Božské Tradice, jednak také důkazy čiře rozumovými a přírodovědeckými. Ale poněvadž každá tato otázka opírá se o ohromnou literaturu, nebylo nám možno stopovati ji ve všech jejích podružných částech a přihlížeti ke všem názorům, ve kterých moderní vědy buď souhlasí s naukou zjevenou aneb se od ní rozcházejí. Proto jsme se musili spokojiti, udati jen hlavní body resultátů vědeckých a z těchto bodů podati důkaz, že Zjevení Boží svou nebeskou září nevýslovně jest povýšeno nad temností, ve které vědy profanní dosud v přemnohých otázkách, týkajících se původu světa a jeho jednotlivých bytostí, o jejich přirozené povaze a konečném cíli atd. tapají. Tak na př. o původu světa praví Genese stručně a jednoduše: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“. Co nebeské pravdy jest v těchto prostých slovech obsaženo! Svět tedy netrvá od věčnosti, nýbrž vznikl v čase všemocnou činností Božskou. Jest tedy dílem či účinem Božským. A jako mezi každým účinem a jeho příčinou jest vnitřní a bytný vztah, tak také mezi světem a Bohem. Jako svět vyšel z rukou Božích, tak také ve svém dalším trvání a svém životě na Bohu visí. Proto nelze od světa Boha odmysliti. Jak Bůh svět z ničeho stvořil, tak jej stále v bytu drží, s jeho činnostmi, ať jsou jakékoli, spolupůsobí a jej řídí k cíli, který mu při stvoření vytkl. Tím jest vyloučena každá theorie materialistická, pantheistická, deistická. Aneb praví-li Genese o člověku, že Bůh tělo jeho vytvořil z hlíny země a vdechl v obličej jeho dech života podle obrazu a podobenství svého, pak není člověk ani pouhým tělesem, ani pouhým čirým duchem, nýbrž podstatnou skladbou, jež zahrnuje v sobě dvojí podstatně různou část: tělo a duši. A poněvadž duše jest obrazem a odleskem samé podstaty Božské, má v sobě svou měrou všechny dokonalosti a vlastnosti Božské: jest jako Bůh podstatou nehmotnou, jednoduchou, duchovou, nesmrtelnou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou. Tím jest vyloučena každá theorie evolucionistická, podle které jest člověk jak podle těla, tak i podle duše jen resultátem povšechného vývoje světového, ovládaného a řízeného týmiž fysickými zákony, které také v ostatní hmotné přírodě a jejich jednotlivých bytostech vládnou. A proto i když na člověka pohlížíme toliko se stanoviska přirozeného, není pouhou součástí světa hmotného a projevem jeho života, nýbrž povznáší se nad veškeru hmotnou přírodu do oblasti nevýslovně vyšší, ve které má jistou měrou účast v životě samého Boha. Pravdu Zjevení Božího o původu, přirozenosti a cíli člověka dokazuje nad slunce jasněji také

ta okolnost, že jen ona činí lidský život možným. Pravda tato byvši do svých nejkrajnějších logických sousledků provedena, vylévá na život lidský ve všech jevech a směrech bohatý zdroj nebeského blaha a štěstí. Jen podle nauky zjevené, týkající se původu a cíle člověka, lze člověku po lidsku žíti. Každá jiná theorie popírá svobodu lidskou a hlásá buď zcela zjevně mravní determinismus, aneb důsledně k němu vede. Avšak determinismus snižuje člověka na úroveň němé tváře a ničí tak v člověku lepší a vyšší jeho stránku. Jaké následky má tato nauka pro život jak jednotlivých lidí, tak i rodin, národů a států, o tom podává nezvratný důkaz poslední válka a všechny hrůzy, které má ve svém zápětí. Jest člověk tvorem Božím, určeným, aby se po tomto životě zase vrátil k Bohu, od něhož vyšel, aneb jest bytostí, která ze hmoty se vytvořila a po vezdejším životě zase ve hmotě se rozplyne?, toť nejstěžejnější otázka, která nynější evropské člověčenstvo dělí ve dva tábory, z nichž tábor zásadních atheistů šíleně usiluje veškeru moc na sebe strhnouti a ze života křesťanských národů až na poslední stopu vyhladiti vše, co jakýmkoliv způsobem s křesťanskou věroukou a mravoukou ještě souvisí. Než bez víry v Boha, ve stvoření světa a člověka, v duchovost, svobodu, nesmrtelnost duše lidské, člověčenství neobstojí. Každá snaha, život lidský zbudovati na jiném základě, má jen záhubu jeho za následek.

Bůh, věčná pravda, jež ani neklame ani nemůže býti oklamána, poučil však člověčenstvo, že ho nestvořil k cíli, kterého může dosíci svými přirozenými silami, nýbrž že je určil k cíli nadpřirozenému, k nazírání na svou vlastní podstatu a k blaženosti z tohoto nazírání proudící pro každého stvořeného ducha. Této blaženosti stal se však člověk již v ráji svým hříchem nehodným. Ačkoliv Bůh mohl jej jako pyšné anděly na věky zavrhnouti, přece tak neučinil, nýbrž již v ráji slíbil mu Vykupitele, druhou Božskou osobu, která se stala člověkem, za hřích člověčenstva Otci nebeskému učinila zadost a získala člověčenstvu zase všechny prostředky potřebné k dosažení života věčného. Syn Boží, člověkem učiněný, obrodil člověčenstvo svým životem boholidským a povznesl je k účasti ve své vlastní Božské důstojnosti. Tím vštípil člověčenstvu nový životní princip a zbudoval veškeren jeho život na základě nadpřirozeném. Než tento život opírá se o základ přirozený. Nauka Kristova předpokládá stvoření člověka, lidskou přirozenost složenou z těla a nesmrtelné duše, její duchovost, svobodu, příčetnost, rozdíl mezi mravním dobrem a zlem atd. A proto každé popření aneb jen otřesení jedné neb druhé této pravdy podkopává základy, na kterých Kristus život veškerého člověčenstva postavil.

Moderní pavěda nepopírá již jenom té neb oné zjevené pravdy, jako činí na př. jednotlivé protestantské sekty, nýbrž odsuzuje veškero křesťanství a za tím účelem podkopává samy přirozené základy, o které se křesťanství opírá. Proto má nauka o Bohu Stvořiteli předůležitý význam pro všecky další dogmatické traktáty: O Bohu vtěleném, o Bohu Vykupiteli, Posvětiteli, o Církvi, o svátostech a posledních věcech člověka. Z té příčiny jsme pokládali za svou povinnost o Bohu Stvořiteli, pokud bylo možno, obšírně pojednati a zároveň vyvrátiti všechny čelnější bludy, hlásané proti Bohu Stvořiteli a proti ostatním zjeveným pravdám plynoucím ze stvoření světa všemohoucí vůli Boží.

V Brně, 1. května 1923.

Spisovatel.



§ 1.

I. O Bohu Stvořiteli.

(De Deo Creatore).

Na nauku o Bohu samém, jenž jest jediným co do podstaty a trojjediným co do osob, řadí se zcela přirozeně nauka o vnějších činnostech Božských, mezi nimiž jest nejpřednější stvoření. Tvůrčí činnost Božská jest předpokladem nejen všech vnějších činností Božských v řádu přirozeném, jakými jsou zachovávání a řízení světa, nýbrž také všech úkonův a opatření Božských v řádu nadpřirozeném, jako jsou vtělení Syna Božího, ospravedlnění a posvěcení věřících, založení Církve sv., ustanovení ss. svátostí atd.

Jelikož všecky činnosti Božské v řádu přirozeném i nadpřirozeném co nejtěsněji souvisí s Bohem samým, proto umožňují nám hlubší a všestrannější poznání Boha samého a jeho vlastností. A co platí o vnějších činnostech Božských vůbec, platí po výtce o tvůrčí činnosti Božské. A proto lze vším právem říci, že pojem stvoření doplňuje, prohlubuje a dovršuje pravý pojem o Bohu a jeho vlastnostech. Proto pokládáme za svou povinnost, hned na počátku traktátu o Bohu Stvořiteli pojem stvoření pokud jen možno jasně a určitě vysvětliti a jeho správného významu proti všem námitkám obhájiti.

O stvoření můžeme uvažovati s dvojího stanoviska: Stvoření znamená buď subjektivní tvůrčí činnost Božskou (actum creationis) aneb objektivní účin či výsledek tvůrčího konu Božského čili tvůrčí dílo Božské (opus creationis). A podle toho liší se traktát o Bohu Stvořiteli zcela přirozeně na dvě části: *a)* na traktát o tvůrčí činnosti a *b)* o tvůrčím díle Božském.

§ 2.

O tvůrčí činnosti Božské.

Pojem stvoření.

Podle nauky v Církvi obecné znamená časoslovo „stvořiti", jak již praví náš katechismus, „z ničeho něco učiniti". (Productio rei ex nihilo.) Bytosti stvořené, kdykoliv mimo sebe něco

působí, předpokládají vždy nějakou vnější látku, kterou svou činností buď podstatně neb případně pozměňují tím, že v tuto látku uvádějí novou buď podstatnou neb případnou formu. Tvůrčí činnost Božská v tom se liší od činností bytostí stvořených, že k věci, kterou chce způsobiti, mimo její logickou či objektivní možnost, ničeho jiného nepředpokládá. Proto můžeme svrchu uvedenou definici stvoření: „productio rei ex nihilo" rozšířiti a říci, že stvoření jest „productio rei ex nihilo sui et subjecti". Kdykoliv činná bytost, ať jest to „causa prima" (Bůh) aneb „causa secunda" (bytost stvořená), něco působí, vždy touto působností klade něco nového, čeho dříve nebylo. Neboť co již jest, nevzniká, jak sv. Tomáš praví: „Si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non-albo".[1]) Proto jest každá činnost bez výjimky: „productio rei ex nihilo sui". Zhotoví-li sochař sochu, vymaluje-li malíř obraz atd., jest to vždy: „productio ex nihilo sui", poněvadž před tím nebylo ani sochy ani obrazu. A poněvadž světa před stvořením také nebylo, proto jest i stvoření: „productio rei ex nihilo sui". Obojí tyto činnosti: činnosti stvořených bytostí i tvůrčí činnost Božská, jsou „productiones ex nihilo sui".

Stvoření však tím se podstatně liší od každé činnosti bytostí stvořených, že není pouhou produkcí „ex nihilo sui", nýbrž že jest při tom také zároveň produkcí „ex nihilo subjecti", to jest, že před stvořením nejen světa nebylo, nýbrž že nebylo ani látky čili substrátu, z něhož svět mohl býti vytvořen. A právě ve vzniku světa: „ex nihilo subjecti", záleží nejpodstatnější rozdíl mezi tvůrčí činností Božskou a mezi působností bytostí stvořených.[2]) Před stvořením nebylo nejen žádného světa — a proto byl stvořen „ex nihilo sui" — nýbrž nebylo ani hmotné látky, ze které mohl býti vytvořen — a proto byl stvořen „ex nihilo subjecti".[3])

Sv. Tomáš vyjadřuje pojem stvoření (productio rei ex nihilo sui et subjecti) jinými sice slovy, ale zcela přesně, když praví: „Creatio est productio alicujus rei secundum totam suam substantiam nullo praesupposito".[4]) Neboť touto definicí vytýká zcela jasně a určitě rozdíl mezi činností bytostí stvořených a činností tvůrčí.

Kdykoliv bytost stvořená mimo sebe něco působí, nikdy nepůsobí věcí podle celé její podstaty.

V podstatě věcí hmotných podle filosofie peripaticko-scholastické jest rozeznávati „materiam primam" (látku prvou) a „formam substantialem" (podstatný tvar), kterou doprovází vždy také nějaká „forma accidentalis" (případný tvar). Všechna působnost bytostí

[1]) I. qu. 45, art. 1 in corp.
[2]) Cf. Blas. Bereza S. J., Tract. De Deo Creante, Bilbao 1921, pag. 2 sqq.
[3]) Cf. Michael de Maria S. J., Philosophia peripatetico scholastica, tom. III., Romae 1893, p. 303.
[4]) I. qu. 45, art. 3.

stvořených záleží jen v tom, že buď podstatně pozměňují věci hmotné tím, že uvádějí v ně místo jedné podstatné formy jinou podstatnou formu, aneb že jen případné věci hmotné pozměňují. Tak na př. když živý organismus přijímá v sebe různé látky a proměňuje je sám v sebe, mění je podstatně, když však sochař zhotoví ze dřeva různé sochy, pozměňuje dřevo jen případně. Neboť dřevo zůstává v každé soše týmž dřevem, kterým bylo dříve, než socha byla z něho vyřezána. Jen jeho případný tvar byl v soše pozměněn.

Ale i když stvořená bytost mění podstatně hmotnou věc, na kterou působí, přece nepůsobí celé její podstaty, poněvadž působí toliko novou podstatnou formu, kdežto látka prvá trvá beze změny a toliko z věci předchozí přechází do věci nové. Proto působí stvořené bytostí jen jednu část svých hmotných účinů, totiž podstatnou formu a nikoliv celou jejich hmotnou podstatu podle podstatné formy a látky prvé. A to platí ještě větší měrou, uvádějí-li svými činnostmi ve věci hmotné pouze nové případné tvary, jako když oheň ohřeje vodu, roztaví železo atp. Při všech těchto působnostech zůstává podstata hmotných těles beze změny a toliko její případné vlastnosti se mění.

Jinak však při tvůrčí činnosti Božské. Touto činností vzniká celá podstata hmotná jak podle podstatné formy, tak i podle prvé látky. Proto praví sv. Tomáš, že stvoření jest „productio rei secundum totam suam substantiam" a aby nebylo ani nejmenší pochybnosti, že Bůh neměl k stvoření světa předchozí látky, ze které by byl svět stvořil, připojuje k své definici ještě slova: „nullo (totiž substrato) praesupposito". Tento dodatek jest vlastně již zbytečný. Neboť záleží-li stvoření „in productione rei secundum totam suam substantiam", pak se rozumí samo sebou, že Bůh k této tvůrčí činnosti nepoužil hmotného substrátu, který již před stvořením světa vedle a mimo Boha existoval. Neboť v tomto případě nebylo by již stvoření „productio rei secundum totam suam substantiam", nýbrž jen „secundum unam partem", totiž „secundum substantialem formam", a nikoliv také „secundum materiam primam", jež by byla Bohu při stvoření světa sloužila jako předchozí substrát. A přičiňuje-li svatý Tomáš k prvé části své definici pojem stvoření zcela přesně vyjadřující, přece ještě slova: „nullo praesupposito", činí to jen za tím účelem, aby nejen vyjádřil termin či výmez tvůrčí činnosti Božské (rem secundum totam substantiam, totiž podle formy a látky), nýbrž aby zároveň také zcela určitě vyloučil každou předchozí látku a tím také vyslovil, že Bůh nestvořil světa z něčeho, nýbrž z ničeho. V tomto smyslu praví týž svatý Učitel: „Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens. (Nicota jest to, co není vůbec jestotou). Sicuti igitur generatio est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse,

est ex non-ente, quod est nihil".[1]) Rozumí se samo sebou, že sv. Tomáš nemíní slovem „emanatio" výronu světové podstaty z podstaty Božské ve smyslu pantheistickém, nýbrž že naznačuje jím toliko vznik či původ věcí stvořených „ex nihilo sui et subjecti". Bůh jest podle sv. Tomáše „primum principium" čili „prima causa efficiens" vzniku světa, jež k jeho vytvoření nepotřebovala předchozí látky a proto vylučuje jakýkoliv materiální substrát a to jak podle formy, tak i podle látky, tedy „totam materialem substantiam".

S touto definicí souhlasí ještě také jiná definice u theologů běžná, která zní: „Creatio est productio entis, in quantum est ens". Tato definice jest však jen tenkráte správna, rozumíme-li slovu „ens" „rem secundum totam suam substantiam". Jinak by nevyjadřovala tvůrčí činnosti Božské jelikož každá činnost i bytostí stvořených působíc vždy účin svůj „ex nihilo sui" působí vždy něco nového a v tomto smyslu také nové „ens", kterého před touto působností nebylo. Znamená-li však „ens" celou podstatu, kterou tvůrčí činnost působí, pak vyjadřuje vznik věcí ex nihilo a to ex nihilo jak „sui" tak i „subjecti". A béře-li se tedy „ens" ve smyslu celé podstaty, pak jest definice zcela správná vyjadřujíc jen jinými slovy totéž, co vyjadřují definice předešlé".[2])

Konečně jest se ještě zmíniti o definici, kterou řečtí Otcové stvoření vyjadřují, pravíce, že „δημιουργία", „ποίησις" čili „οὐσίωσις" jest „ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι παραγαγή" čili že stvoření záleží v převodu z nicoty k jestotě.[3]) I tato definice jest správna, rozumí-li se slovům: „ἐκ τοῦ μὴ εἶναι" ve smyslu naprosté nicoty vylučující nejen hotový svět, nýbrž i každou látku, ze které mohl býti utvořen.

Ačkoliv všechny uvedené definice stvoření jsou zcela správné, přece jest podle našeho rozumu nejjasnější a nejvýznačnější ona definice, jež praví, že stvoření jest „productio rei ex nihilo sui et subjecti", poněvadž nejen vystihuje pravý smysl tvůrčí činnosti Božské, nýbrž zároveň dává na um, v čem se shoduje s činnostmi bytostí stvořených a v čem se od nich podstatně liší. Proto jest také definice tato nejobyčejnější u filosofův a theologů, kteří nechtějíce se pouštěti do obšírnějšího rozboru pojmu stvoření, usilují jen o to, aby význam jeho zkrátka, ale při tom přece zcela přesně a určitě vysvětlili.[4])

Ze všech uvedených výměrů stvoření již také plyne, jaký má smysl předložka „ex (nihilo), „z" (ničeho).

Předložka „ex", „z" má různé a různé významy[5]) z nichž můžeme zde přihlížeti jen k významu dvojímu. Buď znamená

[1]) I. qu. 45, art. 1, in corp.
[2]) Cf. Sv. Tom. I., qu. 44, art. 2.
[3]) Cf. S. J. Damasc., De fide orthod. Lib. II., cap. 2, tom. I., Opp. edit. Venet. 1748, p. 154.
[4]) Cf. Blas. Beraza, l. c. p. 11 sqq.
[5]) Viz slovník Jungmannův.

„ex", „z" závislost účinu na nějaké materiální příčině, jako když pravíme, že „ze" železa byla ulita dělová koule, aneb vyjadřuje způsob a poměr postupu věci předchodné a následné. Tak říkáme, že „z" člověka nevzdělaného stal se člověk vzdělaný, „z" nezdravého zdravý, t. j. napřed byl člověk nevzdělaný, nezdravý a pak se stal člověkem vzdělaným a zdravým.

Jelikož tvůrčí činnost Božská, jak jsme slyšeli, právě tím se podstatně liší od každé činnosti bytostí stvořených, že pojmem svým naprosto vylučuje každou materiální příčinu (látku), nemůže předložka „z" (ničeho) při pojmu stvoření míti ten smysl, jako by byl Bůh svět z ničeho jako z nějaké látky stvořil. A proto předložka „z" (ničeho) může znamenati jen pořad či postup mezi „nicotou" a mezi „světem", který po ní následoval. A i tu jest na zřeteli míti, že tento pořad či postup mezi nicotou a mezi světem v jediném okamžiku tvůrčí činností Božskou vzniklý není ani časový ani skutečný, nýbrž jen pomyslný či logický. Neboť mezi „ničím" a „něčím" (mezi nicotou a jestotou) nemůže býti časového postupu, poněvadž čas vznikl teprv tvůrčím konem, ani postupu skutečného, který existuje jen mezi „něčím" a „něčím", což po sobě následuje, jako na př. když pravíme, že ze dřeva spálením stal se popel. Ale poněvadž tvůrčí kon, jímž Bůh v jediném okamžiku beze vší předchozí látky stvořil světovou hmotu, můžeme jen po lidsku pojímati a sobě představovati, proto si myslíme, že napřed nebylo ničeho a teprv potom nasledoval svět Bohem stvořený. A jen v tomto smyslu znamená předložka „z" postup mezi nicotou a mezi světovou hmotou, která tvůrčí mocí Božskou po nicotě následovala. Proto se může předložka „z" zaměniti předložkou „po" (post), tak že slova „produci ex nihilo" (učiniti něco z ničeho) znamenají pak totéž, jako „produci post nihilum" (učiniti něco po ničem). Smysl jest: napřed nebylo (ovšem mimo Boha) ničeho a po této nicotě následovala všemohoucím tvůrčím konem hmota tohoto viditelného světa.[1]) Sv. Tomáš smysl předložky „z" ničeho (ex nihilo) velmi důmyslně vysvětluje, když praví: „Cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, haec praepositio „ex" non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: „Ex mane fit meridies", i. c. post mane fit meridies. Sed intelligendum est, quod haec praepositio „ex" potest incluere negationem importatam in hoc, quod dico nihil, vel includi ab ea. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus et ostenditur ordo ejus, quod est, ad non esse praecedens. Si vero negatio includat praepositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo, sicut si dicatur: iste de nihilo loquitur, quia non loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur ex nihilo aliquid fieri: sed primo modo haec praeposito „ex" importat ordinem, ut dictum est; secundo modo importat habitudinem causae materialis, quae negatur".[2])

[1]) Cf. Blas. Beraza, l. c. p. 7.
[2]) I. qu. 45, art. 1, ad 3.

Podle sv. Tomáše může míti předložka „ex" v definici konu tvůrčího: „productio rei ex nihilo" dvojí význam, buď znamená postup nicoty k jestotě stvořením způsobené aneb vztah k látce, kterou popírá. A obojí tento význam předložky „z" v činnosti tvůrčí jest obsažen.

Při každé činnosti stvořených bytostí jest (mimo účinkující příčinu samu) míti na zřeteli dvojí termin: termin „a quo" a termin „ad quem" a obojí tento termin jest něčím positivním. Látka, kterou bytost stvořená činností svou buď podstatně přetvořuje aneb jen případně místněji určuje, jest termin „a quo". Tak semeno do země vložené, které za přiměřených podmínek klíčí, mohutní, roste a vydává rostlinu svého druhu, aneb mramor, z něhož sochař vytesal sochu, jest terminus „a quo". A účin či resultát činnosti buď podstatně aneb případně věc, na kterou působí, pozměňující, jest terminus „ad quem". Tu jest, jak patrno, obojí termin „a quo" — sémě, mramor — a „ad quem" — rostlina, socha — něčím positivním.

Jinak při tvůrčí činnosti Božské. Ta má jen jediný termin positivní a to jest terminus „ad quem", totiž světová hmota, která stvořením vznikla, kdežto terminus „a quo" jest čiře negativní a proto jen praví, že světová hmota (terminus ad quem) nevznikla z nějaké kladné jestoty. Před stvořením existoval jediný Bůh a žádná jiná bytost, zejména žádná látka, které by byl Bůh ku stvoření světa použil. Teprv stvořením uvedl Bůh hmotu světovou v existenci.

Nebylo-li před stvořením ničeho mimo Boha a vznikla-li stvořením světová hmota z ničeho „secundum totam substantiam", pak vznikla z ničeho jak podle své prvé látky (secundum materiam primam), tak i podle své podstatné formy (secundum formam substantialem). Tedy stvořením nevznikla jen jedna neb druhá konstitutivní část fysické hmoty, nýbrž obě její části a proto také terminem „ad quem" tvůrčího konu jest fysická hmota sama, třeba byla na nejnižším stupni své dokonalosti. A stvoření fysické hmoty podle obojí její podstatné součásti: látky prvé a podstatné formy nazývají theologové „creationem primam", kdežto další vývoj a výtvar její, až z ní byl utvořen vnější svět, jak jej nyní vidíme, označují jakožto „creationem secundam". Poněvadž „creatio prima" jest základem a podmínkou další tvůrčí činnosti Božské, zvané „creatio secunda", proto v úvaze o stvoření světa záleží především na přesném vymezení a jasném určení pojmu t. zv. stvoření prvotného (creationis primae), které směřuje k prvému vytvoření světové hmoty podle obou jejích částí konstitutivních, podle materie či látky prvé a podstatné formy beze vší předchozí látky.

a) Stvoření není proměnou.

Z pojmu stvoření nutně plyne, že kon tvůrčí není žádnou proměnou. Proto nelze stvoření sobě mysliti tak, jako by byl

Bůh svou tvůrčí mocí holou a naprostou nicotu, která vznik světové hmoty předcházela, proměnil v tuto světovou hmotu. Neboť každá proměna předpokládá dva positivní terminy: „a quo" a „ad quem", kdežto při stvoření jest termin „a quo" pouhou negací jakékoliv positivní látky, jež by byla tvůrčím konem Božským ve světovou hmotu vešla.

Kdykoliv bytost stvořená mimo sebe na venek působí, pozměňuje toliko (a to buď podstatně aneb případně) bytost či věc, na kterou působí. Touto působností mění však toliko formu věci buď podstatnou aneb případnou, kdežto při podstatné změně tak zvaná prvá látka a při změně případné fysická hmota sama beze změny trvajíc přechází z terminu „a quo" k terminu „ad quem". Řekneme-li na př., že mouka se mění v chléb, vyjadřujeme termin „a quo", jakož i termin „ad quem" totální čili celkový, t. j. mouku a chléb. Poněvadž však při změně mouky v chléb nemění se celá podstata mouky, nýbrž jen její podstatná forma, kdežto její prvá látka přechází beze změny z mouky do chleba, jest formální termin „a quo", t. j. to, co se tu vlastně mění, jen podstatná forma mouky a nikoliv celá podstata její, a formální termin „ad quem" jest rovněž jen podstatná forma chleba a nikoliv chléb sám. A totéž platí o změnách, kterými se pouze přípaďné vlastnosti věcí pozměňují. Proto obsahují všecky změny, které se na bytostech stvořených dějí, pouhé transformace — podstatné neb nahodilé čili přípaďné, při nichž prvá látka, pokud se týče, fysická hmota vždy trvá beze změny.

Poněvadž tvůrčí činnost způsobila hmotu celou, tedy jak prvou látku, tak i podstatnou formu, nemůže se nazývati změnou, která, jak řečeno, jen tenkráte se děje, když věc počíná se jinak míti nyní, než se měla dříve, což bez podmětu přecházejícího ze stavu do stavu nedá se mysliti.

Nezahrnuje-li činnost tvůrčí ve svém pojmu změny, nemůžeme také ve vlastním smyslu říci, že svět vznikl. Co vzniká, přechází ze stavu do stavu. Vznik děje se právě uprostřed mezi těmito dvěma stavy, z nichž jeden zaniká a druhý vzniká. Oba tyto stavy musí míti jistý společný podmět, který ze stavu do stavu beze změny přechází.

„Tò fieri" a „tò esse factum" (vznikání a vznik) nemůže býti od sebe naprosto odloučeno a odděleno. Neboť „tò fieri" jest takořka cestou ad „tò esse factum".[1])

Poněvadž při stvoření není společného podmětu, jenž by byl přešel ze stavu do stavu, z terminu „a quo" k terminu „ad quem", proto vlastně při něm ve vlastním smyslu nic nevzniká, nýbrž toliko to, čeho napřed nebylo, počíná ve skutečnosti (in rerum natura) a to náhle v jediném okamžiku existovati. Praví-me-li však nicméně, že svět stvořením vznikl, vyjadřujeme tím

[1]) Cf. Blas. Beraza, l. c. p. 13 sqq.

toliko, že svět před stvořením vůbec neexistoval a že teprv stvořením počal existovati.[1])

b) Stvoření nelze také nazývati přechodem ze stavu ideálního do stavu reálního, ani přechodem z možnosti do skutečné existence.

Stav ideální a stav možnosti, pokud pouze praví, že pojem světa nezahrnuje v sobě žádného sporu, nikterak nepřechází ze stavu do stavu, nýbrž trvá ve své naprosté platností i po stvoření. Jen v tom smyslu lze říci, že stvoření jest přechodem z možnosti do skutečnosti, pokud možnost znamená pouhou negaci existence, po které negaci následovala skutečná existence světa („a non esse ad esse adductio").[2])

c) Stvoření není také pohybem.

Pohybu jest rozuměti buď v širším neb užším smyslu. V širším smyslu znamená pohyb každý přechod potence věci do konu jí přiměřeného. V tomto smyslu sluje pohybem každá činnost bytosti stvořené, která působí v jiné věci změnu, postup, vývoj, zánik a vznik. V užším smyslu znamená pohyb jen změnu míst, z nichž věc pohybovaná jedno opouští a druhé zaujímá, až dojde onoho místa, k němuž jakožto k svému konečnému terminu pohybem směřuje.

Každý pohyb, ať záleží v postupu a vývoji věci aneb ve změně místa, obsahuje v sobě přechod z potence do konu. Aby se věc vyvíjela aneb v prostoru z místa na místo se pohybovala, musí míti jak k tomuto vývoji, tak k místnímu pohybu dříve již přiměřené nevyvinuté potence, které pak vývojem, pokud se týče, místním pohybem uskutečňuje. Každé však uskutečnění nevyvinutých potencí předpokládá termin „a quo", z něhož vývoj čili pohyb vychází, a termin „ad quem", k němuž spěje. A tento dvojí termin musí míti společný podmět, jenž z terminu „a quo" k terminu „ad quem" přechází. A oba terminy („a quo" a „ad quem"), jež společný podmět spojuje jakožto střední člen mezi nimi stojící, musí býti něčím positivním, což jest samozřejmo. Poněvadž však stvoření vylučuje každý positivní termin „a quo", každou látku či matiznu,[3]) nýbrž klade jen positivní termin „ad quem", t. j. světovou hmotu podle obou jejích konstitutivních částí (prvé látky a podstatné formy) vytvořenou beze všeho předchozího substrátu, proto se nemůže v žádném směru nazývati pohybem a to z dvojí příčiny: předně, poněvadž vylučuje každý skutečný termin „a quo", a pak není při něm před vytvořením terminu „ad quem" společného podmětu, stojícího uprostřed obou terminův a spojujícího oba tyto terminy.

---

[1]) Viz moji Kosmologii, str. 638 sld.

[2]) Cf. Dominicum Palmieri, Tract. de Deo creante et elevante. Romae 1878, p. 13.

[3]) Cf. Sušila List k Židům. Praha 1872, str. 102.

d) Z toho již také patrno, v čem záleží rozdíl mezi stvořením a plozením.

Stvořením vzniká věc „ἐξ οὐκ ὄντων", „z ničeho", kdežto plozením rodí se syn nikoliv z ničeho, nýbrž z podstaty otcovy, jak z kontraverse s Ariány jest s dostatek známo. Kdežto Arius bludně učil, že Bůh Otec Syna svého vytvořil z toho, čeho nebylo (ἐξ οὐκ ὄντων), definovala Církev na sněmě Nicejském: „Credimus... in unum Dominum nostrum Jesum Christum filium Dei, natum... de substantia Patris... Eos autem, qui dicunt: erat, quando non erat et antequam nasceretur, non erat et quod de non existentibus factus est... hos anathematizas catholica Ecclesia". (Věříme... v jednoho Pána našeho Ježíše Krista, Syna Božího, narozeného... z podstaty Otcovy... Ty však, kteří praví: byla doba, kdy ho nebylo, a než se narodil, že ho nebylo, ty odsuzuje Církev katolická).[1])

Tak vylučuje pojem stvoření nejen každou látku mimo Boha existující, z níž Bůh novými formami podstatnými a případnými tento vnější svět vytvořil, nýbrž i možnost, že by byl jej ze své vlastní podstaty jaksi vyronil. Ze své vlastní podstaty zplodil Bůh Otec pouze Syna svého a to nikoliv výronem, jímž jako otec lidský část své přirozenosti ze sebe vydává a z této části přirozenost synovu vytváří, nýbrž pouhým sdělením celé své podstaty, z níž pro naprostou její jednoduchost nemůže se žádná část skutečným výronem vycházeti.

§ 3.

Stvoření jest entitativně (bytně) a formálně konem Bohu immanentním a jen virtuálně přechodným.

O každé činnosti lze uvažovati se dvojí strany: buď se strany účinkující příčiny aneb se strany účinu, který účinkující příčina svou činností působí. Tento dvojí vzhled jedné a též činnosti vyjadřujeme činnou a trpnou formou časoslova. Tak na př. řezbář vyřezává ze dřeva sochu, a je-li s prací svou hotov, pak jest socha ze dřeva vyřezána.

Tento dvojí vzhled jest na zřeteli míti také při tvůrčí činnosti Božské. Proto znamená stvoření buď činnost, jíž Bůh tento svět stvořil z ničeho, aneb účin této činnosti, totiž tvorstvo touto činností „ex nihilo sui et subjecti" učiněné. Bůh tento svět stvořil, toť stvoření činné (creatio activa), a svět byl od Boha stvořen, toť stvoření trpné (creatio passiva).

Stvoření ve smyslu činném jest tvůrčí kon sám, jímž Bůh tento svět bez každé předchozí látky uvedl v existenci a tento kon není než sama bytnost a podstata Božská, pokud si ji myslíme vzhledem ku vzniku tvorstva. A poněvadž tento kon Božský

[1]) Denzinger 54.

totožný s bytností Božskou samou z Boha na venek nevychází, jest konem entitativně Bohu immanentním.[1]) Přece jest však podstatný rozdíl mezi konem tvůrčím a mezi entitativně-immanentními kony Božskými, jakými jsou plození Syna a dýchání Ducha Sv. Kdežto terminy těchto činností Božských zůstávají ve svých principech, z nichž vycházejí, — Syn zůstává v Otci a Duch Sv. v Otci a Synu, — vychází termin tvůrčí činnosti Božské, tento viditelný svět, z Boha na venek, a nemůže v něm zůstati, jako Syn zůstává v Otci a Duch Sv. v Otci a Synu. Neboť podstata světa liší se transcendentálně od podstaty Božské, kdežto Syn má s Otcem a Duch sv. s Otcem a Synem jednu a touž numerickou podstatu.

Ačkoliv tvůrčí kon jest entitativně konem Bohu immanentním, přece se může vzhledem k tomu, že svůj termin či výmez klade mimo sebe, nazývati také konem přechodným a v této příčině shoduje se s každým přechodným konem bytostí stvořených, které rovněž svými vnějšími činnostmi kladou na venek mimo sebe účin svůj. Kdežto však bytosti stvořené kladou mimo sebe nejen účiny svých činností, nýbrž i činnosti samy zevně mimo sebe jeví, klade Bůh jen účin své tvůrčí činnosti mimo sebe, kdežto činnost sama jsouc totožna s bytností Božskou zůstává v Bohu samém a na venek se nejeví.

Tedy entitativně a formálně jest kon tvůrčí konem Bohu immanentním, jak míní také sv. Tomáš, když praví: „Divina actio non potest esse de genere illarum actionum, quae non sunt in agente, cum sua actio sit sua substantia; oportet igitur quod sit de genere illarum actionum, quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius". (Božská činnost nemůže míti povahy oněch činností, které nezůstávají v činném principu. Neboť v Bohu jest činnost samou jeho podstatou. Proto musí míti povahu těch činností, které zůstávají v principu činném, jsouce takořka jeho dokonalostí.[2])

Ale ačkoliv kon tento v Bohu zůstává, přece svou nekonečnou dokonalostí může učiniti nejen vše to, co konečné a omezené bytosti mohou svými činnostmi z nich vycházejícími a na vnější předměty přecházejícími způsobiti, nýbrž i to, k čemu bytosti stvořené svými silami nestačí, jako jest stvoření světa „ex nihilo sui et subjecti". A v této příčině jest kon tvůrčí virtuálně také konem přechodným.

Poněvadž svět nevznikl ani z látky předchozí vedle Boha od věčnosti existující, ani z podstaty Božské, proto nelze jiné možnosti mysliti, než že vznikl ze svobodné vůle Boží. K jasnějšímu porozumění tohoto souladu jest nám pojem stvoření trpného a jeho poměr k tvůrčímu konu Božskému čili k stvoření činnému ještě místněji vysvětliti.

[1]) Cf. Blas. Beraza, l. c. p. 10 sqq.
[2]) Contr. Gent., lib. II., cap. 23.

Ukázali jsme, že stvoření není proměnou.

Při každé proměně má se podmět proměny právě proto, že proměnou něčeho pozbývá (terminu a quo) a něčeho nabývá (terminu ad quem), k obojímu tomuto terminu trpně. Při každé změně podmět něco trpí. Poněvadž však stvoření trpné (vnější svět) vylučuje positivní termin „a quo", nemá také podmětu, jenž by proměnou něčeho pozbyl a něčeho nabyl a nemůže se proto ve vlastním smyslu nazývati trpným. Proto také ničeho od Boha jakožto své tvůrčí příčiny netrpí, nýbrž hlavní bytnost jeho záleží ve vztahu k Tvůrci, jehož každá věc stvořená nutně nabývá a bez něhož nemůže ani existovati ani se mysliti. „Creatio", dí sv. Tomáš, „ponit aliquid in creato secundum relationem tantum, quia quod creatur, non fit per motum vel mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praeexistenti: quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium (bytostí totiž stvořených). Non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet, nisi relatio. Unde relinquitur, quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse, sicut in passione, quae est cum motu, importatur relatio ad principium motus". (Stvoření klade něco do věci stvořené toliko podle vztahu (k tvůrčí příčině), neb co stvořením vzniká, nevzniká ani pohybem ani změnou. Neboť co vzniká pohybem neb změnou, vzniká vždy z nějaké látky preexistující, což se stává při vzniku bytostí zvláštních (t. j. bytostí stvořených). To se však nemůže státi při stvoření bytostí podle veškeré jejich bytnosti skrze všeobecnou příčinu všech věcí, kterou jest Bůh. A proto když Bůh stvořil věci z ničeho, nestvořil jich pohybem. Odmyslíme-li však při činnosti a trpnosti pohyb, pak nezbývá při věci stvořené než vztah. A proto stvoření při věci stvořené není než jejím vztahem k Tvůrci jako k principu její bytnosti, podobně jako trpnost, která se děje pohybem, zahrnuje v sobě vždy již také vztah k principu svého pohybu.[1])

Podle zákona příčinnosti (lex causalitatis) musí se každý účin věcně vztahovati ku své účinkující příčině. Tak se vztahuje dům ku svému staviteli, obraz k malíři, kniha k spisovateli. Vztahu účinu k účinkující příčině nelze od pojmu účinu odmysliti. A tento vztah jest účinu tím nutnější, vniternější a bytnější, čím více účinkující příčina byla k němu činna a čím více touto činností určila jeho vnitřní bytnost a podstatu. Zhotovil-li sochař z kamene sochu, jest a zůstane vždy socha ku svému původci vztažná. Ale poněvadž sochař svou prací na kameni ničeho nezměnil, leč že mu dlátem vtesal novou formu, představující tu neb onu osobu, vztahuje se závislost a poměrnost sochy k sochaři toliko k pří-

[1]) I. qu. 45, art. 3.

padné formě a proto jest vztažnost její více méně zevnější a povrchní. — Zplodí-li otec syna, odnáší se syn k otci zajisté mnohem těsněji a bytněji, než socha k sochaři, poněvadž syn nenabyl od otce pouze zevnějšího a případného tvaru, nýbrž obdržel od něho svou podstatu a přirozenost. Ačkoliv vztah syna k otci jest věcný, přece není naprostý. Předně přijímá syn od rodičů (od otce a matky) toliko svou tělesnou stránku, nikoliv také duši, a pak přijímá od rodičů tuto tělesnou část jen potud, pokud ji tito zase od svých rodičů přijali. Nejtěsnější a nejvlastnější vztah však zahrnuje v sobě tvor ke svému Tvůrci.

Člověk může míti mimo rodiče ještě jiný původ, jak vidíme na prvých rodičích, ale tvor jako tvor nemůže jinak vzniknouti, než tvůrčím konem Božským. A tímto konem nedal mu Tvůrce toliko nového tvaru, jako sochař soše, ani ho nevytvořil ze své podstaty, kterou od jiné bytosti byl obdržel, jako lidský otec plodí syna svého, nýbrž učinil jej podle veškeré jeho podstaty a přirozenosti z ničeho. A poněvadž tvor obdržel vše, co jest a co má, ode svého Tvůrce, proto se k němu odnáší nejen svou bytností (suo esse), nýbrž všemi svými mohutnostmi, silami, vlohami a činnostmi, jakož i všemi účiny, které svými silami působí. Tento vztah jest proto obsažen již v pojmu tvora. Kdo má správný pojem tohoto vnějšího světa, musí v tomto pojmu zahrnovati již také vztah jeho ke Tvůrci. Kdo myslí svět bez tohoto vztahu, ten popírá již jeho nejvniternější a nejvlastnější povahu a mění jej eo ipso v bytost naprostou, nekonečnou, nezměnitelnou, věčnou, vševědoucí a všemohoucí, mění jej v Boha. Mezi tvorem a Tvůrcem není bytostí střední, která by byla dokonalejší, než je tvor, a méně dokonalá, než Tvůrce. Mezi tvorem a Tvůrcem není přechodu.

Než tím není ještě vztah mezi Tvůrcem a tvorem vyčerpán.

Ze vztahu naprosto věcného, v němž stojí tvor ku svému Tvůrci, neplyne, že v témže vztahu stojí také Tvůrce ku svým tvorům. Kdyby Bůh nemohl existovati ani se mysliti beze vnějšího světa, pak by se ovšem s touže naprostou nutností vztahoval ke tvorstvu, s jakouž se tvorstvo vztahuje k němu. Avšak tento obapolný věcný vztah měl by za následek, že by bytnost Božská a bytnost vnějšího světa splývala buď numericky aneb specificky v jednu bytnost, jak pantheismus učí.

Bůh jakožto bytost, jež existuje sama od sebe v plné nekonečnosti jestoty, vylučuje již pojmem svým každý věcný a nutný vztah k bytosti jiné, jíž není Bůh sám. V bytnosti Božské jest obsažena pouze možnost, nikoliv však skutečnost existence bytostí stvořených. Jak existoval Bůh od věčnosti bez vnějšího světa a jeho jednotlivých bytostí, tak mohl také na věky bez nich existovati. A proto existuje-li vnější svět, pak mohl vzniknouti jen svobodnou vůlí, kterou se mohl Bůh právě tak od věčnosti rozhodnouti, že tohoto světa nestvoří, jak se rozhodl, že jej stvoří.

V bytnosti Božské není tedy věcného vztahu ke stvořeným bytostem obsažen. A proto není vztah mezi Bohem a světem věcně vzájemný, nýbrž jest jen jednostranný, věcný jest jen se strany světa vzhledem k Bohu, nikoliv však také naopak. Ovšem když jednou Bůh tento svět stvořil, pak se k němu nutně odnáší jako Stvořitel a podobně také jako Zachovavatel a Ředitel. Avšak nutnost tato, poněvadž závisí na svobodném úradku vůle Boží, není naprosta, nýbrž jen podmíněna. Tak jest poměr tvorstva ke Tvůrci nejen věcný, nýbrž také naprosto nutný, poměr však Tvůrce ke tvorstvu jen podmínečně nutný a proto jen logický.

§ 4.

Termin či předmět tvůrčího konu.

a) Že čiří duchové mohou jen stvořením z ničeho nabyti existence, jest samo sebou zřejmo. Zde odezíráme od jejich skutečné existence a pravíme toliko, že pouzí duchové, existují-li, mohou jen stvořením z ničeho existovati a to proto, poněvadž není možno mysliti sobě jiný způsob, kterým by mohli do existence býti uvedeni. Bytosti čiře duchové rozumem a svobodnou vůlí obdařené nemohly vzniknouti ze světové hmoty, ať již existovala od věčnosti, jak se mnozí pohanští filosofové domnívali, aneb byla-li od Boha v čase stvořena. Z hmoty z fysických vedlebylých částí složené a v prostoru rozprostraněné nemohou vzniknouti bytosti jednoduché, které i když v prostoru existují, nejsou v něm přece rozsažně rozprostraněny. Mimo to bytosti rozumem a svobodnou vůlí obdařené nemohou vzniknouti ze hmoty nerozumné a nesvobodné. Kdo by chtěl vznik bytostí čiře duchových vysvětlovati z hmoty světové, buď by musil hmotě samé připisovati rozum a svobodnou vůli a bytosti tyto pokládati za pouhý výsledek činnosti hmotné, aneb by musil bytnost jejich stotožňovati s bytností hmotnou a tak vůbec již možnost čirých duchů popírati.

Ale čiří duchové nemohli povstati také z podstaty Božské, která jsouc naprosto jednoducha vylučuje již pojmem svým každý výron, jímž by nějaká bytost mimo Boha existující mohla bytu nabyti.

Každý jiný způsob vzniku bytostí čiře duchových mimo stvoření z ničeho vylučuje buď možnost existence jejich, jak plyne z nauky materialistické, aneb jim připisuje touž bytnost, jakou má Bůh sám, a pudí nutně k absurdnostem pantheistickým.

b) Totéž platí o vzniku duše lidské, kteráž ačkoliv jest podstatnou formou těla, přece i bez těla může subsistovati. Duše lidská, jak později obšírněji dokážeme, nemůže vzniknouti ani z těla ani z duše rodičů. Sémě tělesné nemůže ze sebe vydati a vytvořiti podstaty jednoduché rozumem a svobodnou vůlí opatřené. Ale duše lidská nemůže se ani ze semene duší rodičů vyvinouti.

Neboť bytost jak čiře duchová, tak i ta, která jest přirozeností svou určena ku spojení s tělem, nemůže míti v sobě částí, které by mohla ze sebe vydati a z nich jinou bytost duchovou vytvořiti. Pojem semene duchového jest proto již sám v sobě absurdní.

Existuje-li tedy duše lišící se podstatně od těla, se kterým jest spojena, pak mohla rovněž jen stvořením z ničeho vzniknouti.

c) Stvořením z ničeho musila povstati také tak zvaná látka prvá (materia prima) jakožto společný substrát všech hmotných věcí. Látka tato, jak z filosofie peripateticko-scholastické známo, není hmotou v sobě existující, nýbrž jest jen podstatnou součástí hmoty fysické, která se skládá z této prvé látky jako společného substrátu vší fysické hmotě společné a z podstatné formy, která tento společný, neurčitý, ale určitelný substrát určuje a činí jej takto hmotou tělesnou v prostoru rozprostraněnou.

Kdyby tato látka nebyla zároveň s podstatnou formou z ničeho stvořena, nýbrž z jiné látky byla vyvozena, musili bychom v řadě látek stále z jiných látek vyvozovaných pokračovati do nekonečna, což, jak zdravý rozum praví, jest zhola nemožno.

d) Jako prvá látka mohla vzniknouti jen stvořením z ničeho, tak musil i podstatný tvar určující neurčitou prvou látku a tvořící s ní fysickou hmotu vnějšího světa býti stvořen z ničeho. Prvá látka a její podstatný tvar, i kdyby tento byl původně sebe jednodušší a neurčitější, jsou pojmy souvztažné. Jak nemůže jeden bez druhého se mysliti, tak nemůže ani jeden ani druhý sám o sobě existovati. A proto musil Bůh, když stvořil prvou látku, stvořiti zároveň také její podstatný tvar. Kdyby tento tvar mohl býti vyvoděn z předchozí nějaké látky, která existovala již před fysickou hmotou světovou, pak nastává otázka, odkud se vzala ona předchozí látka, resp. předchozí fysická hmota. A proto by nezbývalo, než v řadě těchto fysických hmot, v nichž by vždy předchozí ze sebe vytvořovala hmotu následnou, pokračovati rovněž až do nekonečna. Poněvadž jest to nemožno, proto musila hmota nynějšího vnějšího světa vzíti svůj původ buď stvořením z ničeho, aneb existovati od věčnosti. Tato druhá alternativa odporuje však zdravému rozumu a jeho logickým zákonům a proto zbývá jen alternativa prvá, podle které hmota mohla povstati jen stvořením z ničeho.

e) Stvořením z ničeho nevznikla tedy o sobě ani prvá látka ani podstatná forma, nýbrž skladba z těchto dvou bytných částí, a to jest hmota fysická. Avšak hmota tato, jakmile z ničeho vznikla a byla do skutečné existence uvedena, nemůže ani bytovati, ani se mysliti bez jistých určitých vlastností a stavů. Hmota fysická musí míti v prostoru jisté místo, musí míti jisté skupenství, musí býti buď v klidu neb pohybu a je-li v pohybu, pak musí tento pohyb míti jistý směr, musí se díti buď v přímé čáře, v okružnici, v ellipse, ve křivce parabolické, hyperbolické a musí

míti také určitou rychlost atd. A proto když Bůh hmotu světovou z ničeho stvořil, musil jí určiti jisté místo, jisté skupenství, jejímu pohybu vytknouti jistý směr, dáti mu jistou rychlost atd. A všechny tyto stavy, způsoby, vlastnosti atd. musil Bůh zároveň s hmotou stvořiti, poněvadž bez nich nemůže hmota skutečně existovati.

Z toho také plyne, že Bůh zároveň s bytostmi čiře duchovými a hmotou světovou stvořil čas a prostor.

Čas záleží v postupu věci ze stavu do stavu. A poněvadž musí každá věc, která postupuje, býti ke stavu, k němuž postupuje, napřed v potenci, proto každý postup a přechod z potence do konu, z možnosti do skutečnosti zahrnuje v sobě s naprostou nutností také již čas. A poněvadž tento vnější svět před svým stvořením byl obsažen v ideách Božských, ve kterých měl také věčnou svou možnost, proto v tom okamžiku, ve kterém všemohoucí vůlí Boží byl uveden z této pouhé možnosti do skutečné existence, byl uveden také v čas. Konem tvůrčím vznikl nejen svět, nýbrž také čas, jenž byl se světem takořka spolu stvořen (tempus est cum mundo concreatum). Beze světa nebylo by, co by ze stavu do stavu postupovalo a přecházelo, a proto nebylo by také času. Z toho již plyne, že kon tvůrčí může svůj účin jeviti jen v čase a nemůže ho jeviti od věčnosti. Kdybychom počátek světa a tím také počátek času sebe více nazad posouvali, nikdy nemůžeme od něho odmysliti přechod jeho z potence do konu, z možnosti do skutečnosti, a proto ani čas. Časovost jest tedy již v pojmu stvořených bytostí obsažena a proto vylučuje svět věčné trvání s touže naprostou nutností, se kterou vylučuje ze svého pojmu aseitu.[1]) Jako s tělesnou hmotou vznikl čas, tak povstal s ní též světový prostor.

Prostorem všeobecně rozumíme rozsáhlost do délky, šířky a hloubky (výšky) obsaženou v nepřetržité vedlebylosti jednotlivých částí hmotné podstaty. Z toho plyne, že skutečný prostor může býti jen tam, kde jest hmotná podstata, kde není této podstaty, není částí nepřetržitě vedlebylých a kde není takovýchto částí, není také rozsažnosti ve třech rozměrech, není prostoru. Proto prázdný prostor, jenž jest jakousi schránou či nádobou, do niž tělesnou hmotu možno vložiti, jest představou, jejímž obsahem jest veličina pouze imaginární, jakou jest pomyslná rozsažnost ve třech rozměrech či dimensích beze všeho skutečného tělesa v tomto prostoru umístěného. Prostor tedy, který vesmír nyní zaujímá, nebyl přede stvořením světa ničím skutečným, neb jinými slovy: přede stvořením světa nebylo prázdného prostoru, nebylo pouhého prázdna, do něhož Bůh stvořenou tělesnou hmotu postavil. Prázdný prostor jest pouhým subjektivním naším pomyslem, který mimo tento pomysl v rozumu našem nemá skutečnosti.

[1]) Srv. sv. Tom. I. qu. 45, art. 4 in corp.; Gust. Lahousse S. J., Praelect. Metaph, spec. Lovanii 1887. Vol. I., Cosmologia p. 298; Mich. de Maria, Philos. perip. schol. Romae 1893. Vol. III., p. 304 sqq.

Prázdného prostoru není a ani nemůže býti. A poněvadž prostor může býti jen ve skutečné hmotě, proto Bůh se světovou hmotou stvořil zároveň prostor jako podstatnou případnost její. Jako Bůh se stvořeným veškerenstvem stvořil čas, tak stvořil i prostor.[1])

§ 5.

Námitky proti možnosti stvoření z ničeho.

1. Hlavní námitka, kterou nevěrecká filosofie a věda dovolávajíc se zákona příčinnosti činí proti pojmu stvoření, záleží v tom, že prý z ničeho nemůže se státi něco. Z ničeho může prý býti zase jen nic. (Ex nihilo fit nihil.)

a) Námitku tuto nebude nesnadno vyvrátiti.

Věta: „ex nihilo fit nihil" má jen tenkráte naprostou platnost, znamená-li „ex nihilo" účinkující příčinu. Jest samo sebou zřejmo, kde není účinkující příčiny, že nemůže býti také účinku. Jest věcí zhola a naprosto nemožnou, aby něco samo sebou beze vší účinkující příčiny vzniklo a povstalo, i když jinak jest to v sobě možno. Tuto absurdnost tvrdí jen tak zvaný logický pantheismus filosofie Hegelovy, podle níž pouhý abstraktní a všeobecný pojem světa sám sebou beze vší vnější příčiny tak dlouho se určoval a vyvíjel, až ze sebe vytvořil veškeren tento viditelný svět a všechny jeho jednotlivé bytosti.

Avšak pojem stvoření tuto absurdnost zcela rozhodně vylučuje. Neboť netvrdí, že idea světa, která ve skutečnosti jest pouhou nicotou, sama sebou se uvedla do skutečnosti. Vždyť před vznikem vnějšího světa existoval od věčnosti vševědoucí a všemohoucí Bůh, jenž poznávaje se ve své nekonečné napodobivosti, kterou se ve vnějším světě může jeviti, může mimo sebe učiniti vše, co jest v sobě možno, čili co totéž jest, v čem nějakou ideu svoji může jeviti. A poněvadž svou všemohoucností může učiniti vše, cokoliv jest v sobě možno, a poněvadž stvoření světa „ex nihilo sui et subjecti" právě vzhledem ku vševědoucnosti a všemohoucnosti Božské jest v sobě možno, proto námitka proti možnosti stvoření, že prý „ex nihilo fit nihil", jest zcela nicotná. Kdo má správný pojem o Bohu, chce-li logicky mysliti a z daných návěstí správně dovozovati nutné sousledky, musí připustiti nejen možnost, nýbrž i skutečnost tvůrčího konu Božského, jímž tento svět z ničeho (ex nihilo sui et subjecti) vznikl.

b) Věta: „ex nihilo fit nihil" má také naprostou platnost vzhledem k stvořeným příčinám účinkujícím, které ku všem svým vnějším činnostem potřebují předchozí hmoty, ze které vyvozují buď podstatné neb případné formy a tak ji buď podstatně neb případně pozměňují a určují. Že bytosti stvořené ve svých

[1]) Cf. Franzelin, De Deo uno Opp. edit. Rom. 1870, thes. 34, p. 362.

činnostech závisí na látce, bez níž nemohou ničeho působiti, plyne nutně z jejich omezené a konečné přirozenosti. Ale Bůh právě v tom se liší od svých tvorů, že může stvořiti látku samu, kterou pak různě vytváří a řídí k cíli jí vytknutému, kdežto každá bytost stvořená ku svým činnostem tuto látku nutně předpokládá.

c) Dále nesmíme mysliti, že Bůh použil nicoty jako positivní látky, ze které tento viditelný svět stvořil. Nicota jsouc pouhou negací a proto také kontradiktorickým opakem jestoty nemohla sloužiti Bohu za látku k vytvoření tohoto světa. Mezi nicotou a jestotou jest rozdíl naprostý a proto nemohl ani Bůh stvořením nicotu proměniti v jestotu. A i v tomto smyslu platí: „ex nihilo fit nihil". Jestota (ens) má však dvojí smysl: buď znamená skutečně existující věc aneb jen možnost této její existence. Poněvadž nicota záleží v negaci jestoty, proto se rovněž naskytá v tomto dvojím smyslu. Buď popírá existenci jestoty, aneb zároveň také možnost této existence. Vzdušný zámek ovšem neexistuje, ale v pojmu svém nezahrnuje naprosto nesdružných a neshodných známek, pro které by naprosto nemohl existovati. Aby však existoval účin beze vší účinkující příčiny, jest již v samém pomyslu nemožno.

Nicota existence jest jen relativní. Neb co neexistuje, může, je-li to v sobě myslitelno, existovati. Nicota možnosti jest však nicotou absolutní, která sluje proto také nerozumem a nesmyslem. Pravíme-li: „Bůh stvořil svět z ničeho", vyjadřujeme slovem: „z ničeho" pouhou nicotu existence a pravíme: před stvořením tento svět neexistoval a teprv stvořením počal existovati. Ale poněvadž Bůh choval od věčnosti jeho ideální plán ve svém rozumu a měl také neomezenou moc podle tohoto plánu jej uskutečniti, nebyl svět před stvořením nicotou naprostou, nebyl nerozumem a nesmyslem. Bůh stvořením nespůsobil a neučinil toho, co bylo před tím v sobě nemožno, co se nedalo logicky v pomyslu mysliti, co bylo tedy nerozumno a nesmyslno, nýbrž převedl svět tento ze stavu ideálnosti v rozumu jeho obsažené, ve kterém byla již také obsažena jeho naprostá či metafysická možnost, do stavu skutečné existence, podobně jako když umělec uskuteční dílo své, které již dříve pojal a promyslil v ideálním plánu rozumu svého. Rozdíl záleží jen v tom, že lidský umělec potřebuje k dílu svému látky, kdežto všemohoucí umělec Božský i tuto látku si k svému dílu sám vytvořil. Svět nebyl tedy před svým stvořením naprosté „nihilum", nebyl tedy něčím, co již v pojmu svém zahrnuje nerozum a nesmysl, tedy nejen nicotu existence, nýbrž i nicotu vnitřní logické myslitelnosti, jako na př. jest kruh čtverhranný, aneb že $2 \times 2 = 5$ atd., nýbrž byl možný jak vniterně, t. j. v plánu svém, v němž jej Bůh od věčnosti myslil, tak i zevně, poněvadž před jeho vznikem existovala příčina, která jej svou všemohoucností mohla z pouhé jeho ideální možnosti převésti do skutečné existence.

Jest sice pravda, že kon tvůrčí nemůžeme si představiti. Ale kdybychom stvoření světa chtěli zamítnouti jen proto, že si ho nedovedeme představiti, pak by pro naše poznání vůbec neexistovalo to, co smysly naše převyšuje. Pak bychom musili důsledně zamítnouti i existenci nadsvětového a mimosvětového Boha, bytost samu od sebe, nekonečnou, věčnou, nezměnitelnou atd., a podobně všecky své poznatky nadsmyslné, které se povznášejí nad konečné a omezené rozměry časové a prostorné. Kon tvůrčí jakožto kon bytosti jednoduché vymyká se z názorného našeho poznání a proto nemůže býti také předmětem naší představy, která nutně předpokládá čas a prostor. Ale ani rozumové naše poznání ho úplně nechápe. Neb kon tento není bytně než Bůh sám, jeho naprostá a neomezená bytnost, které náš konečný rozum, i kdyby na ni neprostředně patřil, nikdy úplně nepochopí. Ale přihlížíme-li i k terminu tvůrčího konu, i tu zůstává rozumu našemu vznik světa „ex nihilo sui et subjecti" nepochopitelný. Než nepochopitelnost tato neobsahuje v sobě ničeho, co by rozumu našemu a jeho logickým zákonům v jakékoliv příčině odporovalo, kdežto každá jiná nauka o původu světa, jak ji buď materialismus, pantheismus, dualismus a theorie s těmito bludy spřízněné hlásají, jest nejen nepochopitelná, nýbrž zcela očividně absurdní a nesmyslná, obsahujíc v sobě tolik patrných a zjevných sporů logických, že jest nepochopitelno, že může v ni věřiti člověk, jenž dovede logicky mysliti. Každý nesmysl jest „eo ipso" nepochopitelný, kdežto nepochopitelnost nemusí ještě zahrnovati v sobě nesmyslu. Co jest nepochopitelných tajů v životě přírodním, jako jest síla, hmota, organický život atd., a přece nebude nikdo tvrditi, že tyto taje jsou nesmyslem.

Ačkoliv kon tvůrčí jest pro náš omezený rozum nepochopitelný, přece řeší s největší jasností všechny důležité záhady, týkající se původu, vnitřní přirozenosti a konečného cíle světa. Slovem: nemá-li rozum, nemá-li věda při řešení záhad světových, hlavně však záhad lidského života, upadnouti do všemožných absurdností a nesmyslností, musí bráti útočiště ke konu tvůrčímu a přijati pro praktický život všecky postuláty, které mu tento kon předpisuje.

2. Další námitka proti stvoření zní: Čím méně jest potence k činnosti disponována, tím více jest této činnosti vzdálena. Avšak nicota „sui et subjecti", ze které byl svět učiněn, popírajíc veškeru věcnou potenci, jest nekonečně vzdálena od jestoty. Kdyby byl svět z ničeho stvořen, musila by tvůrčí činnost projíti nekonečnou vzdáleností od nicoty k jestotě. Poněvadž však tento průchod nekonečnou vzdáleností jest nemožen, jest také nemožno stvoření z ničeho.[1])

Na tuto námitku jest odpověděti:

[1]) Sv. Tom. I., qu. 45, art. 2, ad 2.

Každá vzdálenost zahrnuje v sobě dva terminy: „a quo" a „ad quem". Kde není jeden neb druhý termin věcný, tam není také vzdálenosti. Poněvadž však tvůrčí kon, jak jsme dříve již slyšeli, vylučuje termin „a quo", z něhož by byl svět stvořením přešel k terminu „ad quem", nemůže při stvoření o vzdálenosti ani konečné ani nekonečné býti řeči. A není-li mezi nicotou a jestotou vůbec vzdálenosti, jest zcela nemístna námitka, že tvůrčí činnost musila projíti nekonečnou vzdáleností.

3. Také se proti možnosti stvoření z ničeho namítá, že mezi účinkující příčinou a účinnou musí býti úplná proporce. Avšak mezi Bohem jakožto bytostí nekonečnou a světem, bytostí konečnou, není vůbec proporce a proto nemohl svět z ničeho býti stvořen. Kdyby se soudilo z tohoto světa, jenž jest bytostí konečnou, na tvůrčí kon bytosti nekonečně mocné, byla prý by to logická chyba, jež sluje „μετάβασις εἰς ἄλλο γένος".

Že tato námitka jest nicotná, jest na prvý pohled patrno.

Zákon příčinnosti sice žádá, že účin musí býti ve své účinkující příčině nějakým způsobem obsažen. Právě proto, že účin vzniká vždy z nějaké účinkující příčiny, musí tato příčina v sobě nějak obsahovati bytnost, dokonalost, vlastnost účinu atd. již napřed, než jej způsobila. Účin nemůže býti ani dokonalejší ani méně dokonalý, než činnost jeho příčiny. Ale také naopak. I účinkující příčina musí míti své činnosti přiměřený účin. Jinak by ona větší dokonalost v účinu neměla příčiny, aneb kdyby účin byl menší, než jest činnost účinkující příčiny, pak by tato činnost, pokud jest větší, než její účin, byla bez účinu. V obojím tomto případě nebylo by úměrnosti mezi příčinou a jejím účinem, což jest nemožno.

Avšak ze zákona příčinnosti nikterak neplyne, že každá příčina musí se svým účinem míti jednu a touž jestotu, jako na př. otec a syn. Neboť může se státi, že příčina obsahuje v sobě dokonalost svého účinu způsobem mnohem dokonalejším, než jest v účinu, což tenkráte se jeví, když účinkující příčina co do dokonalosti své jestoty stojí mnohem výše, než účin jí způsobený. Proto činí filosofie rozdíl mezi příčinami jednoznačnými (causae univocae) a analogickými (obdobnými, causae analogae).

Soudí-li nauka křesťanská, že svět jakožto bytost konečná nemohl jinak vzniknouti, než tvůrčím konem bytosti nekonečné, nedopouští se žádné logické chyby. Jen tenkráte byl by soud tento lichý, kdyby učila, že Bůh, bytost nekonečná, jest stejnoznačnou příčinou (causa univoca) tohoto světa. Poněvadž svět jest konečný, pak bychom z tohoto předpokladu musili souditi na příčinu rovněž jen konečnou, a nikoliv nekonečnou. Neboť „causa univoca" má účin, jenž má specificky jednu a touž jestotu, jakou má příčina sama.

Avšak nauka křesťanská prohlašuje Boha jen za analogickou

(obdobnou) příčinu tohoto světa, která, působí-li na venek, působí účin jen konečný. Poněvadž však mezi nekonečnou analogickou příčinou a jejím konečným účinem není jiného přechodu, než stvořením z ničeho, nemohl tento svět jiným způsobem vzniknouti, než stvořením z ničeho.

Ačkoliv nekonečný tvůrčí kon může míti jen konečný účin, přece tím ničeho nepozbývá na své nekonečnosti. Neboť co jest v sobě nemožno, nemůže ani Bůh způsobiti, jinak by sám sobě odporoval a odporem tímto se popíral a ničil. Poněvadž Bůh svou vnější činností nemůže způsobiti účin, jenž by byl (specificky) s ním jedné a téže přirozenosti, proto nezbývá, než možnost, že působí-li na venek, může působiti účin jen konečný.

Kdyby nebyl svět z ničeho stvořen, pak by existoval od věčnosti. A kdyby existoval od věčnosti, měl by všecky vlastnosti a dokonalosti bytosti nekonečné a byl by Bohem. Ale poněvadž dva bohové nemohou vedle sebe od věčnosti existovati, proto jest svět buď postaviti na místo jediného pravého Boha, aneb jej prohlásiti za bytost Bohem z ničeho stvořenou. První alternativa jest vůbec logicky nepřípustna, a proto nezbývá, než alternativa druhá, podle níž svět byl tvůrčí mocí Božskou v čase stvořen. Ať tedy na poměr světa k Bohu pohlížíme se kterékoliv strany, vždy jsme nuceni, chceme-li logicky mysliti a souditi, původ jeho dovozovati ze všemohoucího tvůrčího konu Božího.

4. Proti stvoření nelze také uváděti větu: „Omne, quod agit, agit sibi simile". (Každá účinkující příčina působí účin, jenž jest jí podoben.)

Věta tato není než zvláštní applikací zákona kausality na vespolný poměr mezi účinkující příčinou a jejím účinem. Poněvadž příčina a její účin musí k sobě vždy státi v poměru úměrnosti, proto z uvedené věty jen tolik plyne, že účin musí své příčině býti vždy nějak podoben, ale nemusí jí býti roven. Kdyby musil býti účin vždy roven své příčině, ze které má svůj vznik a původ, pak by stvořené bytosti mimo plození, kterým ploditel přenáší svou specifickou přirozenost na zplozence, nemohly vůbec žádné jiné činnosti jeviti. A mimo to musil by svět jako bytost konečná býti účinem příčiny též konečné, a tato příčina zase účinem příčiny konečné atd. a tak až do nekonečna. A poněvadž tento nekonečný postup od účinu k příčině jest nemožen, proto jest nám ze světa jakožto bytosti konečné ihned neprostředně souditi na tvůrčí kon bytosti nekonečné. Každá jiná možnost jest vyloučena.

A totéž plyne z poměru bytosti nekonečné k tomuto světu. Ačkoliv bytost nekonečná mohla býti bez bytosti konečné, přece pod podmínkou, že bytost konečná existuje, musila bytostí nekonečnou býti z ničeho stvořena. Bůh jakožto bytost naprosto dokonalá byl úplně svoboden nějakou zevnější činnost jeviti, neb nejeviti. Avšak když se jednou svobodně rozhodl mimo sebe na

venek působiti a svět tento stvořiti, mohl jej jen z ničeho stvořiti. Božská činnost na venek jest proto popředně činností tvůrčí.

Bůh jakožto bytost nekonečně dokonalá jest také nekonečně intelligentní. A proto když na venek působí, nepůsobí toliko svobodně, nýbrž uskutečňuje také vždy touto působností idee, které o díle svém choval ve svém rozumu od věčnosti. Z čehož plyne, že každá věc Bohem z ničeho stvořená obráží v sobě nějakým způsobem přiměřenou ideu Božskou a tím také Boha samého. Proto každá věc všehomíra, největší i nejmenší, obsahuje v sobě jistou podobu Božskou. Podle stupně dokonalosti, na kterém stvořené věci stojí, jest ovšem tato podoba různa a různa. A co platí o každé jednotlivé věci, platí a fortiori o celku světovém. V tomto smyslu jest celý svět a každý jednotlivý tvor Bohu podoben. A proto i o tvůrčím konu Božském platí věta: „omne, quod agit, agit sibi simile".

5. Dále se namítá proti stvoření: „Vše, co vzniká, musilo býti dříve možné. Avšak možnost může býti jen v nějakém podmětu. A proto vše, co vzniká, vzniká z podmětu a nemůže vzniknouti z ničeho".

Na vyvrácení této námitky jest třeba pojem možnosti poněkud místněji objasniti.

Možnost naskytá se ve dvojím smyslu.

a) Buď znamená objektivní či logickou možnost věci. Co nezahrnuje ve svém pojmu neshodných a nesdružných vlastností a známek, které se vespolně vylučují, co jest tedy myslitelno, jest objektivně, logicky čili vniterně možno. Co však nedá se v pojmu mysliti, poněvadž zahrnuje v sobě vlastnosti sporné, z nichž jedna vylučuje druhou, jest objektivně, logicky a vniterně nemožno. Jen tato nemožnost jest nesmyslem a nerozumem a proto také naprostou nicotou. Pravíme-li, že Bůh stvořil svět „z ničeho", není tím řečeno, že vznik světa z ničeho obsahuje již ve svém pomyslu známky vespolně se vylučující, tedy hotovou absurdnost a nerozumnost. A poněvadž Bůh nemůže nic nerozumného a nesmyslného učiniti, nemohl by za tohoto předpokladu ani svět stvořiti. Stvořil-li tedy Bůh tento svět, pak musil svět býti již před svým stvořením v sobě objektivně a logicky možný. A tuto objektivní a logickou možnost měl svět v ideálním plánu, ve kterém jej Bůh od věčnosti myslil.

b) Aneb znamená možnost potenci subjektivní a věcnou, jež není jen pouhou vnitřní myslitelností věcí, nýbrž jest schopností a vlohou bytosti skutečně existující, jíž může to, co jest v sobě logicky možno, také zevně „in rerum natura" uskutečniti. Potence reální, která sluje také potencí vnější, předpokládá vždy možnost logickou. Jen to, co jest v sobě logicky možno, může býti předmětem potence reální.

Potence reální směřuje vždy ke konu, v němž dochází teprv svého dovršení a tím také své přirozené dokonalosti. A proto jest potence tato jako potence něčím nedokonalým a nabývá své dokonalosti teprv ve svém přiměřeném konu. Bůh jakožto čirý a jednoduchý kon nemá v sobě žádných nevyvinutých potencí, které by se měly teprv vyvinouti a vývojem se zdokonaliti. V Bohu není v tomto smyslu nevyvinutých subjektivních a reálních potencí. Vše, co jest v něm, jest jediný čirý a jednoduchý kon, v němž není žádného postupu a přechodu z potence do konu. Vše jest v něm kon a žádná potence. A tento kon toť jeho bytnost, jeho podstata a přirozenost. A proto i kon tvůrčí jest bytnost Božská sama a proto jest také tak věčný jako Bůh sám. Od tohoto konu jest však lišiti termin jeho a to jest vnější svět. Tvůrčím konem uvedl Bůh ideální plán, který o něm choval ve svém rozumu od věčnosti, do skutečné existence a tím také do času. Tvůrčí kon jest věčný, termin jeho, vnější svět, jest však časový.

Z toho již plyne, jak jest rozuměti moci, kterou Bůh svět stvořil.

V každé stvořené bytosti jest věcný rozdíl mezi její přirozeností, jejími vlohami (mohutnostmi, schopnostmi, mocí, sílou), činnostmi a mezi účinem, jejž svými činnostmi působí. Aby však bytost stvořená mohla mohutnosti sobě vrozené jeviti, musí na ni působiti vnější, těmto mohutnostem přiměřené vlivy. Tak člověk okem nevidí, uchem neslyší, nepůsobí-li na ně světlo, pokud se týče, zvuk atd.

Jinak u Boha. V Bohu, jakožto bytosti naprosto jednoduché, jest přirozenost, moc či síla a činnost této moci či síly jedna a táž věc. Proto v něm není činných potencí (o trpných nelze vůbec u Boha mluviti), které jsou ještě nevyvinuty a teprv pod vnějšími příznivými vlivy docházejí přiměřeného vývoje. A proto všechny činné potence, jimiž na venek působí, jsou jediný, s podstatou Božskou naprosto totožný kon. A kon tento, kdykoliv jím Bůh jakýmkoliv způsobem na venek působí, zůstává naprosto beze změny, zůstává týž, jaký byl od věčnosti. Změna se děje jen ve vnějším terminu, ve vnějším světě, k němuž jeden a týž kon Božský, v sobě naprosto nezměnitelný, směřuje. Před stvořením byl svět v rozumu Božském ve stavu pouhé ideální možnosti, stvořením počal také mimo Boha existovati. Svět přešel takto z potence do skutečnosti, do existence, Bůh však zůstal i po stvoření týmž jednoduchým a čirým konem, jakým byl před stvořením.

Jelikož tvůrčí činnost, jak později zevrubněji dokážeme, jest činností, jež jediné Bohu přísluší, proto si jí nemůžeme představiti, ale můžeme, ano musíme ji sobě mysliti, poněvadž jiným způsobem nelze rozumně původu světa vysvětliti.[1])

[1]) Mnohé jiné námitky a jejich vyvrácení uvádí sv. Tomáš ve svém díle De potentia, qu. 3, art. 1. Srv. také moji Kosmologii, str. 652 sldd., z níž jsme v této práci za účelem souvislosti hlavní body uvedli.

§ 6.

II. Stvoření světa.

Že Bůh z ničeho stvořil svět, t. j. všecky bytosti viditelné i neviditelné, jest „de fide".

a) Důkazy ze Symbolů a dekretů sněmovních:

Již apoštolské vyznání vyjadřuje tento článek víry slovy: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země".

Je-li Bůh Otcem všemohoucím, pak může učiniti, vše, co jest v sobě možno, co tedy rozumně se dá mysliti. Stvoření však jak hmotných, tak i duchových bytostí nezahrnuje ani vzhledem ku svému pojmuani vzhledem k Bohu naprosto žádného logického sporu, a proto jest možno. Je-li však možno, pak nelze mysliti žádné překážky, pro kterou by Bůh svou všemohoucností nemohl z ničeho stvořiti všech věcí, které mimo něj existují.

Ze Bůh skutečně vše, co jest, z ničeho stvořil, praví další článek Apoštolského snešení víry: „Věřím v Boha..., Stvořitele nebe i země".

Podle mluvy církevní založené na výrocích Písma sv. a Tradice znamenají slova: „nebe i země" souhrn a soubor všech věcí mimo Boha existujících, tedy veškerenstvo věcí čili vesmír. Jest tedy článkem víry, že Bůh z ničeho stvořil všecky věci bez výjimky ať velké ať malé, ať duchové ať hmotné, ať pozemské, ať nadzemské. Tento článek víry jest jedním z nejdůležitějších pravd zjevených. Neboť na něm závisí pravý poměr mezi světem a Bohem a tím také správný pojem jak o světě, tak i o Bohu. Popření stvoření světa z ničeho, ano již každé zatemnění tohoto pojmu vede nutně k popření samého Boha a tím již také k popření každého náboženství a to nejen nadpřirozeného, nýbrž i přirozeného. A proto Církev sv. nejen se vší pečlivostí střežila vždy pravdy této proti všem bludům a kacířstvím, nýbrž při každé příležitosti kladla věřícím na srdce důležitost její a za tím účelem postavila ji již v Apoštolském Vyznání víry takořka v čelo pravd, ve které každému křesťanu jest věřiti.

A jelikož v pozdější době vznikly proti tomuto předůležitému článku víry různé bludy, viděla se Církev sv. nucenu, její smysl a význam ještě určitěji a přesněji vyměřiti a vysloviti. Tak učinila jmenovitě na počátku 13. století proti dualistickým a pantheistickým bludům na sněmě Lateranském IV. (1215), na kterém slavně prohlásila, že Bůh „jest principem či původem všech věcí, Stvořitelem všech bytostí: viditelných i neviditelných, duchových i hmotných, jenž svou všemohoucností na počátku času z ničeho zároveň učinil obojí tvorstvo: duchové a tělesné, anděly totiž a viditelný svět, a pak člověka jakožto bytost společnou z ducha a z těla složenou".[1]) Dekretem tímto odsoudila Církev gnosticko-

[1]) Denzinger 428.

manichejský blud Albigenských. Blud tento zavržen sice již na předešlém sněmu Lateranském III. (r. 1179). Poněvadž však i po tomto zavržení se dále šířil, viděla Církev nezbytnou potřebu poznovu a to co nejslavněji za článek víry prohlásiti, že nepocházejí bytosti hmotné a duchové ode dvou principů, nýbrž že všecky bytosti Bůh z ničeho stvořil, i ďábly, kteří právě tak, jako všecky ostatní věci, byli původně dobří a jen svou vinou stali se zlými.

A poněvadž v novější době dogma katolické o stvoření všech věcí z ničeho s nejrůznějších stran buď přímě aneb nepřímě popíráno, odsoudil poslední sněm Vatikánský (1869—1870) definitivně všecky bludy, kterými nevěra poslední doby vším úsilím vyvracela tuto pravdu. Proto mu nestačilo obnoviti pouze příslušný dekret Lateranského sněmu IV., podle kterého Bůh stvořil z ničeho všechny bytosti: tělesné i duchové jsa takto jediným principem a původem všeho, co jest,[1]) nýbrž odsoudil se vší možnou jasností a určitostí nejen blud materialistický,[2]) nýbrž i pantheistický a to jak podle jeho podstatně všem pantheistickým theoriím společné zásady, podle které má Bůh a všechny ostatní věci jednu a touž podstatu a bytnost,[3]) tak i podle různých hlavních jeho tvarů, podle kterých vysvětluje tuto totožnost podstaty Božské s podstatou všech ostatních věcí. Proto definoval, že bytosti konečné jak tělesné tak i duchové, aneb aspoň duchové nevyronily se z Božské podstaty, jak theorie emanačního pantheismu tvrdí, dále že Božská podstata se nevyvíjí a se vyvíjejíc se nestává veškerenstvem podle nauky pantheismu evolučního, že Bůh není bytostí všeobecnou a neurčitou, kteráž se ve své neurčité všeobecnosti znenáhla určuje a tak ze sebe vydává veškerenstvo věcí v rodech, druzích, jedincích se lišící, jak hlásá tak zvaný pantheismus logický.[4]) A aby nebylo nejmenší pochybnosti, v čem záleží pojem stvoření z ničeho, prohlásil sněm Vatikánský za článek víry nauku v Církvi obecnou, že Bůh svět a všechny v něm obsažené bytosti: jak duchové, tak i tělesné stvořil z ničeho podle veškeré jejich podstaty (secundum totam suam substantiam). Mimo to také ještě a to hlavně proti Güntherovi a Hermesovi prohlásil za článek víry, že Bůh stvořil svět a všechny jeho věci zcela svobodně moha jej právě tak dobře nestvořiti, jak jej stvořil, a když jej stvořil, že jej stvořil posledně ku své vlastní cti a slávě a nikoliv k blahu a spáse rozumných bytostí stvořených.[5])

Bůh pravý a živý jest jen jeden a tento Bůh jest Stvořitelem a Pánem nebe i země, jest všemohoucí, věčný, nesměrný, nepochopitelný a podle rozumu, vůle a každé dokonalosti nekonečný. A poněvadž má jedinou a zvláštní, naprosto jednoduchou a ne-

[1]) Cf. Cenones, De Deo rerum omnium Creatore. can. 1. Denzinger 1891.
[2]) Cf. can. 2. Denzinger 1802.
[3]) Cf. can. 3. Denzinger 1803.
[4]) Cf. can. 4. Denzinger 1804.
[5]) Cf. can. 5. Denzinger 1805.

měnitelnou podstatu duchovou, jest bytostí od světa věcně a bytně naprosto odlišnou, v sobě nekonečně blaženou a nade vše, co mimo něho jest aneb může býti, nevýslovně povýšenou a povznesenou.

Tento jediný pravý Bůh stvořil z ničeho podle svobodného úradku své nejsvětější vůle na počátku času veškeren svět, jak čiře duchový, tak i hmotný, a konečně člověka jakožto svět společný z ducha a z těla složený. A svět tento nestvořil proto, že ho potřeboval ku své blaženosti, nýbrž z pouhé své dobroty, chtěje s bytostmi stvořenými podle míry jejich chápavosti a vnímavosti se sdíleti o svá dobra a tak jim ukázati svou nekonečnou dokonalost, kterou se nevýslovně povznáší nade všemi bytostmi, které mimo něho jsou aneb býti mohou.

Člověk může jen tenkráte důstojně po lidsku žíti, ví-li v jakém poměru jest k Bohu, k ostatním lidem a sám k sobě, a zná-li povinnosti, které tento poměr ukládá životu jeho. A poněvadž sněm Vatikánský tento poměr proti všem moderním bludům postavil do pravého světla, ukázal také veškerému člověčenstvu směr cesty, po které jediné může blaha jak věčného tak i časného dojíti a prokázal mu takto službu, které nelze jak náleží ani oceniti. —

b) Důkazy z Písma sv. Starého zákona:

Nejjasnější doklad, že Bůh učinil svět z ničeho, obsahují slova matky synů Machabejských, jimiž nejmladšího syna svého napomínala, aby se nedal svésti sliby Antiochovými a nezapřel zákona Božího, nýbrž neohroženě za něj mučednickou smrt podstoupil, podobně, jak učinilo šest starších bratří jeho: „Prosím, synu", tak pravila k němu, „abys pohleděl na nebe i na zemi i ke všem věcem, kteréž na nich jsou, a poznal, že z ničeho Bůh učinil je i lidské pokolení".[1]) A poněvadž hagiograf knihy této matku chválí, že napomínala synů svých „zmužile, plna moudrosti: a s myslí ženskou spojivši srdce mužské",[2]) neobsahuje výrok tento toliko svědectví pro víru národa židovského ve stvoření světa z ničeho, nýbrž zároveň také pravdu Bohem samým zjevenou.

Ačkoliv pravda, že Bůh stvořil svět z ničeho, mimo uvedené místo v II. knize Machabejské není nikde jinde v Písmě svatém slovně vyjádřena, přece co do věci jednají o ní hagiografové na mnohých místech, obzvláště tam, kde je řeč o poměru Boha k světu aneb světa k Bohu.

Na prvém místě vyjadřuje pravdu tuto Genese a to hned v prvém verši: „In principio (בראשית, berešit) creavit (ברא, bara, ἐποίησε) Deus coelum et terram." Uvažme poněkud místněji smysl tohoto významného a závažného výroku Mojžíšova, kterým počátek všech věcí vyjadřuje. Co znamenají slova: „In principio" (na počátku)?

[1]) II. Mach. 7, 28.
[2]) L. c. v. 21.

Slovo „počátek“ má význam buď naprostý neb vztažný. Ve smyslu naprostém znamená „počátek“ trvání, před nímž není jiného již trvání, a které nemá také po sobě trvání postupného a posloupného. A trvání takové může býti jen věčností.

Má-li však počátek význam vztažný, pak znamená prvý člen nějaké řady, který nemá již předchozího členu, a po kterém teprv řada následuje. Tak jest bod počátkem čáry, zásada identity a kontradikce počátkem našeho myšlení, atd. V tomto smyslu mluvíme o principu či počátku času, příčinnosti, místa, důstojnosti.

Praví-li Genese: „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi“, může míti slovo: „počátek“ význam jen vztažný a může znamenati jen prvý bod či okamžik času. A poněvadž času či postupu mezi dřívějškem a pozdějškem nelze mysliti bez věci, která postupuje z dřívějška k pozdějšku, proto „počátek v 1. verši Genese znamená také počátek světa. A poněvadž Genese ani jediným slůvkem nenaznačuje, že by byl Bůh na počátku stvořil svět z nějaké předchozí látky, proto nezbývá, než toto počáteční stvoření světa pokládati za stvoření „ex nihilo sui et subjecti“.

Že všechny věci stvořením z ničeho vznikly, vyjadřují již slova: „nebe a země“. Podle nauky ss. Otců vyjadřuje Mojžíš slovy: „nebe a země“ celý vesmír vůbec, tedy soubor a souhrn všech stvořených bytostí: neviditelných i viditelných.

Svět viditelný byl však na počátku pouhou bezladnou a beztvárnou hmotou. Proto praví Mojžíš hned ve 2. verši: „Země pak byla pusta a prázdna (תהו ובהו tohu-vabohu) a tma byla nad propastí, a Duch Boží vznášel se nad vodami“. A poněvadž v tomto verši jen praví, v jakém stavu byla země hned po svém stvoření a o nebi se již nezmiňuje, domnívají se někteří ss. Otcové a theologové, že není možnost vyloučena, že nebem v prvém verši jest rozuměti svět duchový a zemí beztvárnou hmotu, kterou pak Bůh svou další šestidenní činností z původního beztvarného stavu vytvořil k nynější dokonalosti, v níž se zrakům našim ve světovém prostoru v nevystihlé své nesměrnosti představuje. Sv. Augustin a po něm jiní učitelé církevní rozumějí však obojím slovům: „nebe a země“ toliko beztvárnou hmotu na počátku Bohem stvořenou. „Informis illa materia“, tak praví veliký tento učitel, „quam de nihilo Deus fecit, appellata est primo coelum et terra, non quia jam hoc erat, sed quia hoc esse poterat; nam et coelum scribitur postea factum“. (Beztvárná ona hmota, kterou Bůh z ničeho učinil, sluje předně nebem a zemí, nikoliv z té příčiny, že již nebem a zemí byla, nýbrž že tím býti mohla; neboť o nebi a zemi píše Mojžíš, že teprv později vznikly).[1])

Že slova 1. verše prvé hlavy Genese znamenají stvoření světa z ničeho, dovozují theologové namnoze již z hebrejského časo-

[1]) De Gen. contr. Manich., lib. I., cap. 7, n. 11.

slova: ברא (bara = creavit, stvořil), které pokládají jakožto „terminus technicus" k vyjádření tvůrčí činnosti Božské naproti časoslovům: עשה asah = fecit a יצר jazar = formavit. Časoslovo ברא (bara) naskytá prý se v Písmě sv. 47 kráte a vždy prý znamená činnost Božskou, kterou Bůh jak v řádu přirozeném tak i nadpřirozeném tvoří něco beze vší předběžné látky, tedy z ničeho.

Jest sice pravda, že časoslovo ברא (bara) v kalu a nifalu znamená v Písmě sv. z pravidla tvůrčí činnost Božskou „z ničeho". Přece však nepokládáme důkazu stvoření z ničeho, jímž Bůh na počátku všecky věci v existenci uvedl, z pouhého tohoto časoslova za stringentní a to hlavně z toho důvodu, poněvadž Písmo svaté týmž časoslovem na některých místech vyjadřuje také vytvoření věcí z látky na počátku z ničeho stvořené. Tak praví Genese (I., 21): „I stvořil ויברא (vajibera) Bůh velryby veliké a všelikou duši živou a hýbající se".

A poněvadž velryby a všelikou duši živou, jak Genese v témže verši praví, „vydaly vody ve tvárnostech jejich", proto nemíní zde stvoření velryb a všeliké duše živé „z ničeho", nýbrž z hmoty již existující. Z té příčiny neznamená zde slovo ברא (bara) stvoření světa z ničeho, nýbrž tolik jako יצר (jazar) pouhé jeho další vytvoření. A podobně praví ve verši 27.: „A stvořil ויברא (vajibera) Bůh člověka k obrazu svému, a k obrazu Božímu stvořil ho ברא אתו (bara oto)." Že slovo „ברא" (bara) neznamená zde stvoření člověka z ničeho, potvrzuje sama Genese, která v druhé kapitole, verši 7. rozlišuje mezi stvořením těla a duše prvého člověka. Kdežto o vzniku těla Adamova praví: „Učinil וייצר (vajizer) tedy Hospodin Bůh člověka z hlíny země", podotýká o původu duše: „Vdechl v tvář jeho dechnutí (spiraculum) života a učiněn jest člověk v duši živou." A pak dokládá: „Vštípil pak Hospodin Bůh ráj rozkoše od počátku, v němž postavil člověka, **jehož byl učinil** אשר יצר (ašer jazar). Ačkoliv v hl. 1., v. 27. Genese praví, že Bůh člověka stvořil ויברא (vajibera), udává v hl. 2., v. 7. určitěji, že Bůh nestvořil člověka — ovšem jen podle tělesné stránky jeho — z ničeho, nýbrž že jej učinil (vytvořil, vzdělal) z hlíny.

Jelikož časoslovo ברא ani podle významu svého etymu,[1]) podle něhož znamená: řezati, vyploditi, vyřezávati, hladiti, hoblovati, výtvařeti, tvořiti atd., podobně jako časoslovo עשה (asah) a יצר (jazar), ani podle mluvy biblické nevyjadřuje jakožto „terminus technicus" stvoření z ničeho, proto nemůžeme přisvědčiti oněm bohoslovcům, kteří již ze samého tohoto slova stvoření světa z ničeho dokazují.[2]) Při tom však nikterak nepopíráme, že

[1]) Viz Gesenia, Hebr. u. Chald. Handwörterbuch; 2. Jos. 17, 15; Ezech. 23, 47.

[2]) Cf. Petav., De opere sex dierem, lib. I., cap. 1, n. 8; Perrone, De Deo Creatore, Opp. tom. V. (edit. XXI., Ratisbon 1854), p. 57 sqq.; Schwetz Compend.,

časoslovo ברא (bara) v Genesi 1, 1 nemá a ani míti nemůže jiného smyslu, než stvoření z ničeho.

Což plyne:

1. Z úmyslu, jejž si Mojžíš při sepsání Genese vytkl. Chtěje národ židovský odvrátiti od bludů a bájí pohanských, které za svého pobytu v Egyptě si namnoze osvojil, klade mu na srdce hned na počátku Genese víru v jediného Boha, Stvořitele všech věcí na nebi i na zemi. Kdyby byl nevyjádřil slovy: „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi" stvoření všech věcí mimo Boha existujících, nebyl by dosáhl cíle svého, který si tímto dílem vytkl, totiž varovati národ vyvolený bludů sousedních národů pohanských, kteří namnoze svět pokládali za věčný, i když mimo něj také ještě věřili v nějakou mimosvětovou bytost božskou.

Mojžíš líčí dopodrobna vznik světla, oblohy, suché země, rostlinstva, těles nebeských, živočišstva a člověka a připisuje jej všemohoucí činnosti, kterou Bůh původní beztvárnou zemi znenáhla vytvářel, až všechny věci uvedl do poměru a pořádku, ve kterém je nyní vidíme. Proto nemohl obejíti otázky, odkud vzala svůj počátek hmota, ze které Bůh znenáhla všecky jednotlivé bytosti vytvořil. Kdyby byla existovala vedle Boha od věčnosti, pak by Bůh nebyl naprostým principem a původem všech věcí. A proto nemohl Mojžíž slovy: „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi", vyjádřiti jiné myšlenky, než že Bůh z ničeho (ex nihilo sui et subjecti) stvořil i světovou hmotu, z níž pak celý vesmír vytvořil.

V Exodu praví sám Hospodin k Mojžíšovi, když se ho tázal na pravé jméno jeho: „Já jsem, kterýž jsem. Tak díš synům israëlským: Kterýž jest, ten poslal mne k vám".[1]) Je-li Bůh jediný v pravdě jsoucí (Jahveh, ὁ ὤν), pak má v sobě všecku jestotu a dokonalost. A proto existuje-li mimo něho vnější svět, pak existuje jen od něho a skrze něho. Svět však skutečně existuje. A poněvadž nemohl se z podstaty Božské vyroniti, proto není jiné možnosti, než že musel býti Bohem z ničeho stvořen. Jinak nelze vzniku světa mysliti. A proto svět a jeho jednotlivé bytosti jsou proti Bohu, jako by nebyly. „Jako návažek vody", praví Kniha Moudrosti, „tak jest před tebou okres země a jako krůpěj rosy před svítáním padající na zemi".[2]) A podobně prorok Isaiáš: „Všichni národové jakoby nebyli, tak jsou před ním, a jako pouhé a prázdné nic považováni jsou u něho".[3]) To by však nebylo pravda, kdyby všecky věci neměly veškeré své jestoty od Boha, čili co totéž jest, kdyby nebyly od něho z ničeho stvořeny.

Theol. dogm., Vol. I., Vindob. 1863, p. 164; Camill. Mazzella, De Deo creante, edit. 3, Romae 1880, p. 30 sq.

[1]) 3, 14.
[2]) 11, 23.
[3]) 40, 17.

Písmo sv. nazývá Boha původem a cílem, počátkem a koncem všech věcí.

Tak praví prorok Isaiáš: „Slyš mne Jakobe a Israëli, kterého já volám: já sám, já první a já poslední“.[1]) A svatý Jan dí ve svém Zjevení: „Já‘ jsem Alfa a Omega, počátek i konec“, praví Pán Bůh, kterýž jest, a kterýž byl a který přijíti má, všemohoucí“.[2])

Je-li Bůh původem a počátkem všech věcí, pak nemohly tyto věci vedle něho existovati od věčnosti, a to ani podle celé ani podle částečné své jestoty. Neexistovaly-li však od věčnosti, pak vznikly v čase a to stvořením z ničeho, poněvadž jiné možnosti jejich vzniku nelze rozumně mysliti. Proto píše apoštol národů, že všecky věci jsou z něho, skrze něho a k němu.[3]) Kdyby však vedle Boha byla věčná látka, pak by „nebyly z něho, skrze něho a k němu“. I z těchto slov apoštolových nutně plyne, že vnější svět musil býti Bohem stvořen z ničeho.

Písmo sv. nazývá Boha často všemohoucím. Podle textu hebrejského אל שדי (el šaddaj) (Gen. 17, 1; Exod. 6, 3) aneb jednoduše שדי (šaddaj) (Job. 5, 17; 6. 4). Slovo to překládá Aquila, Symmachus a Theodotion slovem „ἱκανός“ (jenž jest sobě dostatečný), Septuaginta buď také tímto slovem aneb slovem mnohem význačnějším „παντοκράτωρ“, kdežto Vulgata klade v Pontateuchu na místě שדי (šaddaj) slovo „omnipotens“, a v Novém zákoně však nazývá Boha Dominus, čímž připisuje Bohu touž vlastnost, kterou původní text vyjadřuje slovem שדי a Septuaginta slovem „παντοκράτωρ“.

Jméno: שדי, אל שדי, ἱκανός, παντοκεάτωρ (omnipotens), Κύριος. Dominus jest podle mluvy biblické vlastním jménem jediného Boha a mimo Boha nepřísluší žádné jiné bytosti. Bohu jest tedy vlastní, že všecko může, že sobě stačí, že pod svou mocí všecko drží, že jest neomezeným pánem a vládcem všeho, co jest.

Je-li však Bůh všemohoucí, παντοκράτωρ, pak může učiniti vše, co jest v sobě možno, co ve svém pojmu neobsahuje nic nemožného a nerozumného. Kdyby však ku svým vnějším činnostem potřeboval předchozí hmoty, existující vedle něho od věčnosti, pak by byl na této hmotě závislý a mimo tuto hmotu nemohl by naprosto žádné činnosti jeviti, ale pak by přestal býti všemohoucím. Poněvadž však jméno „všemohoucí“ jest jen Bohu vlastní, proto kdyby Bůh nebyl všemohoucí, nebyl by Bohem. A poněvadž předpoklad, že vedle Boha od věčnosti existuje hmota, kterou Bůh toliko různě vytváří, ničí všemohoucnost Božskou a popírá Boha samého, proto musil Bůh hmotu světovou z ničeho stvořiti. Jiné možnosti nelze mysliti.

[1]) 48, 12.
[2]) 1, 8; cf. 21, 6.
[3]) Řím. 11, 36.

Znamená-li אל שדי (el šaddaj) tolik co „ἱκανός = sibi sufficiens, pak i z toho významu plyne nutnost stvoření světa z ničeho. Neboť Bůh by sobě nestačil, kdyby ve svých vnějších činnostech závisel na látce, která vedle něho od věčnosti existovala. Musil tedy i látku ku svým vnějším činnostem sobě z ničeho učiniti. Kdyby Bůh mohl jen látku předchozí různě vytvářeti a vzdělávati, pak by se podstatně již nelišil od umělce lidského, jenž ku své umělecké tvorbě potřebuje nezbytně hmotného substrátu a různých nástrojů. K čemu však umělec lidský potřebuje látky a nástrojů, práce a námahy, k tomu stačí všeumělci Božskému všemohoucí vůle jeho.

Písmo sv. připisuje Bohu velmi často také panství a vládu nade všemi věcmi, nazývajíc ho אדון (adon), aneb se suffixem a v množném počtu אדני (adonaj). אדני (adonaj) jest starý plural místo אדנים (adonim) a znamená totéž jako Κύριος, Dominus κατ' ἐξοχήν aneb ještě výrazněji: „Κύριος τῶν κυρίων“,[1]) aneb Pán nebe a země (κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς).[2]) Slova: „nebe a země“, aneb „nebe a země, moře a vše, co v nich jest“,[3]) znamenají v Písmě sv. vždy veškerenstvo věcí, které mimo Boha existují, tedy svět jak duchový tak i hmotný.

Je-li tedy Bůh Pánem všehomíra, povstaly-li všecky věci skrze něho,[4]) byl-li jím svět učiněn (δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησε),[5]) pak jest neomezeným a naprostým Pánem všeho, co mimo něj jest, jak překrásně praví kniha Esther: „Pane, Pane, králi všemohoucí, v moci tvé zajisté všecky věci položeny jsou, a není, kdoby mohl odolati vůli tvé... Ty jsi učinil nebe i zemi, a cožkoliv se zavírá okrškem nebeským. Pánem jsi všech věcí, aniž jest, kdoby se vzepřel velebnosti tvé“.[5])

A panství Boží, které Bůh má nade všemi věcmi, zakládá se na právu, které má Bůh na majetek všech věcí. Poněvadž všecky věci učinil, proto mu všecky naprosto náležejí, jsou jeho, jsou jeho vlastnictvím a majetkem. Bůh není toliko uživatelem, držitelem a správcem všech věcí, nýbrž jest jejich svrchovaným Pánem beze všech hranic a mezí, jak praví kniha Moudrosti: „Ale ty, Panovníče mocný, s tichostí soudíš a s velikou zdrželivostí spravuješ nás: neboť máš moc, kdykoliv chceš“.[7])

Avšak všeobecné a neomezené právo vlastnické na všecky věci předpokládá nutně jejich stvoření z ničeho. Kdyby existovala nestvořená hmota, pak by byl Bůh pouze vytvárcem a vzdělavatelem této hmoty a nemohl by se nazývati naprostým

[1]) Deut. 10, 17; Žalm 136, 3.
[2]) Mat. 11, 25.
[3]) Exod. 20, 11; 145, 6; Skut. 4, 24; 14, 14.
[4]) Jan 1, 3.
[5]) Žid. 1, 2.
[5]) Esther 13, 9–11.
[7]) Moudr. 12, 18.

pánem, vlastníkem a majetníkem všeho, co jest. Má-li Bůh míti toto neomezené vlastnictví všech věcí, musí býti původcem a účinkující příčinou nejen jejich tvarů, jak podstatných tak i případných, nýbrž veškeré jejich jestoty a podstaty. Kdyby hmota podle celé své podstaty nebyla od Boha z ničeho stvořena, pak by nebyla na něm závislá a mohla by jeho moci a činnosti se příčiti a odporovati. Avšak Písmo sv. ujišťuje naproti tomu na mnohých místech, že moci a vůli Boží nemůže naprosto nic vzdorovati.

Písmo sv. praví dále na mnohých místech, že mají všecky věci v Bohu svůj původ a počátek. Poslyšme jen, co praví prorok Isaiáš: „Zda-li nevíte?, zda-li jste neslyšeli?, zda-li není vám zvěstováno od počátku?, zda-li jste neporozuměli základům zemským?... I komu připodobníte mne a přirovnáte, praví Svatý? Pozdvihněte vzhůru očí svých a vizte! Kdo to stvořil? Kdo vyvádí četné vojsko jejich a všechny zejména volá?“[1]) Pak-li Bůh vše učinil, pak musil také učiniti původní beztvárnou hmotu. A poněvadž jí nemohl vytvořiti ze své podstaty, musil ji stvořiti z ničeho. Kdyby hmota nebyla z ničeho stvořena, existovala by sama od sebe od věčnosti. Ale pak by byla „ens a se“ se všemi nekonečnými dokonalostmi, které „ens a se“ v sobě obsahuje. A pak bychom měli dvě „entia a se“. Poněvadž však „ens a se“ jest „ens absolutum“, a „ab alio ente independens“, proto by Bůh nemohl na věčnou hmotu vůbec působiti. Kdyby však nemohl na hmotu působiti a ji podle svých odvěčných ideí vytvářeti, pak by mezi hmotným světem a Bohem nebylo vůbec žádného styku a poměru.

c) Důkazy z Písma sv. Nového zákona:

Jasný doklad, že Bůh z ničeho stvořil svět a vše, co jest, podává také sv. Pavel, když píše k Římanům: „Vocat ea, quae non sunt, tanquam quae sunt“, a ještě určitěji v řeckém textu: „Καλοῦντος (Θεοῦ) τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα (povolává to, co není, jako by bylo, čili lépe: jako to, co jest)“.[2]) Slova „τὰ μὴ ὄντα“ nemohou znamenati, než naprostou nicotu a nikoliv věčnou, ať beztvárnou aneb třeba jen nedokonale vytvořenou hmotu. Kdyby byl Bůh stvořil svět z předchozí hmoty, pak by ho byl nestvořil „ἐξ οὐκ ὄντων“, z toho, čeho nebylo, nýbrž z toho, co již bylo. Božské volání (vocat ea, quae non sunt etc.) vyjadřuje zde rozkaz, kterým Bůh to, co jest (τὰ ὄντα), vyvozuje z bezedné hloubi naprosté nicoty na povrch světové jestoty, jak již žalmista Páně praví: „Ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt“.[3]) Proto výrok sv. Pavla: „Καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα“ vyjadřuje tutéž pravdu, které také matka Machabejská dává výraz, když praví, že Bůh učinil z ničeho všecky věci.

[1]) Is. 40, 21; 25, 26.
[2]) Řím. 4, 17.
[3]) Žalm 148, 5.

Námitky, které z Písma svatého proti věročlánku stvoření světa z ničeho činěny, nemají zhola žádné váhy. Neboť dogma toto na přemnohých místech Písma sv. jest buď přímě nebo nepřímě tak jasně vyjádřeno, že podle hermeneutických pravidel výroky, které na prvý pohled, jak se zdá, vyjadřují věčné trvání hmoty, jest vykládati ve smyslu míst, na nichž dogma toto zcela určitě vyjádřeno. Tak proti stvoření uváděn z knihy Moudrosti, hl. 11, v. 18, výrok: „Creavit (všemohoucí ruka Boží) orbem terrarum ex materia invisa (kteráž stvořila okres země z látky neviditelné)". Že zde hagiograf míní slovy: Stvořil okres země z látky neviditelné, tak zvané stvoření druhotné (creationem secundam), jak interpreti katoličtí[1]) obecně vysvětlují, plyne již z toho, že dále připomíná, že Bůh mohl na Egypťany za trest jejich krutosti, s jakouž se Židy nakládali, poslati místo množství němých živočichů (t. j. ropuch) medvědy a lvy, ano i zvířata nového pokolení, vzteklosti plná. Není zde tedy řeči o stvoření prvém (de creatione ex nihilo sui et subjecti) z domnělé látky již přítomné, nýbrž o vytvoření nových druhů zvířat z původní látky beztvárné (ἐξ ἀμόρφου ὕλης).[2]) Proto znamenají slova knihy Moudrosti: „stvořil z látky neviditelné" totéž, jako „z látky beztvárné", jak Septuaginta slovo „neviditelné" překládá.

Také se proti stvoření z ničeho uvádí výrok sv. Pavla v listu k Židům, kde praví: „Věrou poznáváme, že vesmír jest stvořen slovem Božím, aby z věcí neviditelných povstaly viditelné. (Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι)".[3]) Vulgata překládá: „Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent." Ve výkladu tohoto místa se interpreti rozcházejí. Ti, kteří se domnívají, že sv. apoštol má tu na mysli hmotný substrát, z něhož Bůh viditelný svět (τοὺς αἰῶνας) vytvořil, rozumějí slovům: „aby z věcí neviditelných povstaly viditelné" o stvoření druhém (de creatione secunda) a myslí, že původní beztvárná, v celém světovém prostoru rozptýlená hmota jest naproti světu, z ní všemohoucností Božskou vytvořenému, takořka něčím neviditelným. Jiní interpreti vykládají slova „κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας — aptata esse saecula" o stvoření prvém (ex nihilo sui et subjecti) a pokládají věci neviditelné, z nichž viditelný svět byl učiněn, za věci vůbec neexistující a nejsoucí, tedy za pouhou nicotu. V řeckém textu stojí: εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι (aby ne z věcí zjevných povstaly věci viditelné). Vulgata táhne záporné slůvko „μὴ" per metathesim (přesmykem) k slovu: „viditelné" a překládá proto: „ut ex invisilibus visibila fierent". Ale i kdybychom slůvko „μὴ", „non" spojovali s časoslovem „povstaly", nevzniká jiný smysl. Neboť zajisté jest jedno říci:

[1]) Cf. Estius, Comment. in Hebr. 11, 13.
[2]) Jak Septuaginta překládá.
[3]) 11, 3.

„aby ne z viditelných věcí povstaly viditelné", aneb říci: „aby z neviditelných věcí povstaly viditelné".

Ještě o třetím výkladu jest se zde zmíniti, jehož representantem jest sv. Tomaš.[1]) Věcmi neviditelnými, z nichž svět byl od Boha stvořen, jest prý rozuměti idee Božské, podle kterých Bůh vytvořil nejen jednotlivé bytosti světové, nýbrž i jejich společný hmotný substrát, světovou hmotu.

I tento výklad jest možný a můžeme na něm přestati, ačkoliv ho nynější bohoslovci pokládají za příliš strojený. Výklad tento dá se velmi dobře spojiti s překladem: aby ne z viditelných věcí povstaly viditelné, poněvadž jej lze doplniti slovy: „nýbrž z věcí nadsmyslových, čili z ideí Božských". Ovšem jest tu pak vyloučiti lichý názor Platonův, podle kterého existovala od věčnosti vedle Boha beztvárná hmota a mimo ni svět ideí (κόσμος νόητος), které pak Bůh hmotě vtiskl a tak svět viditelný vytvořil.[2])

Co platí o stvoření hmoty, platí ještě větší měrou, možno-li tak říci, o bytostech čiře duchových: o andělech a duších lidských, jak dosvědčuje apoštol národů, když praví: „V něm (totiž v Synu Božím) bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi (bytosti) viditelné i neviditelné; buď že to jsou trůnové neb panstva neb knížectva neb mocnosti, všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho" (t. j. k jeho cti a chvále).[3]) Byly-li (Kristem) stvořeny všecky bytosti nejen na nebi, nýbrž i na zemi, pak zajisté nejen andělé, nýbrž i duše lidské byly jen stvořením z ničeho uvedeny v existenci. Existují-li andělé a duše lidské (že skutečně existují, dokážeme později), nemohli se vyroniti ani z Božské podstaty, ani se vyvinouti z hmotných bytostí. Z Boha se nemohli vyroniti pro jeho naprosto jednoduchou podstatu, a z hmoty se nemohli zase vyvinouti pro jednoduchost své vlastní duchové podstaty. Nezbývá tedy, než že musili býti Bohem z ničeho stvořeni. Jiné možnosti nelze mysliti.

d) Důkazy z Tradice:

Poněvadž v pohanském starověku filosofové a to počínaje již od filosofů školy jonské a eleatské až k Platonovi a Aristotelovi a k filosofům stoickým neznali vůbec pojmů stvoření z ničeho a kacíři prvních křesťanských století nauku o stvoření světa popírali, bylo ss. Otcům a církevním spisovatelům nauky této proti obojímu tomuto bludu se vší rozhodností hájiti.

1. Platonovi vytýká již sv. Justin (100—166) ve spisu: „Cohortatio ad Graecos",[4]) že nenazývá Boha Stvořitelem ποιήτης), nýbrž jen výtvarcem (δημιουργός) světa. A na to určuje pod-

[1]) I. qu. 65, art. 4, ad 1.
[2]) Viz Sušila; Sv. Pavla list k Židům. Praha 1872, str. 102 sl.; Pohle, l. c. p. 402
[3]) Kolos. 1, 16.
[4]) Novější kritikové tvrdí však, že spis tento nepochází od sv. Justina, nýbrž od neznámého autora z III. století.

statný rozdíl mezi oběma slovy: „Stvořitel působí vše to, co se děje, bez pomoci jakékoliv věci pouhou svou silou a mocí; kdežto výtvarce koná své dílo jen tenkráte, poskytuje-li mu látka možnost k němu“.[1]) V témže smyslu píše sv. Teofil Antiochenský: „Co by v tom bylo zvláštního, kdyby byl Bůh svět učinil z hmoty již přítomné? Každý náš řemeslník, má-li po ruce přiměřenou látku, zhotoví z ní vše, co chce. Božská moc právě v tom se jeví, že z ničeho činí vše, co učiniti chce“.[2]) A podobně i sv. Augustin: „Nesmíme se rovnati těm, kteří se domnívají, že Bůh nemůže z ničeho něco učiniti, poněvadž pozorují, že kováři a všichni ostatní řemeslníci nemohou nic učiniti, nemaií-li, z čeho by to učinili... Všemohoucí Bůh nepotřeboval pomoci žádné věci, které by byl sám neučinil... Kdyby byl k tomu, co chtěl učiniti, potřeboval nějaké věci, které sám neučinil, nebyl by všemohoucí. A tomu věřiti, bylo by Bohu se rouhati“.[3])

2. Že hmota mohla vzniknouti jen v čase a to stvořením, dokazuje Tatián (k r. 180), když píše: „Pán všehomíra, dokud nebylo stvořeného světa, byl sám jediný... Hmota však není bez počátku, jako bez počátku jest Bůh. Ani nemá stejné moci s Bohem, jenž jest prost všeho počátku. Neboť hmota jest stvořena a to od nikoho jiného, než od původce všehomíra“.[4]) Také Athenagoras (k r. 180) píše ve své apologii: „Zda-li se nám zcela bezdůvodně nevytýká, že jsme neznabozi? Vždyť přece lišíme Boha od hmoty a tvrdíme, že něčím jiným jest hmota a něčím jiným Bůh. — Bůh jest nestvořený a věčný a může jen myslí a rozumem (mente et ratione) býti poznán, kdežto hmota jest stvořena a změně podrobena“.[5]) A Tertullián dokazuje pravdu tuto, když praví: „Co ctíme, jest jeden Bůh, jenž z ničeho stvořil veškeren svět se všemi jeho živly, tělesy a duchovými bytostmi. Proto také Řekové nazývají svět zcela případně: Κόσμος“.[6]) Podobně učí též sv. Athanáš: „Nauka křesťanská hlásá, že svět nepovstal pouhou náhodou, poněvadž jej řídí prozřetelnost Božská, ani že povstal z hmoty předchozí, poněvadž Bůh není bezmocen, nýbrž všechny věci, kterých dříve vůbec nebylo, uvedl v existenci (ἐξ οὐκ ὄντων) skrze Slovo, jak ústy Mojžíšovými praví: Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi“.[7])

[1]) N. 22, Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 148.
[2]) Ad Autol., lib. 2, n. 4, Opp. cit., p. 120.
[3]) De Genes. contr. Manich., lib. 1, cap. 6, num. 10, Opp. tom.
[4]) Oratio Contra Graecos., Opp. tom. II. (edit. cit.) p. 14 sq.
[5]) Cf. Legat. pro Christianis, Opp. tom. II., p. 48.
[6]) Cf. Apolog., n. 17, Opp.
[7]) De incarn. Verbi Dei, Opp. edit. Migne, tom. I. (Paris 1857), p. 102.

3. Proti bludu emanatismu a pantheismu hájili pravdy zjevené o stvoření světa z ničeho především sv. Augustin a Lactantius. Sv. Augustin klade bludy tyto proti nauce o stvoření světa z ničeho, aby tím jasněji nerozum jejich vysvitl. Má tu na zřeteli hlavně blud manichejský. Ve svém díle „De Genesi contra Manichaeos" píše: „Tento svět byl (z ničeho) učiněn: nezplodil ho Bůh ze sebe, aby byl tím, čím sám jest, nýbrž učinil jej z ničeho, aby nebyl roven tomu, od koho byl učiněn, ani jeho Synu, skrze kterého byl učiněn".[1]) A Lactantius líčí velmi drasticky nesmysl pantheismu, stotožňujícího svět s Bohem, když praví: „Je-li svět Bohem, pak jsou i jeho jednotlivé části božské. A pak jest i člověk Bohem, poněvadž jest částí světa. A je-li člověk Bohem, pak jsou jím i soumaři a hovada a ostatní druhy zvířat čtvernohých, ptákův a ryb, poněvadž podobně cítí jako člověk a jsou částí světa. Ale to by bylo možno ještě snésti, neboť Egypťané uctívají tyto bytosti. Než nerozum tento dospěl tak daleko, že i ropuchy a komáři zdají se (některým lidem) býti božskými bytostmi, poněvadž i oni mají cit a jsou částmi světa. Tak patrno, že sousledky dovozené z nesprávných návěstí vedou vždy k absurdním závěrům".[2])

4. Dále hájí ss. Otcové nauky o stvoření světa z ničeho proti těm, kteří učili, že svět byl stvořen anděly. Poslyšme sv. Irenea: „Kdož tvrdí", tak píše, „že svět byl buď anděly stvořen, aneb že měl jiného původce, než Boha Otce, jenž jest nade všecko, předně již tím hřeší, že tvrdí, že Bůh učinil anděly, kteří bez jeho vůle takové dílo vykonali, jako by andělé byli Boha mocnější... Pak-li však s jeho vůlí a s jeho vědomím (svět stvořili), pak již nejsou andělé příčinou vzniku světa, nýbrž sama vůle Boží".[3]) A sv. Cyril Alexandrinský prohlašuje tvůrčí moc za dokonalost, která jest jediné Bohu vlastní a o kterou se Bůh nemůže se žádnou jinou bytostí sdíleti.[4]) Ano tato dokonalost jest mezi všemi dokonalostmi Božskými nejpřednější.[5]) A Tertullián ještě rozhodněji tvůrčí moc jedinému Bohu připisuje, když praví, že by Bůh nebyl již všemohoucí bytostí, kdyby neměl moci, z ničeho vše učiniti.[6])

---

[1]) Lib. 1, cap. 2, num. 4, Opp. tom.
[2]) De Instit., lib. 2, cap. 6; cf. Orig., De orat., n. 23; Aug. Enarr., in ps. 85, n. 12.
[3]) Contra haeres., lib. 2, § 1, Opp. tom. II. (edit. Nediol. 1830), p. 226 sq.
[4]) Thesaur., lib. 6, cap. 2.
[5]) Contr. Julian., lib. 2.
[6]) Contr. Hermog., cap. 8.

§ 7.

Věročlánek, že Bůh stvořil svět z ničeho, jest také pravdou rozumem poznatelnou.

Ačkoliv v této otázce nejsou bohoslovci úplně stejného mínění, přece jest rozhodně přednost dáti nauce bohoslovců těch, kteří tvrdí, že děj stvoření světa jest nejen pravdou zjevenou, nýbrž také postulátem rozumovým. Bohoslovci, kteří se kloní k opačnému názoru, že rozumu bez Zjevení Božího nelze dokázati, že svět byl z ničeho stvořen, mají hlavně na zřeteli historickou pravdu, svědčící, že i největší duchové člověčenstva, jako byli ve starověku Plato a Aristoteles, při vší bystrosti rozumu a všestranné učenosti se nepovznesli k poznání, že svět mohl jen tvůrčí mocí Boží povstati z ničeho. Než zdá se nám, že děj tento, kterého ovšem nelze popírati, nerozhoduje v otázce této. Neboť z toho, že člověčenstvo rozumem svým nepoznalo stvoření světa z ničeho, nelze ještě souditi, že ho nemohlo poznati. Jak často se stává, že některé bludné názory staletí a staletí s pokolení na pokolení přecházejí, a nikdo ani nepomyslí, že by mohly býti nesprávny a nepravdivy. Zde připomínáme jen mylný názor o poměru naší země k slunci. Hříchem dědičným byl zatemněn rozum lidský tou měrou, že znenáhla i o Bohu samém pozbýval jasného pojmu, až konečně upadl v blud polytheistický, ano ani se již nehrozil samého fetišismu a úplného atheismu. A ztratilo-li člověčenstvo správný pojem o Bohu, pak bylo zcela přirozeno, že i poměr jeho k zevnějšímu světu nesprávně si musilo mysliti a představovati. A poněvadž vzniku světa z ničeho nemůže si člověk představiti, nezbývalo konečně člověku nic jiného, než že svět aneb aspoň hmotu, z níž jest složen, prohlásiti za věčnou a tak dokonalost věčnosti jen Bohu vlastní přenésti také na vnější svět. A jelikož tento názor byl ve starověku pohanském obecným majetkem člověčenstva po mnohé věky, nemůže býti s podivením, že i největší duchové se z něho nevymanili.

Jakmile však člověčenstvo nabylo Zjevením Božím pravého pojmu o Bohu a o světu, pak musí rozum lidský z těchto dvou pojmů, které jsou také přirozenému jeho rozumu přístupny, souditi na nutnost stvoření světa z ničeho, poněvadž žádný jiný způsob vzniku před správným soudem jeho neobstojí.

Rozum musí takto souditi: Bůh buď má moc zevnější činností učiniti mimo sebe vše, co jest v sobě možno aneb nemá této moci. Nemá-li jí, pak mu chybí jedna z nejdůležitějších a nejpřednějších dokonalostí, totiž všemohoucnost, a Bůh není Bohem.

Ale Bůh jsa bytostí naprosto nezávislou a to nejen ve své existenci, nýbrž i ve své vnější činnosti, když se jednou odhodlal, že tento svět stvoří, nemohl v této své činnosti záviseti na žádné jiné bytosti, tedy ani na hmotě vedle něho od věčnosti existující. Neboť kdyby jí byl ku stvoření světa potřeboval, nebyl by bytostí naprosto na jiné bytostí nezávislou, nebyl by Bohem. A proto

již pojem Boha jakožto bytosti všemohoucí a bytosti naprosté k žádné jiné bytosti nevztažné vylučuje s naprostou nutností existenci věčné hmoty, ze které by byl Bůh tento svět vytvořil. A poněvadž Bůh nemohl svět ani ze své naprosto jednoduché podstaty vyvoditi ani ho z předchozí vedle něho od věčnosti existující hmoty vytvořiti, proto jej musil z ničeho stvořiti. Každý jiný způsob jest zcela vyloučen, poněvadž popírá všemohoucnost a naprostou nezávislost Božskou.

Stvoření z ničeho žádá též i pojem hmoty a světa z ní vytvořeného. Zde uvedeme jen některé důvody.

Nutnost stvoření plyne již z nahodilosti světa.

Že musí existovati nějaká bytost sama od sebe (ens a se), to jest pravda samozřejmá. Vždyť žádná věc nemůže se sama učiniti, poněvadž by musila zároveň býti příčinou a účinem, tedy zároveň býti a nebýti. Aby byla příčinou, musila by býti, a aby byla účinem, musila by nebýti. To však odporuje zákonu kontradikce. Zde běží tedy jen o otázku, je-li touto bytostí, jež sama od sebe existuje, Bůh nebo vnější svět. Kdyby jí byl vnější svět, pak by musil s aseitou míti všecky ostatní vlastnosti Božské: nutnost, nekonečnost, věčnost, neměnitelnost, vševědoucnost, všemohoucnost atd. Poněvadž však dvě takové bytosti: Bůh a svět vedle sebe nemohou existovati, proto nezbývá, než Boha popříti a na jeho místo postaviti vnější svět, jak materialismus a pantheismus ve všech svých různých tvarech učí. Avšak vnější svět nemá a nemůže míti ani jediné vlastnosti Božské. Všechny jednotlivé bytosti jeho stále vznikají a zanikají. Co však vzniká a zaniká, vzniká a zaniká vždy působením nějaké vnější příčiny. A jelikož se příčí zdravému rozumu, v řadě vznikův a zániků postupovati nazpět bez počátku, nezbývá, než stanouti u prvního člena v každé příčinné řadě. A poněvadž světová hmota neexistuje „in abstracto“, nýbrž jen konkretně v jednotlivých světových bytostech, proto jest i u hmoty vůbec stanouti u prvního jejího počátku. Jako jednotlivé bytosti jsou „entia ab alio“, tak i hmota vůbec, která jest v těchto bytostech obsažena, jest rovněž „ens ab alio“. A poněvadž nemůže toto „ens aliud“ býti již hmotné, musí jím býti bytost mimohmotná a to může býti jen Bůh. A tu lze jen dvojí způsob mysliti, jak hmota z této mimohmotné a nadehmotné bytosti může nabýti prvého vzniku a původu. Buď vychází a vytryskuje ze samé podstaty Božské, aneb jest Bohem z ničeho stvořena. Prvního způsobu nelze rozumně mysliti, poněvadž by pak svět ve smyslu panteistickém byl zároveň „ens a se“ a „ens ab alio“, „ens infinitum“ a „ens finitum“, „ens necessarium“ a „ens contingens,“ „ens immutabile“ a „ens mutabile“ atd. Proto lze rozumně jen druhý způsob připustiti, totiž že hmota musila býti Bohem z ničeho stvořena. Základem pantheismu (a totéž platí také o materialismu) jest popření všech prvých logických principů, hlavně zákona kontradikce. Ale poněvadž popření těchto principů ničí nejen veškero

naše poznání, nýbrž i veškeren život, proto musí rozum lidský dovozovati původ vnějšího světa pouze ze stvoření z ničeho.

Nutnost stvoření světa z ničeho plyne tedy ze správného pojmu jak Boha tak i světa. Ačkoliv jsme obojí tento pojem správně poznali jen ze Zjevení Božího, přece naprosto řečeno může rozum lidský sám přirozeným svým světlem z obou těchto pojmů (Boha a světa) nutnost stvoření světa z ničeho dovoditi. A proto vším právem jest děj stvoření světa nejen pravdou zjevenou, nýbrž i rozumovou. Poslyšme výmluvná slova, jimiž Tertullián líčí nutnost stvoření světa z ničeho: „Kdyby stála hmota", tak píše „proti Bohu jako bytost věčná proti bytosti věčné, jako nezrozená proti nezrozené, jako původní proti původci, proč by pak nemohla o sobě říci: Já byla první, já byla přede všemi věcmi, já byla bytostí, z níž všecko povstalo. My (Bůh a já) jsme sobě rovni, byli jsme zároveň spolu, oba jsme bez počátku a bez konce, oba bez původu, bez Boha (jenž by stál nad námi). Který Bůh mě podřídil tomu, jenž jest se mnou současný a souvěký? Nazývá-li se Bohem, mám i já své jméno. Buď jsme Bohem aneb Bůh jest hmotou. Neb každý z nás jest tím, čím jest druhý".[1])

Že svět musil stvořením z ničeho vzniknouti, dokazují scholastičtí theologové podle příkladu sv. Tomáše z povahy jestoty bytostí stvořených, již nazývají účastí čili údělem (participatio) jestoty Božské.

Bytost účastná čili údělná (ens participatum, ens per participationem) má jestotu jen přijatou (esse acceptum) a proto jen konečnou. Kdyby bytost, od které tuto svou jestotu přijala, byla zase bytostí účastnou a konečnou, musila by ji přijati zase od jiné bytosti účastné a konečné atd. Poněvadž však „regressus in infinitum", jest nemožen, jest nutně předpokládati bytost, která již není tou neb bytostí: andělem, člověkem atd., nýbrž bytostí „per essentiam", „per eminentiam", „ens simpliciter", jež zahrnuje v sobě vše, co má vůbec povahu jestoty, jež má tedy v sobě plnost jestoty ve veškerém jejím rozsahu a dosahu. A poněvadž není jestoty, jíž by bytost „per essentiam" v sobě neobsahovala, proto má každá bytost vedle ní existující toliko jestotu „per participationem", čili jinými slovy: má toliko jistou účast v jestotě bytosti „per essentiam". Ale této účasti nemůže míti v samé vlastní jestotě bytosti „per essentiam", poněvadž by se bytost tato musila o tuto svou jestotu děliti, což jest vzhledem k její naprosté jednoduchosti zhola nemožno. Mají tedy bytosti „per participationem" toliko konečnou nápodobu (imitationem) jestoty bytosti „per essentiam". Poněvadž bytosti „per participationem" obdržely či přijaly svou jestotu od bytosti „per essentiam", nemohly jí přijati jinak, než stvořením z ničeho. Každý jiný způsob jest naprosto vyloučen. Tedy i

[1]) Contr. Hermog, c. 7, 8.

z tohoto důvodu jest stvoření světa z ničeho pravdou, kterou rozum lidský zcela jasně dokazuje: „Každá bytost „per participationem", praví sv. Tomáš, musí býti učiněna od bytosti, která jest „per essentiam". Avšak jediný Bůh jest bytostí „per essentiam", kdežto všecky ostatní bytosti jsou jen bytostmi „per participationem". A proto všechny bytosti jsou od Boha učiněny. Avšak všecky věci nebyly by od Boha učiněny, kdyby byl jich neučinil z ničeho. Neboť pak by byl vše učinil z látky již přítomné, která nebyla od něho učiněna „Ergo".[1]) Od světa jakožto bytosti „per participationem" nedá se k Bohu jakožto bytosti „per essentiam" jiný přechod mysliti, než stvořením z ničeho.

Další důkazy pro nutnost stvoření, dovozené na př. z různého skupenství hmoty, místa, klidu, pohybu atd., podává filosofická kosmologie, proto zde o nich pomlčíme. Uvažujeme-li tedy o světě se kterékoliv strany, vždy nám praví zdravý rozum, že bez tvůrčího konu zůstane nám záhadou nepochopitelnou.[2])

§ 8.

Jen Bůh mohl svět stvořiti.

1. Poněvadž moc tvůrčí jest již ve všemohoucnosti Božské obsažena, jest Bohu tak vlastní, jak jest mu vlastní všemohoucnost sama. A jako o všemohoucnost nemůže se Bůh sdíleti se žádnou jinou bytostí, tak nemůže také své moci tvůrčí přenésti na jinou bytost.

Každá činnost stvořené bytosti jest pouhou případností. Bytost stvořená má ve své přirozenosti pouhou vlohu ku svým činnostem, které může jen za jistých podmínek a okolností jeviti. Činnosti nenáležejí proto k její podstatě. Kdyby tedy bytost stvořená byla schopna tvůrčí činnosti, pak by nekonečný kon Božský entitativně identický se samou podstatou Božskou stal se pouhou případnou vlastností konečné a omezené bytosti. Bytost konečná stala by se nekonečnou, tvor stal by se všemohoucím Tvůrcem, což jen pomysliti jest naprosto nerozumno.

Mimo to potřebuje bytost stvořená ku svým vnějším činnostem vždy nějaké látky, na níž svou činnost jeví. Kdyby mohla nabýti tvůrčí činnosti Božské, kterou by mohla hmotu světovou stvořiti, pak by jednak musila tuto látku ku všem svým vnějším činnostem předpokládati, ale jednak také by zároveň mohla si ji z ničeho vytvořiti. V tom jest však obsažen zřejmý odpor. Neboť kdyby si mohla tuto látku z ničeho stvořiti, pak by jí nemusila ku svým činnostem předpokládati. Ale poněvadž tento předpoklad náleží k její přirozenosti, přestala by býti bytostí stvořenou, konečnou, omezenou atd., kterou jest. Proto bytost stvořená opa-

[1]) I. qu. 44, art. 1, in corp.
[2]) Cf. Palmieri, l. c. p. 58 sqq.

třená moci tvůrčí přestala by býti tvorem a stala by se Tvůrcem se všemi Božskými vlastnostmi, což jest naprosto nemožno.

2. Propast mezi nicotou a jestotou jest v jistém smyslu nekonečna, kterou jen všemohoucnost Božská může překlenouti. Žádný tvor nemůže učiniti něco z ničeho, i když jest to samo sebou možno. Tuto pouhou ideální možnost může uvésti do skutečnosti jen všemohoucí kon tvůrčí. A jako Bůh nemůže se se žádnou bytostí konečnou sdíleti o svou všemohoucnost, podobně jako o žádnou jinou Božskou dokonalost, tak se nemůže s ní sdíleti o svou moc tvůrčí.

Pro pravdu, že jen Bůh může něco učiniti z ničeho, udává sv. Tomáš tyto důvody:

1. Pouhé nic (nicota) jest od každé bytosti skutečné, i kdyby to byl pouhý hmotný atom, více vzdáleno, než tento atom od všehomíra. A proto ku stvoření něčeho z ničeho jest potřebí nekonečné moci a tu má jediné Bůh. Proto jen Bůh může něco stvořiti.

2. Každá bytost jest potud činna, pokud jest v konu (in actu). Celou svou podstatou může býti činna jen ta bytost, která jest celá in actu. A to jest jediné Bůh. A proto také učiniti věc podle celé její podstaty může jen moc nekonečná a to jest Bůh. Jediné Bůh může tedy z ničeho něco učiniti čili stvořiti.

3. Každá případnost (accidens) může býti jen na podmětu. Činnost bytostí stvořené jest však pouhou případností, ať ji myslíme se strany bytosti, která ji jeví, aneb se strany předmětu, jenž ji v sebe přijímá. A proto potřebuje každá bytost stvořená vnější látky, jež by činnost její jako případnou vlastnost v sebe přijala.

4. Jen ta bytost nepotřebuje ku svým činnostem zevnějšího substrátu, jejíž činnost není pouhé „accidens", nýbrž sama podstata její a to jest Bůh. Jen Bůh nepotřebuje ku své činnosti zevnější hmoty, an si tuto hmotu sám může z ničeho učiniti. —

5. Čím vznešenější a dokonalejší jest příčina, tím dokonalejší jest také její činnost. Poněvadž jest Bůh prvou příčinou, na níž všecky bytosti stvořené jako příčiny druhotné závisí jak ve své jestotě tak i ve svých činnostech, musí jeviti také činnost prvou, t. j. činnost, která již na žádné jiné činnosti nezávisí a která jest nezbytnou podmínkou a předpokladem každé jednotlivé činnosti bytostí světových. A to jest činnost tvůrčí, která jest jen Bohu vlastní.

6. Jest axiom: „agere sequitur esse". (Činnost každé věci závisí na její jestotě čili na její přirozenosti.) Jakou má věc činnost, takovou má přirozenost. Věta tato platí také naopak: jakou má věc přirozenost, takovou má činnost. Poněvadž každá věc jeví svou vnitřní přirozenost svými vnějšími činnostmi, proto soudíme z těchto činností na její přirozenost.

Proto ve větě: „agere sequitur esse", jest „agere" subjekt a „esse" předmět. Je-li však nám známa přirozenost věci, pak můžeme z ní souditi zcela správně také na její činnost. I Boha poznáváme přirozeně jen z jeho činností, jevících se ve vnějším světě. Jakmile jsme však přirozenost Božskou tímto způsobem poznali, pak z této přirozenosti zcela správně usuzujeme, jaké jsou činnosti, kterými se Bůh na venek ve vnějším světě může jeviti a kterými se skutečně zjevil. A proto soudíme takto: Bůh jako bytost naprosto dokonalá nemůže ve své podstatě či přirozenosti záviseti na žádné jiné bytosti. A je-li nezávislý ve své přirozenosti, musí býti také nezávislý ve své činnosti. Neboť činnost Božská není bytně (entitativně) ničím jiným, než samou přirozeností Božskou. Avšak Bůh by nebyl ani ve své činnosti, ani ve své přirozenosti bytostí naprosto nezávislou, kdyby ku své vnější činnosti potřeboval hmoty vedle něho od věčnosti existující. Kdyby nemohl svou všemocnou vůlí této hmoty z ničeho stvořiti, pak by veškera jeho činnost záležela toliko v tom, že by věčnou hmotu různě, podstatně a případně pozměňoval. Poněvadž však i bytosti konečné mohou světovou látku podobným způsobem — podstatně a případně — pozměňovati, nelišil by se pak Bůh ve své vnější činnosti od činnosti ostatních bytostí, a kdyby se od nich nelišil svou činností, nelišil by se od nich ani svou přirozeností a přestal by býti bytostí nekonečně dokonalou, přestal by býti Bohem. Proto jest tvůrčí činnost jen Bohu vlastní a nemůže se žádné jiné bytosti sděliti.

7. Kdyby bytost naprostá potřebovala ku své činnosti nějaké látky, nepronikala by její příčinnost neprostředně až k vnitřní bytnosti věcí, nýbrž směřovala by jen k různým pozměnám látky již existující a pozměnami těmito k vytvoření různých určitých bytostí.

Jelikož mezi účinem a jeho příčinou musí býti vždy naprostá proporce, proto také částečný účin musí míti částečnou příčinu a všeobecný účin také všeobecnou příčinu.

Každá částečná příčina, (t. j. bytost stvořená), může býti činna jen tím způsobem, že v hmotu uvádí nové formy, kdežto látku, která tuto formu v sebe přijímá, nutně předpokládá. Účinem příčiny částečné jest sice produkce „ex nihilo sui". Poněvadž však předpokládá látku, která formu částečnou příčinou způsobenou v sebe přijímá, proto účin její není nikdy také „productio ex nihilo subjecti". Příčina částečná působí vždy jen bytost určitého druhu. — Tak plodí rostlina zase jen rostlinu svého druhu, rovněž zvíře jen zvíře druhu, jemuž samo náleží. Podobně také člověk. A ačkoliv člověku jako bytosti rozumem a svobodnou vůlí obdařenému otvírá se nekonečné pole, na němž může své činnosti jeviti, přece ke každé činnosti potřebuje jisté látky, kterou může různě vytvářeti a tak různé určité bytosti působiti. Ale poněvadž Bůh jakožto všeobecná příčina všech věcí není omezen ve svých činnostech na venek jen tím neb

oním rodem neb druhem věcí, působí všecky věci podle celé jejich jestoty, tedy nejen podle jejich podstatných a případných tvarů, nýbrž také podle jejich prvé látky. Tím právě se liší částečné příčiny od příčiny všeobecné, že ony uvádějí v látku (tak zvanou prvou) jen různé formy, kdežto tato mimo formu i látku (prvou) působí. A v tom právě záleží pojem stvoření z ničeho. Bůh svou všemohoucností může učiniti hmotu podle celé její jestoty — nejen podle podstatné a případné formy, nýbrž i podle její prvé látky — kdežto příčiny částečné tuto látku předpokládajíce, uvádějí v ni činnostmi svými na místě jedné (podstatné aneb případné) formy formu jinou.[1])

Z úvahy této plyne, že tvůrčí činnost jest Bohu tak vlastní, že se o ni s jinou bytostí nemůže naprosto sdíleti. Kdyby se Bůh mohl s jinými bytostmi sdíleti o tuto činnost, pak by se mohl s nimi také sdíleti o svou podstatu a přirozenost. Ale poněvadž naprostá jednoduchost Božské přirozenosti vylučuje každé takové sdílení, proto také vylučuje každé přenášení tvůrčí moci Božské na každou jinou bytost vedle Boha existující.

Poněvadž přirozeně poznáváme Boha toliko ze zevnějších účinů jeho činností, proto teprv zjevenou pravdou o stvoření světa z ničeho nabyli jsme pravého pojmu o Bohu samém. Pohanský starověk nemaje pojmu o stvoření světa z ničeho, neměl také jasného pojmu o Bohu. Moderní věda popírá opět aneb aspoň béře v pochybnost stvoření světa z ničeho a proto také ztrácí víru v Boha, bytost nadsvětovou a mimosvětovou, vševědoucí a všemohoucí a upadá zase do starých pohanských bludů materialismu a pantheismu a vede člověčenstvo v atheismus se všemi hrůzami, které tento nejhroznější blud, tento blud všech bludů ve svém lůně chová.

Jako každá pravda vylučuje svůj kontradiktorický opak, tak ničí každý pokus, popříti možnost a skutečnost stvoření světa z ničeho, sám rozum lidský a všecky logické zákony. Člověk chce-li logicky důsledně mysliti, musí stvoření světa z ničeho připustiti a musí tvůrčí moc pokládati za nejhlavnější dokonalost Božskou, jíž se především liší ode všech ostatních bytostí, které mimo něho existují. Je-li svět stvořen, jak nelze pochybovati, pak jest nutně bludem dualismus, materialismus a pantheismus ve všech svých možných tvarech a směrech.

§ 9.

Bůh nemůže ku stvoření použiti tvora jakožto nástrojné příčiny.

K jasnému vysvětlení této nemožnosti musíme předeslati výměr příčiny hlavní (causa principalis) a příčiny nástrojné (causae instrumentalis) a poměr, ve kterém k sobě tato dvojí příčina stojí.

[1]) Srv. Tom., De potentia, qu. 3, art. 4, in cap.

Příčina hlavní působí účin svou vlastní činností, kterou tu neb onu přirozenou vlohu svoji na venek uskutečňuje a jeví.

Příčina nástrojná záleží v nástroji, kterého hlavní příčina k své činnosti užívá. Nástroj nejeví své příčiny sám sebou, nýbrž jsa řízen příčinou hlavní, spolupůsobí k činnosti této příčině vlastní. Sochař, jenž z kamene vytesává dlátem sochu, jest hlavní, dláto však nástrojnou příčinou sochy. O poměru působnosti hlavní a nástrojné příčiny praví sv. Tomáš: „Hlavní příčina působí mocí své formy, které se účin připodobňuje. Příčina nástrojná není však činná mocí své formy, nýbrž toliko pohybem, který v ni uvádí příčina hlavní. A proto na př. nepřipodobňuje se lože sekyře, nýbrž idei, kterou měl o něm stolař ve svém rozumu".[1])

Z těchto slov Učitele Andělského plyne, že

a) příčina hlavní a nástrojná (causa principalis et instrumentalis) se nesmí zaměňovati s příčinou prvotnou a druhotnou (cum causa primaria et secundaria). Příčina prvotná působí svou vlastní, na žádné jiné příčině nezávislou mocí, kdežto příčina druhotná jest sice také činna svou vlastní mocí, avšak mocí na příčině prvotné závislou. Tak jsou všecky bytosti stvořené příčinami druhotnými, závislými na příčině prvotné, jíž jest Bůh. Příčina nástrojná nemůže sama sebou jeviti žádné činnosti a proto působí jen tenkráte, byla-li uvedena do činnosti pohybem pohybující příčiny, kterou proto naproti nástrojné příčině nazýváme příčinou hlavní. Tak přenáší hlavní příčina svou činnost na nástroj, jímž pak vykonává to, co vykonati zamýšlí, ať již to koná svobodně neb nutně.

b) V nástroji samém, jehož hlavní příčina k činnostem svým užívá, jest rozeznávati dvojí činnost a to: jednu, kterou nástroj jeví vlastní svou přirozeností, ovšem jen potud, pokud hlavní příčinou byl do této činnosti uveden, a druhou, kterou hlavní příčina na nástroj převádí a kterou působí účin, který buď svobodně vykonati chce, aneb ku kterému svou přirozeností nutně směřuje. Sv. Tomáš znázorňuje tuto dvojí činnost příkladem sekyry, kterou stolař zhotovuje postel. Sekyra rukou stolařovou v činnost uvedená, jeví svou vlastní činnost, avšak činností touto, vykonává konečně jen účin, který stolař již dříve, než vzal sekyru do rukou, v mysli své pojal a sekyrou toliko uskutečňuje.

c) Činnost hlavní a nástrojné příčiny činí jen jedinou celistvou činnost. Neb nástroj působí jen činností či pohybem hlavní příčiny.

Z poměru mezi hlavní a nástrojnou příčinou jest patrno, že hlavní příčina nemůže působiti bez nástroje a nástroj bez hlavní příčiny. Hlavní příčina potřebuje nástroje k vykonání svého

[1]) III. qu. 63, art. 1, in corp.

úmyslu a nástroj zůstává bez pohybu hlavní příčiny věcí mrtvou beze vší činnosti. Činnosti hlavní příčiny a nástroje se takto doplňují a proto také na sobě vespolně závisí. Hlavní příčina užívá činnosti nástrojné příčiny jí pohybované, vedené a řízené k uskutečnění účelu svého. Kdyby však nástroj pod vlivem hlavní příčiny neměl své vlastní činnosti, mohla by hlavní příčina i bez nástroje vykonati dílo své, což jest však nemožno.

Poněvadž však nástroj sám ze sebe nemůže býti činný a jen pohybem hlavní příčiny jeví činnost své přirozenosti přiměřenou, proto se účin, který hlavní příčina nástrojem působí, nepřipodobňuje a nepřipisuje nástroji, nýbrž příčině hlavní. Socha není tedy účinem dláta, písmo účinem péra atd., nýbrž socha jest dílem sochařovým, písmo dílem písařovým atd., i když nemůže sochař bez dláta a písař bez péra pracovati.

Aby však hlavní příčina mohla použiti nástroje k provedení díla svého, musí činnost nástroje býti k činnosti hlavní příčiny v jisté proporci. Stolař nemůže pracovati pérem, písař sekyrou neb pilou atd. Poněvadž se činnosti hlavní a nástrojné příčiny v účinu sjednocují, musí míti nástroj buď přirozenou neb aspoň obedienciální schopnost,[1]) aby mohl v sebe přijati činnost příčiny hlavní. Jinak nemůže hlavní příčina nástroje užiti.

A nyní již uvažme, může-li Bůh užiti stvořené bytosti jakožto nástroje ku stvoření nějaké věci z ničeho.

Že stvořená bytost nemůže Bohu sloužiti za nástroj ku stvoření z ničeho, učí všichni theologové (až na Petra Lombardského[2]) a Suareza),[3]) což dokazují těmito důvody:

Mezi činností tvůrčí a mezi bytostí stvořenou není entitativně ani přirozené ani nadpřirozené proporce. Poněvadž činnost tvůrčí jsouc entitativně samou bytností Božskou, jest nekonečná, nemůže jí žádná bytost stvořená, jakožto bytost konečná, v sebe přijati. Nemožnost tato jest metafysická a naprostá.

Mimo to má nástroj svou vlastní činnost, jíž hlavní příčina užívá k uskutečnění svého účinu. A poněvadž činnost tato se liší od činnosti hlavní příčiny, musí míti také svůj vlastní účin, jenž se liší od účinu hlavní příčiny. Tak péro vedené rukou písařovou působí na papíře pouhá hmotná písmena, která sama sebou záležejíce jen v různých pravidelných liniích, nevyjadřují ani jednotlivá, ani ve slova a věty spojená, žádné myšlenky. Teprv písař spojením těchto libovolných a jen konvenčně ustálených značek vyjadřuje jimi různé pojmy a pravdy.

Poněvadž bytosti stvořené svými činnostmi uvádějí v hmotu jen různé podstatné a případné formy, nemůže jich Bůh použiti k vytvoření celé hmotné podstaty jak podle podstatného tvaru, tak i podle prvé látky.

---

[1]) Strany potence obedienciální viz I. část mé Filosofie podle zásad sv. Tom., 2. vyd., str. 529.

[2]) Sent., lib. IV., 5, 3.

[3]) Metaph. Disp., 20, 1, 5.

Kdyby Bůh byl při stvoření použil nějaké nástrojné příčiny, musila by tato příčina již před stvořením existovati. Tato existence zahrnuje však v sobě dvojí absurdnost. Poněvadž před stvořením neexistovala a nemohla existovati vedle Boha žádná jiná bytost, nemohl také Bůh při stvoření žádné bytosti jakožto nástrojné příčiny použiti. Kdyby byl Bůh použil nějaké bytosti jakožto nástroje, nastává otázka, jak vznikla bytost tato? Buď ji stvořil z ničeho, aneb byla účinem, k němuž Bůh zase jiné bytosti použil atd. a tak až do nekonečna. Poněvadž však „regressus in infinitum" jest nemožen, proto nelze rozumně připustiti, že by byl Bůh ku stvoření světa nějaké nástrojné příčiny použil. Toť prvá absurdnost.

Mimo to vylučuje již pojem stvoření použití každého nástroje. Moc tvůrčí působí veškeru jestotu svého účinu. Kdyby však Bůh k tomuto účinu používal činnosti nástrojné příčiny, která může hmotu již existující jen různě podstatně neb případně pozměňovati, pak by již nestvořil z ničeho celé podstaty a nebyl by všemohoucí.

Kdyby Bůh mohl použiti stvořené bytosti jako nástroje při stvoření světa z ničeho, musil by na ni přenésti svou tvůrčí moc a s touto mocí svou Božskou přirozenost samu. Bůh by pak přestal býti Bohem a tvor tvorem.

Tak jest kon tvůrčí konem vlastním jen jedinému všemohoucímu Bohu, o nějž se nemůže sdíleti se žádnou jinou bytostí a k němuž nemůže také žádné jiné bytosti ani jako nástrojné příčiny použiti.[1])

§ 10.

Bůh stvořil svět svobodně.

Že Bůh svět stvořil z ničeho svobodně, jest článek víry slavně definovaný na sněmu Vatikánském slovy: „Si quis Deum dixerit non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum, a. s." (Kdyby někdo tvrdil, že Bůh nestvořil (světa) vůlí prostou vší nutnosti, nýbrž že jej stvořil tak nutně, jak nutně sama sebe miluje, budiž z Církve vyobcován).[2])

Svobodu konu tvůrčího (ovšem jen co do jeho vnějšího terminu) pojal již papež Eugen IV. a to za úchvaly sněmu Florentského do dekretu pro Jakobity. V tomto dogmatickém dekretu praví papež: (Římská Církev) pevně věří, vyznává a hlásá jednoho Boha..., Stořitele všech věcí viditelných i neviditelných, jenž z pouhé své dobroty, když se mu zalíbilo (quando volnit), z ničeho stvořil všechny bytosti jak duchové, tak tělesné".[3]) Této pravdě učí také Římský kate-

[1]) I. qu. 45, art. 5, in corp.; cf. Contr. Gent., lib. 2, cap. 21.
[2]) De Deo rerum omnium creato, c. Can. 5, Denzinger 1805.
[3]) Denzinger 706.

chismus, když praví: „Bůh nevytvořil světa z nějaké látky, nýbrž stvořil jej z ničeho, nebyv k tomu žádnou mocí aneb nezbytností donucen, nýbrž učinil tak svou vlastní svobodnou vůlí (sua sponte et voluntate)“.[1])

Církev sv. zavrhovala ihned všechny opačné bludy, jakmile proti této nauce počaly se šířiti. Tak učinila proti Abaelardovi,[2]) Wiklifovi,[3]) Güntherovi[4]) a Hermesovi.[5])

Svobodu stvoření hlásá jak α) Písmo sv., tak i β) Tradice.

α) Písmo sv.:

Tak praví žalmista Páně: „Bůh zajisté náš jest na nebi, čině všecko, což se mu líbí“.[8]) A podobně II. kniha Machabejská: „Bůh může i ty, kteří proti nám táhnou, i veškeren svět jedním pokynutím shladiti“.[9]) Slovy těmito povzbuzoval Judas Machabejský své věrné vojíny, aby v svatém boji nebáli se přesily nepřátelské, nýbrž spoléhali důvěrně na pomoc Boží, jako jejich předkové, kteří touto důvěrou zvítězili nad Sennacheribem a všemi nepřáteli svými. Není pochybnosti, že Judas Machabejský svým věrným bojovníkům připomínal toliko víru ve všemohoucnost Boží obecnou celému národu židovskému, jenž věrně setrval při zákonu Božím. — A nyní můžeme takto usuzovati: Může-li Bůh všechny nepřátele národa židovského, ano i veškeren svět jednoduchým pokynem všemohoucí vůle své zničiti, může jej právě tak z ničeho stvořiti.

Tedy tvůrčí kon Božský jest úplně svobodný.

Že Bůh vše svobodně stvořil, jest naukou i ve knihách Nového zákona často vyjadřenou. Tak píše sv. Pavel k Efeským: „V něm (v Kristu) také stali jsme se dědici byvše (k tomu) předurčeni podle ustanovení toho, jenž všecko působí podle úradku vůle své“.[6]) Působí-li Bůh vše podle úradku vůle své (secundum consilium voluntatis, κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ), pak nepůsobí z nutnosti, nýbrž působí podle svého vlastního rozhodnutí, tak jak sám za dobré uznal.

Že Bůh všecky věci stvořil svobodně, učí také sv. Jan ve své Apokalypsi. Ve vidění nebeského soudního dvoru praví, že čtyřiadvacet starců představujících Církev sv. padalo před tím, jenž seděl na trůně, na kolena svá, a klanělo se jemu, říkajíce: „Hoden jsi Pane a Bože náš, přijati slávu a čest i moc, neboť ty jsi stvořil všecky věci a z vůle tvé byly a stvořeny jsou“.[7])

[1]) Řím. katech., Pars. I., cap. 2, qu. 15.
[2]) Denzinger 368.
[3]) L. c. 607.
[4]) L. c. 1655.
[5]) Cf. Kleutgen, Theologie der Vorzeit, I. Bd., Münster 1853, S. 205 ff.
[6]) Žalm 113 (115), 3.
[7]) 8, 18.
[8]) 1, 11.
[9]) 4, 11.

β) Svobodu tvůrčího konu Božského hlásá i Tradice.

Na důkaz stačí z velkého počtu ss. Otcův a církevních spisovatelův uvésti jen některé svědky. Tak píše sv. Irenaeus: „Nikým nebyl nucen, nýbrž svým úradkem a svobodně vše učinil".[1] A na jiném místě: „Poněvadž Bůh z ničeho tak, jak chtěl, všecky věci, aby byly, učinil ze své svobodné vůle a ze své moci".[2] Podobně sv. Jan Zlatoústý: „Bůh jest, jenž vše působí a řídí a podle vůle své vše přiměřeně spravuje".[3] A sv. Augustin: „Tím, že Genese praví: viděl Bůh, že bylo dobré, naznačuje dosti jasně, že Bůh ze žádné nutnosti, ze žádného prospěchu, nýbrž z pouhé své dobroty učinil vše, co byl učinil".[4] A opět: „Bůh není podroben nutnosti a proto také neučinil z nutnosti toho, co učinil, nýbrž ze své nejvyšší a nevýslovné vůle".[5]

Že Bůh jest ve svém tvůrčím díle úplně svoboden, učili všichni ss. Otcové, kteří proti Ariovi hájili Božství druhé Božské osoby. Kdežto Ariáni popírajíce soupodstatnost Syna s Otcem tvrdili, že Syn se zrodil ze svobodné vůle Boha Otce, učili proti nim ss. Otcové, že Syn jest Synem z nutnosti přirozenosti Božské a nikoliv ze svobodné vůle Boží. Bůh Otec nemůže býti bez Syna, může však býti bez bytostí stvořených. Bez Syna nebyl nikdy, bez bytostí světových byl potud, pokud jich ještě svobodně nestvořil.

§ 11.

Svoboda Božského tvůrčího konu a rozum lidský.

Poněvadž svoboda tvůrčího konu Božského působí rozumu jisté nesnáze, proto nebude od místa o ní poněkud obšírněji pojednati.

Jako všechny dokonalosti Božské jsou jednak s podstatou Božskou, jednak také mezi sebou tožné a jen virtuálně se mezi sebou liší,[6] tak i svoboda Božská jest s bytností Božskou touž věcí. Poněvadž však při bytnosti Božské nehledíme k její vnější činnosti, při svobodné vůli však si bytnost Božskou myslíme v poměru ku vnějším bytostem, do něhož může vstoupiti, ale nemusí, proto jest nutno mezi bytností Božskou a její svobodou činiti rozdíl, jejž nazýváme virtuální čili „cum fundamento in re". A toto „fundamentum in re" strany svobody tvůrčího konu Božského jest jednak obsaženo *a)* v samém Bohu, jednak také *b)* v našem rozumu.

---

[1]) Contr. haereses lib. II. § 1, Opp. tom. II., (edit. Nadiol. 1830), p. 226.
[2]) L. c. p. 230.
[3]) In Gen. lib. 1, hom. 2.
[4]) De Civit. Dei lib. II., cap. 24.
[5]) De fide c. Manich. c. 27.
[6]) Cf. Dionys. Petavii, Theologicorum dogmatum. De Trinitate lib. VI., cap. 8, Opp. tom. II., (edit. Venet. 1745), p. 327 sqq.

ad a) Jest obsaženo v Bohu:

Božská podstata, sama v sobě naprosto jednoduchá, obsahuje v sobě všechny skutečné a možné dokonalosti a mezi těmito dokonalostmi také moc uskutečniti na venek vše to, co jest v sobě možno a v čem Bůh může se podle veškeré své dokonalosti zevně jeviti. Mimo to může Bůh svou všemohoucností ve stvořených bytostech projevenou vejíti k těmto bytostem v různé poměry a státi se tak jejich Tvůrcem, Zachovavatelem a Ředitelem. Konečně může Bůh jedním a týmž naprosto čirým a jednoduchým konem své všemohoucí vůle působiti ve vnějším světě nejrozmanitější účiny, k nimž bytostem stvořeným jest různých sil a činností potřebí.

ad b) Jest obsaženo také v našem rozumu:

Jelikož člověk jest si zcela evidentně vědom, že k mnohým činnostem není žádnou příčinou, ani vnější ani vnitřní determinován, nýbrž že tyto činnosti má úplně ve své moci, tak že je může, ale když nechce, nemusí jich jeviti, proto musí tuto vlastnost svoji, kterou svobodou (liberum arbitrium) nazýváme, připisovati Bohu, na němž veškera jeho jestota jak ve svém vzniku, tak i v dalším svém trvání závisí. A poněvadž naše svoboda se jeví zcela různě a odchylně od ostatních našich vlastností a dokonalostí, které jsme od Boha přijali, proto jest nám podle zákona dostatečného důvodu i Bohu připisovati svobodu, ovšem beze všech nedostatků a nedokonalostí, kterým svoboda naše jest podrobena. Svoboda Božská neliší se však věcně od ostatních dokonalostí Božských, nýbrž jest podstatou Božskou samou, podobně jako všecky ostatní dokonalosti Božské. Věcně jest v Bohu bytnost a svobodná jeho vůle jedna a táž věc, virtuálně však se přece od sebe liší. Při bytnosti či podstatě Božské nehledíme k její činnosti na venek, při svobodné vůli však myslíme si bytnost Božskou v poměru k vnějšímu světu, ve který poměr může Bůh vstoupiti, ale nemusí. A proto nelze říci: Poněvadž Bůh stvořil vnější svět konem; jenž jest s bytností Božskou jedna a táž věc, proto jej také stvořil právě tak nutně, jak nutna jest bytnost Božská sama. Tento závěr byl by jen tenkráte oprávněn, kdyby mezi bytností a svobodnou vůlí Božskou nebylo nejen věcného, nýbrž ani virtuálního rozdílu.

Bytnost Božská jest v Bohu něčím naprostým, znamenajíc to, co (po lidsku řečeno) činí Boha Bohem, kdežto vůle Božská podle analogie vůle lidské vyjadřuje vztah k nějakému terminu, k němuž svou činností buď skutečně směřuje aneb může směřovati.

A termin tento jest dvojí: buď jest jím Bůh sám jako dobro nekonečně dokonalé, aneb něco, co jest mimo Boha. Jen sebe chce, čili co totéž jest, miluje Bůh nutně, vše, co mimo něj existuje, chce a miluje svobodně.

Chce-li Bůh bytosti mimo sebe, chce je jen potud, pokud

mají účast v jeho vlastní nekonečné dobrotě. Sebe chce jako poslední cíl, věci mimo sebe existující chce jen jako prostředek k tomuto poslednímu a naprostému cíli.

Kdykoliv volíme prostředek k nějakému cíli, můžeme jej voliti buď nutně, neb svobodně. Nutně jej volíme, pak-li dotčeného cíle bez tohoto prostředku nelze dojíti. Svobodně volíme prostředek k cíli, pak-li cíle tohoto můžeme i bez něho dosíci.

Nelze-li cíle bez toho neb onoho prostředku vůbec dosíci, pak jest jeho nutnost naprostá, je-li však dosažení jeho bez tohoto prostředku sice naprosto řečeno možno, ale spojeno s velikými překážkami, pak jest nutnost jeho jen mravní.

Vytkne-li sobě někdo svobodně jistý cíl, jehož však nemůže dosíci bez určitého prostředku, pak jest prostředek tento jen podmínečně nutný. Kdykoliv svobodná bytost stvořená směřuje svou činností k dosažení jistého cíle, ať již nutného aneb svobodně voleného, vždy snaží se touto svou činností dosíci nějakého dobra v cíli obsaženého. A proto jest každá bytost, která usiluje o dosažení dobra v cíli obsaženého, již „eo ipso" bytostí nedokonalou, poněvadž teprv tímto dobrem dochází své poměrné dokonalosti.

Bůh však jakožto bytost svrchovaná má v sobě plnost všech dokonalostí: vší jestoty, vší pravdy, vší dobroty a krásy, vší blaženosti a proto nepotřebuje žádné věci mimo sebe. A proto když tento svět stvořil, nestvořil ho proto, že ho potřeboval jakožto dobra, kterého v sobě před jeho stvořením ještě neměl. Jinak by nebyl bytostí naprosto a svrchovaně dokonalou. A proto, když svět stvořil, nestvořil ho z nutnosti, nýbrž z pouhé svobodné vůle své.

Svoboda stojí takto proti nutnosti, která může býti dvojí: mravní a fysická. Nutnost mravní záleží v závazku, který zákony a povinnosti z nich plynoucí vůli ukládají. Tato nutnost předpokládá vždy poměr mezi představeným a podřízeným: představeným, jenž zákony vydává, a podřízeným, jenž těmito zákony jest vázán.

Poněvadž Bůh jakožto bytost svrchovaná nemá nad sebou bytosti, jejíž vůli by byl podřízen, nemůže také o mravní nutnosti býti u Boha řeči.

Jednáme-li o svobodě tvůrčího konu, pak z něho vylučujeme netoliko mravní, nýbrž také fysickou, a to jak vnější, tak i vnitřní nutnost. Není-li rozumná bytost zevnějším násilím k nějakému skutku nucena, jest skutek tento prost vnější nutnosti, a není-li zároveň k němu uvnitř nutkán, a jest prost i vnitřní nutnosti. A jen ten skutek vnější jest úplně svoboden, jenž jest prost obojí nutnosti, jak vnější, tak i vnitřní. Svoboda od vnitřní nutnosti sluje svobodou nelišnosti (libertas indifferentiae), v níž pravá a vlastní podstata svobody záleží. Zevnější skutek může býti mocí a násilím vynucen, svoboda nelišnosti

vzdoruje však každému násilí. — A svoboda nelišnosti může býti trojí:

a) svoboda protiřečnosti (libertas contradictionis), to jest svoboda mezi skutkem a jeho jednoduchým záporem, jako na př. mezi psaním a nepsaním, mezi čtením a nečtením;

b) svoboda rozdruživosti (libertas specificationis), t. j. svoboda volby mezi různými druhy činu, na př. mezi psaním, čtením, počítáním, aneb mezi různými terminy, k nimž může jedna a táž činnost směřovati. Chci-li na př. psáti, mohu psáti list nebo nějakou vědeckou práci, svůj denník atp., a konečně

c) svoboda příčnosti (libertas contrarietatis), t. j. mezi skutkem dobrým a špatným, mezi mravním dobrem a mravním zlem.

Svoboda příčnosti jest, jak samo sebou patrno, nedokonalostí a nedostatkem svobody a následovně může míti místo jen u bytostí konečných, které mohou své svobody zneužiti k hříchům a nepravostem. Z toho plyne, že Bůh může míti toliko svobodu protiřečnosti a rozdruživosti.

Božskou svobodu protiřečnou a rozdruživou, záležející jednak v nelišnosti tvůrčího konu k zevnějšímu terminu a jeho opomenutí, a jednak v nelišnosti téhož konu k různým terminům, jest nám ještě místněji vysvětliti.

Poněvadž Bůh jest jednoduchý a čirý kon, v němž není žádných nevyvinutých potencí, nebyl kon, kterým Bůh svět stvořil, před stvořením v pouhé nelišné potenci, kterou Bůh podobně jako svobodné bytosti stvořené mohl na venek projeviti, ale nemusil. Tvůrčí kon, jímž jest Bůh sám, jest sám v sobě právě tak věčný, jak věčný jest Bůh.

V Bohu samém jest vše jeho naprostou jestotou, ve které jest vše nutno a nic nelišno, co by mohlo býti i nebýti, jako u bytostí stvořených. A proto pravíme-li, že Bůh mohl tento svět stvořiti i nestvořiti, nesmíme si této svobody představovati jako nelišnost potence ke konu. Poněvadž v Bohu není vůbec nevyvinutých potencí, proto také nelišnost tvůrčího konu ke stvoření a nestvoření nezáleží v nelišnosti potence Božské ke konu a nekonu (in indifferentia potentiae ad actum), nýbrž jen v nelišnosti věčného tvůrčího konu k zevnějšímu terminu (in indifferentia actus ad terminum). Bůh byl od věčnosti nelišný ku stvoření zevnějšího světa aneb nestvoření a když se rozhodl, že svět stvoří, mohl mezi nesčíslně mnohými možnými světy voliti kterýkoliv chtěl. Když se rozhodl, že svět stvoří, užil své svobody protiřečnosti (libertate contradictionis), a když se rozhodl, že ze všech nesčíslně mnohých možných světů stvoří svět nynější, učinil tak svobodou rozdružení (libertate specificationis).

Pravíme-li, že Bůh mohl z nekonečně mnohých možných světů voliti a stvořiti kterýkoliv chtěl, nechceme tím říci, že může

všecky tyto možné světy stvořiti najednou. Neboť kdyby mohl tak učiniti, vyčerpal by jak svou vědu, tak i svou všemohoucnost a přestal by býti bytostí nekonečně dokonalou. Ačkoliv možné množství bytostí stvořitelných jest nekonečné, může jejich skutečnost býti jen konečná, poněvadž za každým konečným počtem bytostí skutečně existujících jest vždy ještě nekonečný počet bytostí pouze možných.

Z toho také patrno, jaký jest rozdíl mezi svobodou rozumných bytostí stvořených a mezi svobodou Božskou.

Svoboda stvořených bytostí záleží v nelišnosti potence (vlohy, schopnosti, mohutnosti, síly) ke konu. Stvořená bytost svobodná má ve své přirozenosti pouhou fysickou vlohu k přiměřenému konu, kterou podle předchozí rozvahy rozumu může konem uskutečniti, ale nemusí, kdežto Bůh má již ve své podstatě také kon sám, kterým něco na venek působí. A proto tento kon jest nutný a věčný, jak Bůh sám jest bytostí nutnou a věčnou, jen spojení tohoto konu (connotatio) se zevnějším terminem jest něčím nahodilým.[1])

Lišíme-li kon Božské vůle od jeho vztahu k zevnějšímu terminu, chceme tím toliko říci, že Bůh nemusil tohoto světa ani chtíti ani učiniti a následovně že stvoření jest jak v úradku Božské vůle, tak i v uskutečnění tohoto úradku úplně svobodným konem Božím.

Že tvůrčí kon co do svého vnějšího terminu nemůže býti nutný, dokazuje sv. Tomáš mnohými důvody, ze kterých aspoň některé uvedeme.

Nutnost stvoření, praví Andělský Učitel, může míti svůj důvod buď *a)* v tvorstvu nebo *b)* v Bohu, avšak obojí jest nemožno.

ad a) Nemůže míti svého důvodu v tvorstvu.

V tvorstvu byla by nutnost stvoření jen tenkráte obsažena, kdyby jestota stvořených bytostí byla nutná. Avšak tato nutnost příčí se vnitřní povaze tvorstva, jež jest bytostí nahodilou, která existuje-li, mohla také neexistovati, a neexistuje-li, mohla existovati. Všechny stvořené bytosti mají se zcela indifferentně ku své existenci. A proto existují-li, nemají této své existence od sebe, nýbrž od jiné vnější bytosti, a tato bytost zase od jiné atd. A poněvadž v řadě kausální nelze postupovati do nekonečna, jest konečně stanouti u bytosti, která má existenci již sama v sobě. A bytost tato nepocházejíc již od jiné bytosti nemůže býti bytostí nahodilou, nýbrž musí býti bytostí nutnou. A touto bytostí může býti toliko Bůh. Všechny bytosti mimo Boha zahrnují v pojmu své přirozenosti pouhou možnost existence, nikoliv však existenci samu. Jediný Bůh existuje tak, že jeho bytnost a existence spadá

[1]) Cf. Camill. Mazzella, De Deo creante l. c. p. 51 sqq.; Dom. Palmieri S. J., De Deo creante et elevante (edit. Romae 1878), p. 68 sqq.; Franc. Satolli, In Summam theol. div. Thom. De operat div. (edit. Romae 1885), p. 224 sqq.

v jednu a touž věc. Všechny bytosti stvořené mají svou existenci od Boha, jen Bůh má ji sám v sobě.

V tom právě záleží stežejný blud nauky idealisticko-pantheistické, že z pouhého abstraktního pojmu, z pouhé abstraktní možnosti dovozuje tento skutečný svět. Logika však praví, že z pouhé možnosti nelze uzavírati na skutečnost (a posse ad esse non valet illatio). Pouze v sobě možný abstraktní pojem zůstane na věky pouhým abstraktním pojmem, není-li skutečné a konkretní bytosti, která má v sobě moc a sílu to, co jest v sobě možno, uvésti z pouhé možnosti existence do existence skutečné. A proto tvorstvo nemohouc samo sebou z pouhého svého ideálního pojmu se vyvinouti a vytvořiti, předpokládá s naprostou nutností před sebou a nad sebou bytost, která je do existence uvedla. A poněvadž bytost tato nemohla ho ani z předchozí látky vytvořiti ani ze své vlastní podstaty vyvoditi, proto není jiné možnosti, než že je musila, když je z ničeho stvořila, stvořiti úplně svobodně. Nutnost stvoření neničí toliko povahy tvorstva, nýbrž i přirozenost Boha samého.

ad b) Nutnost stvoření nemá také svého důvodu v Bohu.

Bůh jest sice bytostí naprosto nutnou, tak že nelze rozumně ani pomysliti, že by Bůh neexistoval. Nutnost existence, toť sama jestota a podstata Božská. A je-li podstata Božská naprosto nutna, musí touž nutnost míti vše, co v této podstatě jest obsaženo. Nutné jsou tedy všecky vlastnosti Božské, jakož i trinitární život Božský a vše, co s ním podstatně souvisí.

Avšak vnitřní nutnost podstaty a vnitřní životní činnosti Božské vylučuje každou nutnost vztahu k bytostem mimo Boha existujícím.

Kdyby Bůh musil vnější svět stvořiti, pak by v této tvůrčí činnosti musil býti určen buď *a)* nějakou vnější příčinou aneb *b)* nutností své vlastní přirozeností.

ad a) Poněvadž Bůh jest bytost, jež jest sama od sebe, nestojíc v žádném vztahu k jiné bytosti, nelze mysliti vnější příčiny, která by jakýmkoliv způsobem mohla Boha k stvoření vnějšího světa určiti. Poněvadž nemožnost tohoto vnějšího nátlaku nutícího Boha ku stvoření světa jest každému, kdo v Boha věří, zcela evidentní, proto této absurdnosti ani ve starověku žádná filosofická soustava neučila, ačkoliv jinak není nerozumu, se kterým bychom se v té neb oné soustavě nepotkávali. Jen v nauce gnostické, podle které říše hmoty a temnosti vnikla do říše světla z pleromatu vyroněného a tím způsobila vznik a výtvar světa, shledáváme stopy jakéhosi vnějšího násilí božstvu učiněného, jež světu dalo původ.

ad b) Ale Bůh nemohl ani nutností své vlastní přirozenosti býti determinován k stvoření světa. Tato nemožnost plyne již z povahy přirozenosti Božské. Bůh jako čirý duch nemá mimo činnost rozumu a vůle jiných činností. A činnosti rozumu a vůle jsou v Bohu dvojí: vnitřní a vnější. Ve vnitřních činnostech

záleží trinitární život Božský, jenž jsa obsažen v samé podstatě Božské jest Bohu právě tak nutný, jako jeho podstata. Proto Otec rozumem svým se poznávaje plodí nutně Syna sobě soupodstatného a Otec a Syn milující se jednou a touže vůlí vyvozují ze sebe Ducha Sv.

Podstatně jiná jest však povaha vnějších Božských činností rozumu a vůle, kterými Bůh mimo sebe na venek působí. Tyto činnosti může Bůh jeviti, ale nemusí nejsa k nim žádnou vnitřní nutností nutkán a určován.

Svoboda tvůrčího konu plyne již také ze všemohoucnosti Božské, kterou Bůh může učiniti vše, co jest v sobě možno a co se nepříčí žádné dokonalosti Božské. Sféra možnosti jest však nekonečna. Na místě nynějšího světa, po případě vedle něho můžeme mysliti svět druhý, třetí, čtvrtý atd., s bytostmi zcela jiných druhův a rodů, než které na tomto světě vidíme. A všechny tyto světy mohl Bůh právě tak stvořiti, jak stvořil svět nynější.

Kdyby byl však Bůh všechny možné světy, které mohl stvořiti, skutečně také s nynějším světem stvořil, pak by byl tímto stvořením jak svou vševědoucnost, tak i svou všemohoucnost zcela vyčerpal, neznaje pak již jiného světa a nemaje následovně také moci jiný ještě svět stvořiti. Než toto o Bohu jen pomysliti znamená Boha úplně popírati. A poněvadž Bůh právě tak, jak nynější svět z ničeho stvořil, mohl, a pokud se týče, může také ještě nyní každý jiný možný svět stvořiti, příčina, že ze všech možných světů vyvolil a stvořil nynější svět, nemůže býti jiná, než jeho svobodná vůle.[1])

Tu nelze mlčením pominouti námitku, která se proti svobodě Božského tvůrčího konu činí, a která praví:

Jest sice pravda, že Bůh mohl na místě tohoto světa stvořiti zcela jiný svět, s jiným fysickým řádem a s jinými bytostmi, ale nemohl žádného světa nestvořiti, čili jinými slovy: Bůh musil nějaký svět stvořiti a to z té příčiny, poněvadž jako nejvyšší dobro má přirozenou touhu, o toto své dobro také s jinými bytostmi podle míry jejich schopnosti se sdíleti. Neboť každé dobro jest prý přirozeně „sui diffusivum". Kdyby byl však Bůh nestvořil žádného světa, neměl by, s kým by se o své nekonečné dobro sdílel. A kdyby se o své dobro s jinými bytostmi nesdílel, nebyl by sám svrchovaně dobrým, nebyl by Bohem.

Na tuto námitku jest odpověděti:

Bůh jako bytost naprosto dokonalá nepotřebuje žádné bytosti mimo sebe. Kdyby jí jakýmkoliv způsobem potřeboval, třeba jen k tomu, aby se s ní o své blaho a svou blaženost mohl sdíleti, již by nebyl bytostí naprosto dokonalou. Neboť právě proto, že jest bytostí nekonečně dokonalou, byl by naprostým dobrem i tenkráte, kdyby byl žádného světa nestvořil a následovně kdyby se se žádnou bytostí stvořenou nesdílel o své nekonečné dobro

[1]) Cf. sv. Tom., Contr. Gent., lib. 2, cap. 23.

a blaho a o svou svrchovanou blaženost. Dobro jest sice „sui diffusivum", jest sebesdílným, ale to neznamená, že se skutečně (actu) musí s jinými bytostmi sdíleti, nýbrž věta ta má toliko ten smysl, že se sdíleti může. Tato sdílnost není tedy nutným požadavkem přirozenosti Božské, nýbrž toliko projevem svobodné vůle Boží.

Jako Bůh svobodně tento svět stvořil, moha ho také nestvořiti, tak se také svobodně o své dobro s ním sdělil, moha se naprosto řečeno také o ně nesděliti. Ovšem když se Bůh jednou rozhodl tento svět stvořiti, pak také chtěl s bytostmi stvořenými o svou dobrotu a dokonalost se sdíleti a bytosti rozumné své nebeské blaženosti učiniti účastnými. Toť nauka také svatého Tomáše, jenž praví: „Ačkoliv jest Bůh na venek činný, pokud jest sám v sobě dobrý a dobrota jest jeho nutnou vlastností, přece z toho neplyne, že jest nutně zevně činný. Neboť dobrota jest činná jen skrze vůli, pokud jest jejím předmětem čili cílem. Vůle Božská však směřuje nutně k prostředkům, k cíli jen tenkráte, běží-li o cíl poslední".[1])

Podle sv. Tomáše jest v tvůrčím konu vůle Boží již také dobrota Božská obsažena. A poněvadž svobodným konem sdílí se Bůh s bytostmi stvořenými o svou jestotu (ovšem jen per participationem), proto se také svobodně sdílí o svou dobrotu. Jen tenkráte by se musil s nimi sdíleti o svou dobrotu, kdyby stvořených bytostí jako posledního cíle svého nezbytně potřeboval. A proto jako Bůh stvořil svět svobodně, tak také svobodně se s ním podle schopnosti jednotlivých jeho bytostí sdílí o svou dobrotu.

Hledí-li tedy jak theologové, tak i filosofové z věty: „bonum est sui diffusivum" dovoditi sdílnost dobroty Božské v tvorstvu, pak chtějí tím toliko říci, že tato sdílnost jest dobrotě a lásce Boží přiměřena, ale nikoliv, že jest Bohu nutna, tak jak jest mu nutna vůle a láska, jíž sama sebe miluje. V Bohu jest proto rozeznávati dvojí vůli a lásku (ovšem jen quoad terminum): vůli a lásku, jíž sama sebe a jíž tvorstvo miluje. Prvá jest Bohu nutná, druhá jest svobodná, poněvadž Bůh tvorstva nepotřebuje ani ku své dokonalosti ani ku své blaženosti. Jest tedy pouhé sofisma, tvrdí-li někdo: poněvadž láska, jíž Bůh tvorstvo miluje, jest entitativně úplně totožná s podstatou Božskou, proto musí Bůh s touž nutností, s jakou sebe chce a miluje, také tvorstvo chtíti a milovati. Láska Božská, jíž Bůh chce sebe a tvorstvo, jest ovšem entitativně jedna, jako všecky vlastnosti Božské, ale poněvadž směřuje ku dvojímu podstatně různému terminu, k Bohu a k tvorstvu, proto jest také vzhledem k tomuto dvojímu terminu podstatně různá: vzhledem k Bohu jest nutná, vzhledem ku tvorstvu jest svobodná. Ovšem když jednou Bůh

[1]) De potent., qu. 3, art. 15, ad 10.

tento svět svobodně stvořil, pak jest již nemožno, aby ho nechtěl a o svou dobrotu se s ním nesdílel. V tomto smyslu jest ovšem vůle, jíž Bůh chce věci stvořené, nutná. Avšak tato nutnost nepředchází úradek vůle, jímž Bůh se rozhodl vnější svět stvořiti, není tedy nutností předchodnou a naprostou (necessitas antecedens et absoluta), nýbrž následuje teprv po úradku vůle a jest proto nutností následnou a podmíněnou (necessitas subsequens et condicionata), kteráž svobody konu Božího nikterak neruší.

Věta: „bonum est sui diffusivum" má ještě jiný zcela správný smysl. Dosud jsme uvažovali o této větě, pokud dobro znamená ve smyslu mravním tolik, co dobrotu, dobrotivost. Ale dobru možno také rozuměti ve smyslu fysickém. A tu věta uvedená nemá smyslu, jako by každé dobro fysické svou přirozeností žádalo se sdíleti s bytostmi druhými, které tohoto dobra nemají, nýbrž praví toliko, že jest schopno sdíleti se s bytostmi, jimž jest přiměřeno.

Mimo to fysické dobro obsažené v cíli přechází také na prostředky, které jsou k dosažení jeho buď nutné aneb prospěšné. V tom se liší dobro od pravdy. Pravda, jako pravda, nemá v sobě tendence, se sdíleti s bytostmi rozumnými, nýbrž toliko působí, aby v ní rozum jejich spočinul. I pravdu můžeme nazvati dobrem, pokud jest přiměřena rozumu, ale pak dobru rozumíme jen ve smyslu nevlastním. Ve vlastním smyslu dobro jest předmětem vůle. Jako vůle přirozeně směřuje vždy jen k předmětu dobrému, tak také volí k dosažení jeho vždy prostředky dobré. Směřuje-li k tomuto předmětu nutně, pak také nutně volí k němu potřebné prostředky, směřuje-li k němu svobodně, pak i ve volbě prostředků jest svobodná. A poněvadž stvořená bytost může své svobodné vůle zneužiti, může si také vytknouti za cíl nějaký předmět špatný a voliti k němu buď prostředky dobré, aneb také špatné. Ale i prostředky samy v sobě fysicky dobré stávají se mravně špatnými, užívá-li jich bytost stvořená k špatnému cíli. Jinak u Boha.

Bůh jakožto bytost naprosto dobrá, může ve svých vnějších činnostech jen dobro chtíti a k tomu dobru voliti jen dobré prostředky. A i když užívá za tím účelem fysického zla, i v tomto zlu jeví svou neskonalou dobrotu, poněvadž je obrací k dobru nevýslovně vyššímu, k věčné spáse bytostí rozumných.

§ 12.

Dokonalost stvořeného světa.

a) Pessimismus.

Že svět jest ve vnitřní své podstatě zcela špatný, učili Gnostikové a Manichejci. Přijímajíce dva věčné principy: princip dobrý a princip zlý učili zcela důsledně, že každý z těchto dvou principů působí ve světě nutností své přirozenosti. Proto vše, co vychází

a pochází z principu dobrého, jest dobré, co od zlého principu, jest podstatně zlé a špatné. A poněvadž svět hmotný podle jejich mínění jest dílem principu zlého, musí býti nutně již svou podstatou zcela špatný, ano nejhorší a nejšpatnější, jak jen lze pomysliti.

Tutéž nauku hlásali také Katharové, kteří výslovně prohlašovali viditelný svět za dílo boha temnosti čili za dílo ďábelské. Syn ďáblův Lucifer svedl mnohé anděly stvořené Bohem dobrým a uzavřel je v těla lidská. Na jejich vysvobození přijal na sebe Kristus, jeden z andělů dobrých a Bohu věrných, zdánlivé tělo lidské, v němž lidem, andělům to Luciferem svedeným a v lidská těla uzavřeným, hlásal nebeskou nauku, jak se mohou zase tělesných svých žalářů zbaviti a s Bohem v království Božím se spojiti. —

Na stanovisku dualistickém stáli ve středověku Bogomilové, kteří od X. století žili v Bulharsku, Bosně a Hercegovině, pak Albigenští v jižní Francii a j. V novější době velikého významu a vlivu na smýšlení a cítění moderního světa, obzvláště v Němcích, nabyla nauka pantheismu čili monismu pessimistického representovaného ve filosofických soustavách Schopenhaurově a Hartmannově.

Obojí tato soustava popírá osobního, vševědoucího a všemohoucího Boha, Stvořitele nebe a země, a na jeho místo klade tento vnější svět, jenž podle Schopenhauera není než objektivací „slepé vůle“ ve všemmíru různě, ale při tom přece jednotně působící. A poněvadž vůle tato jest na výsost nemoudrá, jest také svět jí způsobený a vytvořený nejhorší a nejbídnější mezi všemi možnými světy. Kdyby tento svět byl jen ještě o vlas horší a špatnější, nemohl by vůbec již existovati. Svět jest hotovým peklem a bytostí nejbídnější na něm jest člověk. Svět není hoden naší námahy a práce, všecky statky pozemské, jak hmotné, tak i tak zvané ideální nestojí za nic. I náš život jest pouhým obchodem, jenž nikdy výloh s ním spojených: svízelův, útrap a strastí nenahradí. —

Na podobném stanovisku stojí Schopenhauerův žák Hartmann svou „filosofií bezvědomého“. Podstatou všech bytostí světových jest „bezvědomá pravůle“, jejíž vnitřní bytnost a přirozenost záleží jen v bídě a strasti. Aby se zbavila těchto svých běd a strastí, vyvozuje ze sebe stále dokonalejší a dokonalejší bytosti. Ale každý takový vzestup se stupně nižšího na vyšší a dokonalejší stupeň přírodního života množí jen její strastí. Bytosti neorganické a vegetativní, ty aspoň necítí svého nestěstí, bytosti, které jsou opatřeny ústrojím mozkovým, jako zvířata, jsou mnohem nešťastnější, než bytosti neorganické a vegetativní, poněvadž cítí své neštěstí, a nejvyššího bolu a trýzně dostupuje člověk, jenž svou bídu nejen cítí, nýbrž také o ní ví. Poměrně se ještě nejlépe vede lidem na nejnižším stupni lidskosti stojícím, kteří se od zvířat mnoho neliší. Ale život lidí vzdělaných, toť vrchol vší bídy a strasti.

Ačkoliv tyto zásady pudí nutně k samovraždě jakožto jediné moudrému a rozumnému cíli člověka, přece ji Hartmann odsuzuje jakožto skutek podlého sobectví. Podle jeho nauky nemá člověk hledati svého vlastního blaha, poněvadž není proto na světě, aby se stal šťatným a blaženým. Jeho údělem jest jen strastná lopotná práce, jíž má podporovati světový pokrok a vývoj a tak spolupůsobiti k vykoupení člověčenstva záležejícímu v jeho návratu do nicoty, do nirvany.

Jako Hartmannova nevědomá pravůle vychází z pouhé nicoty, tak zcela důsledně v nicotě končí. A totéž platí o každém pessimistickém názoru světovém.[1])

b) Optimismus.

Blud optimismu zabíhá do druhé krajnosti. Podle jeho nauky jest svět tak dokonalý, že nemůže býti dokonalejší.

Tento optismus hlásal ve starověku již Plato, jenž podle svědectví Senekova pravil: „Deus mundum fecit, quam optime potuit".[2]) Podle něho jest tedy svět tak dokonalý, že jeví se býti takořka božským. Tento optimismus plyne nutně z nauky Platonovy o Bohu, o světě ideálním vedle Boha od věčnosti existujícím a o věčné beztvárné hmotě, v níž Bůh ideální svět obráží a uskutečňuje. A poněvadž mimo idee, kterým v beztvárné hmotě dal výraz, nemá Bůh jiných ideí, proto nemohl nad tento viditelný svět vytvořiti světa dokonalejšího.

Na témže stanovisku stojí filosof Zeno (350—258 př. Kr.) a škola jím založená (στοὰ ποικίλη).

K optimismu vedou také theorie pantheistické, jako theorie Jordana Brunona a Schellingova, které stotožňujíce svět s božstvem připisují mu všecky vlastnosti Božské. Je-li tedy svět bohem a není-li mimo tento viditelný svět jiné Božské bytosti mimosvětové a nadsvětové, pak ovšem musí nynější svět býti nekonečně dokonalý, jako božstvo samo, které se v něm ztělesňuje a tak na venek se jeví.

Konečně byli také theologové, kteří sice Boha se světem nestotožňovali, nicméně přece tvrdili, že Bůh nemohl stvořiti dokonalejšího světa, než který skutečně stvořil, tak že tento skutečný svět jest ze všech možných světů nejlepší a nejdokonalejší. Toť nauka tak zvaného optimismu v nejužším a nejvlastnějším smyslu, jemuž učili Abaelard, Wiklif, Luther, Kalvin, Bajus, Jansenius, Leibnitz, Malebranche, a z nejnovějších filosofů Hermes a Günther.[3])

Zde nemůžeme rozbírati všech theorií uvedených theologův a filosofů, kteří buď zjevně optimismu učili, aneb jejichž nauka ve svých důsledcích nutně k optismu vedla. Musí nám stačiti rozbor, v čem zásadně všechny tyto theorie se shodují, a důkaz, že optimismus zásadně odporuje jak rozumu tak i nauce zjevené.

[1]) Viz moji Kosmologii str. 294 sldd.
[2]) Epist. 65. — [3]) Srv. Katschthaler, l. c. p. 283.

Optimismus argumentuje takto:

Bůh jako bytost svrchovaně rozumná a moudrá musí také mimo sebe působiti co nejrozumněji a nejmoudřeji. Kdyby byl však stvořil svět méně dokonalý moha stvořiti dokonalejší, neměl by pro stvoření tohoto méně dokonalého světa dostatečného důvodu a proto by byl jednal nerozumně a nemoudře. Neb každá stvořená bytost rozumná, kdykoliv nějaké dílo koná, snaží se vykonati dílo takové, se které jsou síly její. Jinak by jednala nerozumně a nemoudře. —

Jest sice pravda, že každá činnost Božská, i ta, kterou Bůh na venek působí, jest entitativně sama naprostá a nekonečná podstata Božská. Ale z toho nikterak neplyne, že také účin zevnější činnosti Božské musí býti vždy nejlepší a nejdokonalejší, jaký vůbec lze mysliti, a to proto, poněvadž takovýto účin jest sám v sobě naprosto nemožný. Neboť kdybychom připustili takovýto účin, nad nějž by Bůh již nemohl lepší a dokonalejší způsobiti, popřeli bychom Boha jakožto bytost naprosto a nekonečně dokonalou. To lze dokázati jak „a posteriori" ze samého účinu vnější činnosti Božské, tak i „a priori" z pojmu podstaty Božské.

„A posteriori". Kdybychom tvrdili, že tento svět jest ze všech možných světů nejlepší, pak by Bůh nemohl stvořiti dokonalejších lidí, ani dokonalejších andělů, než které skutečně stvořil, a také by počtu jejich nemohl překročiti. Tím bychom však již popírali nekonečnou vědu a moc Božskou. Bůh by pak neznal nad tímto světem světa dokonalejšího, a kdyby jej snad znal, pak by ho nemohl stvořiti. Ale poněvadž jak věda tak i moc Božská jest nekonečná, jako jest nekonečná podstata jeho, proto nelze mysliti svět nejlepší a nejdokonalejší. Nekonečná věda a moc Božská žádá s naprostou nutností, kdyby Bůh stále nové světy dokonalejší a dokonalejší tvořil, že by nedospěl nikdy ku světu poslednímu, nad nějž by již nemohl dokonalejšího stvořiti.

„A priori". Bůh jest prvotnou příčinou nejen bytostí, které skutečně existují, nýbrž i bytostí, které sice neexistují, ale mohou existovati. Důvod bytostí možných, které Bůh může učiniti, jest obsažen v jeho nekonečné podstatě. Neb nekonečná podstata Božská, která ve své naprosté jednoduchosti zahrnuje všechny nekonečné dokonalosti, může tyto dokonalosti na venek nesčetnými způsoby jeviti a proto nemůže dospěti k účinu, jenž by byl poslední. Jinak by Bůh tímto svým posledním účinem úplně vyčerpal jak svou vědu, tak i moc, a přestal by býti Bohem, bytostí nekonečně dokonalou. A ani svou dobrotou nemůže Bůh býti zavázán ku stvoření nejlepšího světa. Neboť činnost, která by rušila jeho vědu a moc, rušila by také jeho dobrotu, jelikož všecky dokonalosti Božské jsou v Bohu jednou a touž věcí, nekonečně dokonalou podstatou Božskou.

Konečně kdyby Bůh musil stvořiti svět nejdokonalejší, jaký

by vůbec mohl stvořiti, nebyl by bytostí svobodnou, poněvadž by pak neměl již ve svých vnějších činnostech svobody, kterou nazýváme svobodou rozdruživou (libertatem specificationis).[1])

Pravda strany dokonalosti světa leží uprostřed mezi těmito dvěma krajními názory, mezi pessimismem a optimismem.

ad c) Svět od Boha stvořený jest relativně nejdokonalejší.

Míníme svět, jak z rukou Božích vyšel, a nikoliv jaký nyní jest. Neboť Zjevení Boží nás učí, že lidské pokolení hříchem prvých rodičů kleslo s výše nadpřirozené, k níž bylo při svém stvoření Bohem povýšeno, a že za trest bylo zbaveno nejen všech darů nadpřirozených, nýbrž že bylo i ve svých přirozených darech zraněno a seslabeno a že pro vinu člověka byla i hmotná příroda kletbou stížena. Svět není tedy takový, jaký z rukou Božích vyšel. Avšak svět Bohem stvořený byl původně relativně tak dokonalý, že ho dokonalejšího nelze mysliti.

Svět jest nazývati relativně nejlepším ze mnohých důvodů.

a) vzhledem k Tvůrci samému. Čím slovutnější a věhlasnější jest umělec, tím cennější jest také každé dílo jeho. Sláva umělcova přechází i na díla jeho. Jest známo, jak velikou cenu mají i nejjednodušší náčrtky a nárysy slavných malířů, na př. Rafaela a j. Avšak původce světa slyne největší slávou a nejvyšší velebností. Jeho moudrost a umělost převyšuje všecky naše pojmy. A proto i svět jakožto dílo jeho vědy, moudrosti a moci má v jisté míře účast ve slávě a velebnosti Boží. A poněvadž v účinu jeví se vždy nějakým způsobem dokonalost účinkující příčiny, proto i svět jakožto účin příčiny nejmoudřejší, nejmocnější a nejdokonalejší representuje nám Boha ve všech dokonalostech jeho. Božská velebnost jeví se v něm jako v jasném zrcadle. Jednoduchý pohled na hvězdnaté nebe za jasné noci nás o této pravdě ujišťuje. Jak velebný, jak moudrý a mocný musí býti Stvořitel všech těch nesčetných těles nebeských, která ve svých zcela vyměřených a určitých drahách v nebeském prostoru kroužíce, všechny naše pojmy o svých velikostech a vzdálenostech převyšují. Svět jest dílo Boží, poněvadž Božský majestát jej ozařuje a svou vznešeností a krásou takořka oblévá. A poněvadž nad Boha nelze mysliti dokonalejšího původce světa, proto již z tohoto stanoviska jest svět pokládati za dílo nejlepší.

Ano i kdyby pojem nejdokonalejšího světa nebyl nemožen, přece nemůže se tvrditi, že každý umělec, aby dokázal co může a seč jest, musí vykonati dílo nejdokonalejší. Neboť svou geniálnost jeví podobně v díle malém, jako ve velkém, jak již svatý Augustin praví: „Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut non minor sit in parvis, quae parva non sua granditate, nam nulla est, sed artificis sapientia metienda sunt". (Bůh jest tak

[1]) Cf. Katschthaler, l. c. p. 289. Nota 2.

velikým umělcem v dílech velikých, že není menším ve věcech malých, které jest měřiti nikoliv podle jejich velikosti, které nemají, nýbrž podle moudrosti umělcovy.)[1])

b) Nejlepším jest také svět nazývati vzhledem k činnosti, kterou do existence byl uveden. Neboť nad tvůrčí činnost, kterou Bůh stvořil svět z ničeho (ex nihilo sui et subjecti) nelze mysliti činnost dokonalejší a vznešenější. Kdežto bytosti mimo Boha potřebují k svým činnostem látky, na níž působí, učinil Bůh sobě i tuto látku. A proto činnost tvůrčí převyšuje každou činnost bytostí stvořených podobně, jako bytost nekonečná převyšuje a překonává bytost konečnou. A poněvadž svět tento byl nekonečně dokonalou činností Božskou do existence uveden, proto i z tohoto důvodu lze jej pokládati za dílo nejlepší.

c) Význam a cena každého díla našeho závisí na účelu, k němuž je konáme. Čím vznešenější má dílo účel, tím jest také samo cennější. Neboť důležitost a význam účelu přechází na dílo jako na prostředek sloužící k dosažení jeho. Účel světa jest sláva Boží a spása bytostí rozumných. A poněvadž nad tento účel nelze mysliti účelu vyššího, proto i v tomto smyslu možno nazvati svět nejlepším.

d) Dále Bůh zřídil svět jak v jeho celku, tak i v jednotlivých jeho částech tak rozumně a moudře, že k cíli, který mu vytkl, nemohl ho lépe zříditi. Zřízení světa stojí v úplné úměrnosti k cíli jeho. Kdyby byl Bůh svět lépe a dokonaleji zřídil, než jak učinil, a při tom mu ponechal účel, který nyní má, pak by byl porušil úměrnost mezi světem jako prostředkem jevícím slávu Boží a sloužícím k dosažení věčné spásy bytostí rozumných a mezi účelem mu vytknutým a určeným. Ale svět jest k míře, v jaké podle určení Božího má hlásati slávu Boží a sloužiti spáse lidského pokolení, co nejlépe a nejdokonaleji zřízen a uspořádán. Jinak by slávu Boží hlásal a spáse člověčenstva sloužil vyšší a dokonalejší měrou než nyní hlásá, a nebyl by již světem tímto, nýbrž světem jiným, světem vyšším. A poněvadž svět, jak z rukou Božích vyšel, byl co nejdokonaleji k cíli sobě vytknutému zřízen, byl rovněž nejlepší. Sv. Tomáš dokazuje tuto relativní dokonalost světa touto úvahou: „Vesmír s nynějšími bytostmi nemůže býti lepší a to pro přiměřený pořádek, Bohem do nich uvedený, ve kterém pořádku záleží krása jeho, podobně, jako kdybys na př. jednu strunu na citeře více než náleží napjal, rušil bys souzvuk její".[2])

e) Konečně jest svět také nejlepší vzhledem k souhlasu s ideálním Božským plánem, který v něm Bůh uskutečnil. Ačkoliv Bůh měl od věčnosti na mysli nesčetně mnoho jiných světových plánů dokonalejších, než jest svět nynější, které mohl stvořiti, a ačkoliv těmto dokonalejším vzorům v roz-

[1]) De civ. Dei, lib. XI., cap. 22.
[2]) I. qu. 25, art. 6, ad 3.

umu Božském obsaženým nynější skutečný svět není přiměřen, přece svému vlastnímu ideálnímu vzoru, podle kterého byl stvořen, jest úplně přizpůsoben a připodobněn. Člověku se pro různé překážky, které se jeho vnější činnosti staví v cestu, vždy nepodaří myšlenku svou v díle, které koná, úplně uskutečniti. Proto bývá zřídka úplně spokojen s prací svou a pokud jest možno, různě ji opravuje a zdokonaluje, až by aspoň přibližně stala se výrazem myšlenky, kterou chtěl v ní zobraziti. Tak činí na př. malíř na podobiznách osob, které maluje, básník na plodech musy své atd. Jinak však u Boha. Svět stvořený jest zcela věrným obrazem a výrazem myšlenky Božské, podle které jej Bůh stvořil. Toho žádá jak Božská moudrost, tak i moc. Jinak by Bůh nebyl ani nekonečně moudrým ani mocným A proto i strany souhlasu světa s Božským plánem, který v něm uskutečněn, jest jej nazývati nejlepším.[1])

Ale jak patrno, jest svět jen relativně nejlepším. Absolutně nejlepším není a nemůže býti.

Tím však nechceme popírati nauku sv. Tomáše, které učí i ostatní theologové scholastičtí a theologové nynější, že v nynějším světě jsou některá díla Božská, nad která nemohl Bůh dokonalejších vytvořiti. A k dílům těmto jest hlavně počítati: 1. vtělení Syna Božího, 2. důstojnost Matky Boží, opatřenou všemi milostmi a dary nebeskými, přiměřenými mateřství jejímu a 3. konečný cíl člověka, záležející v neprostředním patření na podstatu Božskou in lumine gloriae.[2])

Nauku, že svět Bohem stvořený jest dobrý, ano (relativně) nejlepší, hlásá jak α) Písmo sv., tak i β) Tradice.

α) Hlásá Písmo sv.:

Mojžíš ve své dějepravě Božského šestidenní, ve kterém líčí jednotlivé tvůrčí kony od stvoření pusté a prázdné hmoty až po člověka, praví o díle každého dne (mimo den druhý), že bylo dobré a dokončiv Bůh dílo dne šestého a tím veškero dílo tvůrčí, praví o něm, že bylo velmi dobré.[3]) S Mojžíšem souhlasí moudrý Sirach, když praví: „Vzdávejte jménu jeho chválu velebnou ... a rcete chvalozpěvem: skutkové Páně všichni jsou velmi dobří".[4]) A sv. Pavel potvrzuje tuto pravdu, praví-li ve svém listu k Timotheovi: „Všecko, co Bůh stvořil, jest dobré".[5])

Že každá bytost, když byla od Boha stvořena, byla dobrá, jest článkem víry, definovaným na sněmu Lateránském IV. (Cap. Firmiter) slovy: „Diabolus et alii daemones a Deo quidem

[1]) Cf. H. Hurter, S. J., Theologia speciales, tom. II. (edit. 5. Oeniponte, 1885), p. 205; Katschsthaler, l. c. p. 291.
[2]) Cf. Sv. Tom., Sum. theol. I., qu. 25, art. 6.
[3]) Gen., 1, 31.
[4]) Eccli, 39, 20, 21.
[5]) I. Tim., 4, 4.

natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali".[1]) Ačkoliv sněm výslovně za článek víry jen prohlásil, že ďábli byli podle své přirozenosti stvořeni dobří, a že jen svou vinou stali se špatnými, přece zajisté chtěl tímto dekretem i o ostatních stvořených bytostech implicite definovati, že vyšly z rukou Božích dobré a dokonalé, jak výslovně v témže dekretu o člověku praví, že jen „suggestione peccavit". Tím již také naznačil, že každá stvořená bytost podle své přirozenosti jest dobrá, a že tohoto dobra nepozbývá, i když hřeší a stává se mravně špatnou, což platí nejen o člověku, nýbrž i o ďáblu. Co tedy dobrého jest v bytostech stvořených, jest od Boha, jen zlo mravní má svůj původ a příčinu v bytostech stvořených a to na prvém místě v ďáblu, jenž pak člověka svedl a svého vlastního mravního zla — hříchu a nepravosti — učinil ho účastným.

β) Že Bůh stvořil svět dobrý, jest obecná nauka ss. Otců, které hájí, kdykoliv se jim vhodná příležitost k tomu naskytla, jako když vysvětlovali jednotlivá díla týhodne Božského, aneb když velebili dokonalosti Božské, především Božskou dobrotu, moudrost a všemohoucnost, aneb když vyvraceli blud Gnostikův a Manicheovců.

Ve věci tak jasné uvedeme výroky jen některých ss. Otců. Tak praví sv. Basilius: „Té pravdy buďme pamětlivi, že proto, poněvadž jsme dílem rukou Božích a jen z vůle Boží trváme,... nemůže nás nic proti jeho vůli potkati, a že nic, co nás potká, nemůže býti něčím zlým".[2]) A sv. Jan Damašský píše: „Je-li vůle Boží prozřetelností, pak musí vše, co se jí děje, se díti způsobem co nejkrásnějším a nejrozmanitějším, tak že se nemůže lépe díti, než se děje".[3])

A podobně sv. Augustin: „I kdyby rozumná bytost, která by nemohla zhřešiti, byla lepší, což by ta, která může hřešiti, nebyla dobrá? Jak můžeme tak nesmyslně souditi, že by člověk znal něco lepšího, co se musí státi, a se domníval, že Bůh toho nezná, aneb že by myslil, že to Bůh zná, ale nechce učiniti, aneb že to chce učiniti, ale nemůže".[4]) A téhož mínění jest také sv. Anselm, jenž píše: „Tvrdíme-li o Bohu, že nemohl nad rozumnou bytost učiniti nic cennějšího, pak se zajisté Bohu nic tak nepříčí, jako aby tuto bytost nechal zahynouti. A proto jest třeba, aby v člověku dokončil, co v něm započal".[5])

A tak jak rozum, tak i nauka zjevená hlásá, že stvořený svět jakožto dílo bytosti nejlepší a nejdokonalejší, jest sice dobrý a

[1]) Denzinger, 428.
[2]) Hom. 9, Quod Deus non est auctor malorum.
[3]) Cf. De fide orthodoxa, lib. II., cap. 19, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1748), p. 196.
[4]) Lib. I., cap. 14, Contra adversarios legis et Prophetarum, Opp. tom.
[5]) Cur Deus homo, lib. II., cap. 4.

dokonalý, ale nikoliv dobrý a dokonalý naprosto, nýbrž jen poměrně. A to platí o světě jak v řadu přirozeném, tak i nadpřirozeném, jak v traktátu o milosti jest zevrubněji dokázati.

§ 13.

Co jest souditi o nutnosti věčného stvoření?

Otázka, zda-li Bůh musil svět stvořiti od věčnosti aneb v čase, souvisí co nejtěsněji s otázkou, zda-li k zevnějším svým činnostem jest nutností své přirozenosti determinován aneb zda-li se k nim rozhoduje svobodně a to svobodou jak kontradikce, tak i specifikace. Je-li Bůh k svým vnějším činnostem a hlavně k prvé své vnější činnosti, k stvoření světa určen, pak jest věčné stvoření světa nutno a svět musí existovati od věčnosti.

Věčnosti světa hájil Aristoteles, jenž k tomuto mylnému názoru byl přiveden bludnou domněnkou, že čas a pohyb nemohl míti počátku. Nauku o nutnosti věčného stvoření obnovil Origenes, pak Proklus a mnozí Neoplatonikové. Důvody, kterými Proklus snažil se dokázati nutnost věčného stvoření, obšírně vyvrátil Filoponus (v 6. stol. po Kr.) ve svém spise: „De aeternitate mundi". Dále tohoto bludu hájili ve středověku arabští filosofové Averroes a Avicenna, a v novější době Robinet (1735—1820),[1]) pak Saisset a Cousin, podle nichž Bůh jako naprostá příčinnost (kausalita) všech věcí, musil vnější svět stvořiti jsa k tomu nucen svou vlastní přirozeností. Stvoření není tedy svobodným konem Božím, od něhož mohl Bůh také upustiti, a jen v tom smyslu může prý se nazvati svobodným, že k němu nebyl Bůh žádnou vnější příčinou donucen. A poněvadž musil svět stvořiti, nelze mysliti okamžiku, kdy světa nebylo.

Že by Bůh musil svět stvořiti, nelze rozumně mysliti. Svět jako bytost nahodilá nemůže míti existenci sám od sebe. Neboť povaha bytosti nahodilé právě v tom záleží, že má jestotu účastnou a údělnou. A poněvadž svět nemá od sebe existence, nemůže míti od sebe ani nutnosti věčného trvání. Neboť trvání ve věcech konečných jest pouhou případností, která jestotu jejich doprovází. A proto neplyne nutnost věčného trvání věcí nahodilých jak jednotlivých, tak i souboru jejich, celého vnějšího světa, z vnitřní přirozenosti jejich.

Také nelze nutnosti věčného trvání světa dovozovati z tvůrčí činnosti Božské. Poněvadž Bůh na venek nepůsobí nutností své přirozenosti, nýbrž rozumem a vůlí, jest účin této působnosti dílem svobodného úradku Božské vůle. A jako Bůh svobodně svět stvořil, moha ho také nestvořiti, tak i svobodně určil mu počátek, konec a meze trvání.

Nutnost věčného trvání světa neplyne ani z účelu, k němuž

[1]) Ve spisu: De la nature.

byl Bohem určen. Jen tenkráte by musil Bůh svět stvořiti od věčnosti, kdyby ho nezbytně potřeboval k nějakému vnějšímu účelu, jehož jest mu nutně dosíci. Avšak Bůh jako bytost, jež sama v sobě jest nekonečně dokonalá, nepotřebuje mimo sebe naprosto žádné věci. Nebyl tedy nucen svět stvořiti, a když ho svobodně stvořil, také svobodně určil čas, v němž ho stvořil.

Také jest při řešení této otázky míti na zřeteli, že tvůrčí kon Božský není konem entitativně přechodným, jako jest každá vnější činnost bytostí konečných, nýbrž konem Bohu immanentním, jenž toliko svůj termin mimo Boha klade. A poněvadž vznik tohoto terminu závisí na svobodné vůli Božské, závisí na ní také vznik času, ve kterém svět počal existovati. A jako nemusil Bůh chtíti, aby svět vůbec existoval, nemusil, ba ani nemohl také chtíti, aby existoval od věčnosti.

Sv. Tomáš tuto pravdu takto dokazuje: „Božská vůle jest příčinou všech věcí. Poněvadž nutnost účinu závisí na nutnosti příčiny, proto jen ta věc nutně existuje, kterou Bůh nutně chce. Avšak Bůh nutně chce jen sebe. Všecky ostatní bytosti mimo sebe chce svobodně. Může je tedy chtíti a nechtíti. A proto nemusí chtíti, aby vždy, tedy od věčnosti existovaly. Proto není nutnosti, že by svět musil býti od věčnosti. A nemusil-li býti od věčnosti, není také věčné stvoření nutné.[1])

Důvody tyto, kterými sv. Tomáš dokazuje, že svět nemusí nutně od věčnosti existovati, uváděli již ss. Otcové proti Neoplatonikům učícím, že svět povstal věčným nutným výronem z božstva, poukazujíce k tomu, že jejich blud hlavně v tom záleží, že pokládali Boha za přirozenou a nikoliv za svobodnou příčinu všech věcí.[2])

Z této úvahy plyne již také lichost všech důvodů uváděných pro nutnost věčného stvoření. Zde aspoň o některých se zmíníme.

1. Bůh byl od věčnosti Tvůrcem. Kdyby byl svět stvořil v čase, stal by se Tvůrcem teprv v čase a nebyl by Tvůrcem od věčnosti, a proto jest věčné stvoření nutno.

Důvod tento stotožňuje v Bohu dvojí moment, který jest přísně lišiti a to: tvůrčí moc Božskou a její vnější projev čili termin, v němž se jeví. Poněvadž Bůh má tvůrčí moc, jež jest samou podstatou, od věčnosti, lze ho vzhledem k této moci nazývati také od věčnosti Tvůrcem. Ale poněvadž termin této své tvůrčí moci projevil v čase, pak se také v tomto smyslu stal Tvůrcem teprv v čase. Boha lze tedy nazývati Tvůrcem od věčnosti a také Tvůrcem, jímž se stal v čase, podle toho, přihlížíme-li buď k jeho tvůrčí moci neb k zevnějšímu jejímu projevu.

2. Tento důvod pro nutnost věčného stvoření uváděný lze ještě jiným způsobem vyjádřiti.

[1]) I. qu. 56, art. 1.

[2]) Cf. Michael de Maria S. J., Philosophia peripatetico. schol., Opp. Volum. III., (edit. Rom. 1893), p. 321 sqq.

Tvůrčí moc jest věčná. Avšak moc věčná nemůže býti bez věčného účinu, proto musil tento svět býti stvořen od věčnosti.

Lichost tohoto důvodu lze snadno dokázati.

Tu jest zase přísně rozeznávati mezi mocí, která působí nutností své přirozenosti a která působí svobodnou vůlí. Důvod uvedený by jen tenkráte měl svou váhu a platnost, kdyby Bůh svou vlastní přirozeností byl k stvoření vnějšího světa určen. V tomto případě ovšem bylo by stvoření nutné, podobně jako jest v Bohu plození Syna a spirace Ducha Sv. nutná. Neboť k těmto vývodům čili produkcím jest Bůh nutností své Božské přirozenosti určen, tak že Otec musí svým poznáním ploditi Syna a Otec a Syn svou společnou láskou vydávati ze sebe Ducha sv.

Jinak však při stvoření. K tomu není Bůh určen svou přirozeností, nýbrž sám svobodně se k němu rozhodl a proto mohl svět stvořiti i nestvořiti. Vnější svět jakožto termin Božské tvůrčí moci jest k Bohu zcela indifferentní. Může se k němu vztahovati, ale nemusí. Když však jednou byl svět stvořen, pak ovšem jeho vztah k Bohu nelze již od něho odmysliti, ale sám sebou mohl právě tak existovati, jako neexistovati.

Poněvadž čas těsně souvisí se stvořením světa, proto Bůh právě tak, jak se svobodně rozhodl svět stvořiti, také svobodně určil čas, ve kterém jej stvoří. Po tomto rozhodnutí musil jej ovšem stvořiti v čase, který určil, poněvadž by jinak sám sobě odporoval, což jest u Boha naprosto vyloučeno.

3. Další důvod, jenž se pro věčnost stvoření uvádí, zní:

Jako každý účin musí míti svou dostatečnou příčinu, tak i dostatečná příčina musí míti svůj přiměřený účin. Poněvadž tvůrčí moc jest dostatečnou příčinou všech věcí, musí míti svůj účin. Věčné stvoření jest proto nezbytno.

I tento závěr zaměňuje účin příčiny nutné s účinem příčiny svobodné.

Božská vůle právě proto, že jest ve své vnější činnosti svobodná, může býti s účinem spojena, ale nemusí. Sama v sobě jest k účinu neb jeho kontradiktorickému opaku zcela nelišná. Jen v tom smyslu může se Bůh nazývati dostatečnou příčinou tohoto světa, pokud se již rozhodl jej stvořiti. V tomto případě jest naprosto nemožno o Bohu mysliti, že by nevykonal díla, které vykonati chtěl, jakož aby ho nevykonal v tom čase, ve kterém je chtěl vykonati.[1])

4. Účinkující příčina, která počíná něco činiti v čase, jest prý k tomuto účinu vždy napřed v pouhé potenci. Poněvadž však Bůh nemá neuskutečněných potencí, nýbrž jest jednoduchý a čirý kon, nepočíná ano nemůže počínati v čase něco působiti. A proto co působí, působí od věčnosti. Stvoření jest tedy nutně věčné.

[1]) Sv. Tom., Contr. Gent. lib. 2, cap. 35. De potent. qu. 3, art. 17, ad 4.

Jest sice pravda, že Bůh jsa naprosto jednoduchým a čirým konem nepřechází ve svých vnějších činnostech z potence do konu. A proto tvůrčí kon, pokud o něm uvažujeme vzhledem k jeho jestotě, jest tak věčný, jako Božská podstata sama. Ale z toho nenásleduje, že také termin tohoto konu, vnější svět, musí býti právě tak věčný, jako entita samého tvůrčího konu. Kon jest věčný, termin však jest časový. Sv. Tomáš poměr mezi věčným tvůrčím konem a jeho časovým terminem takto vyjadřuje: „Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum". (Božská [tvůrčí] činnost jest věčná, poněvadž jest samou bytností Božskou. Pravíme-li však o Bohu, že počal býti činným, pak jest tímto počátkem rozuměti nový účin, který z věčné činnosti Božské pochází podle úradku vůle Božské, kterou jest pokládati takořka za princip činnosti tvůrčí vzhledem k jejímu účinu).[1])

Ačkoliv Bůh žádnou činností nepřechází z potence do konu, nemusil přece proto, že tvůrčí kon byl v něm od věčnosti, také od věčnosti stvořiti termin tohoto konu, t. j. vnější svět.

5. Věčného stvoření žádá prý také nezměnitelnost Božská. Kdyby však svět od věčnosti zároveň s Bohem neexistoval, byl by se Bůh stvořením jeho změnil. Bůh se však nemůže změniti, proto musí svět existovati od věčnosti.

Důvod tento souvisí nutně s důvody předešlými, jejichž lichost jsme právě dokazovali.

Jen tenkráte by se Bůh stvořením světa ve své vnitřní podstatě změnil, kdyby byl při tom přešel z potence do konu, jako stvořené bytosti při každé činností přecházejí. Poněvadž však tvůrčí kon jest věčně samou Božskou podstatou, proto se nestala stvořením světa změna v podstatě Božské samé, nýbrž jen v terminu, ve vnějším světě, který Bůh stvořením mimo sebe uskutečnil. Svět byl před svým stvořením toliko v ideálním plánu, jejž měl Bůh o něm ve svém rozumu od věčnosti, a jejž stvořením z tohoto ideálního stavu uvedl v reální skutečnost.

Tím, že Bůh svět z ničeho stvořil, nastaly ovšem mezi Bohem a tvorstvem nové poměry, kterých před stvořením mezi nimi nebylo. Avšak tyto poměry mají zcela různý ráz, patříme-li na ně se strany světa naproti Bohu aneb se strany Boha naproti světu. Poměr světa k Bohu jest obsažen v nejvniternější podstatě světa a proto jest věcný. Svět jest bytostí nahodilou, konečnou, závislou a proto svou jestotou a bytností s naprostou nutností se odnáší k bytosti „a se", nekonečné, naprosté atd. Svět bez Boha nemůže nejen existovati, nýbrž ani se mysliti.

[1]) De potent. qu. 3, art. 17, ad 12.

Jiný jest však vztah Boha k tvorstvu.

Bůh jsa bytostí, jež existuje sama od sebe ve veškeré plnosti jestoty a dokonalosti, nepotřebuje jiné bytosti ani k své existenci, ani k své činnosti jak vnitřní, kterou nazýváme trinitární, tak i k vnější, záležející především ve stvoření světa. A poněvadž jest takto na každé bytosti vnější nezávislý, jest jeho poměr k této bytosti, i když mimo něho existuje, pouze logický. A tento logický poměr neobsahuje v sobě naprosto žádné změny v Bohu jako Stvořiteli světa.

Kdyby byl Bůh stvořením v čase utrpěl nějakou změnu, pak by nemohl svět stvořený ani v bytu jeho udržovati, ani s jeho činnostmi spolupůsobiti, poněvadž obojí tuto činnost, jak patrno, může jeviti jen v čase. A pak by Bůh nemohl ve stvořeném světě buď ničeho již působiti, aneb by musil vše, co v něm buď neprostředně aneb prostředně působí, působiti od věčnosti. Poněvadž však obojí tato alternativa jest absurdní, jest také nepřípustno mínění, že Bůh musil svět stvořiti od věčnosti.

6. Stvoření od věčnosti žádá prý také moudrost Božská, poněvadž věčné stvoření jest prý vždy něčím dokonalejším, než stvoření v čase. Tento důvod pro věčné stvoření vede přímo k optimismu, jehož absurdnost jsme již svrchu ukázali.

7. Ale co činil Bůh dříve, než tento svět stvořil?

Na tuto námitku duchaplně odpověděl již sv. Augustin: „Před počátkem času nebylo vůbec ještě času. Neboť Bůh stvořiv svět, stvořil i čas. A proto nemůžeme říci, že byl čas dříve, než Bůh něco stvořil. Neboť jak mohl býti čas, jehož Bůh nestvořil, byl-li Bůh stvořitelem všech časů? A počal-li čas teprv s nebem a zemí, proto nelze mysliti času, ve kterém Bůh ještě nestvořil nebe a země. A poněvadž před stvořením světa nebylo ještě vůbec času, proto nelze rozumně tvrditi, že uplynul před stvořením světa nějaký čas, v němž Bůh ničeho nepůsobil. Neboť nemohl uplynouti čas, kterého Bůh neučinil. Jen ten mohl stvořiti čas, jenž sám byl především časem.[1])

Ačkoliv absurdnost této námitky již ss. Otcové nad slunce jasněji dokázali proti Neoplatonikům a scholastičtí theologové proti Aristotelikům, přece ji opět mnozí filosofové, obzvláště Cousin a jiní francouzští ekletikové proti stvoření v čase uvádějí, podávajíce tak jasný důkaz, že moderní nekřesťanská věda nedovede proti pravdě zjevené vymysliti ani jednoho nového bludu, kterého již ss. Otcové a hlavně scholastičtí theologové neznali a všestranně nevyvrátili.

Toť jsou asi nejhlavnější důvody, jimiž se nutnost věčného stvoření dokazuje. Jak patrno, vycházejí všecky z lichého pojmu

[1]) De Genes. contr. Manich., lib. 1, cap. 2, n. 3.

o Bohu a jeho poměru k vnějšímu světu. A poněvadž z pojmu o Bohu již také správný neb nesprávný poměr jeho k světu plyne, proto záleží především na tom, jaký máme pojem o Bohu.

Bůh jest čirý ano nejčiřejší kon a v tomto konu není naprosto žádných nevyvinutých potencí. Proto není v Bohu také zhola žádného přechodu z potence do konu. A poněvadž v tomto přechodu jest obsažen také počátek času, jest Bůh povznesen nad všecky rozměry časové. Vše, co jest v Bohu, jeho jestota, poznání, chtění, jeho moc, jeho činnost, vše jest jen jediný naprosto jednoduchý kon. V tomto konu není nic svobodného, nýbrž vše jest nutné a naprosté. Svoboda Božská týká se jen vnějších terminů, k nimž vůle Božská může se vztahovati, ale nemusí. A proto také když vůle Božská svobodně chce tyto terminy uskutečniti, může je také uskutečniti, kdykoliv chce. Jen jejich věčné uskutečnění jest vyloučeno, poněvadž jest samo v sobě nemožno.[1])

§ 14.

O možnosti věčného stvoření.

Nauka sv. Tomáše.

Všichni křesťanští filosofové a theologové se shodují, že vznik světa není nutný, a dokazujíce takto možnost ano i nutnost stvoření jeho v čase, kladou vědecký základ nauce zjevené, podle které neexistoval svět od věčnosti, nýbrž vznikl všemohoucím tvůrčím konem v čase. V této otázce nebylo v Církvi nikdy sporu.

Ale není-li věčné stvoření nutné, nemusí ještě býti vyloučena možnost věčného stvoření.

V otázce, je-li věčné stvoření možné čili nemožné, rozcházeli se ve středověku katoličtí filosofové a theologové. Podnět k různým názorům o možnosti čili nemožnosti věčného stvoření světa dal sám sv. Tomáš, jenž se domníval, že rozum lidský svými principy dokazuje právě tak možnost věčného, jako časového stvoření. Že však svět nebyl stvořen od věčnosti, nýbrž že byl stvořen v čase, víme prý toliko ze Zjevení Božího.[2])

V tomto názoru následují sv. Tomáše Durandus, Cajetanus, Vasquez. Také Scotus, Ockam a mnozí jiní stoupenci školy skotické nelišili se v této nauce od sv. Tomáše.

K obhájcům opačného názoru, že totiž rozum sám sebou zcela evidentně dokazuje nemožnost věčného stvoření, náleží Albert Velký, Bonaventura, Jindřich Gandavenský, Vilém Pařížský, Toletus, Petavius, Valentia a m. j. Co se týká filosofův a theologů z novější doby, kloní se velikou většinou v této otázce k nauce protithomistické. Poněvadž nauka o mož-

[1]) Srv. moji Kosmologii, str. 700 sldd.

[2]) Cf. sv. Tom., De aeternitate mundi contra murmurantes, I. qu. 46, art. 2; C. Gent., lib. 2, cap. 38; De potent., qu. 3, art. 14.

nosti věčného stvoření nepříčí se pravdě zjevené, proto Církev svatá dosud sporu tohoto autoritativně nerozhodla a tak mají theologové i filosofové úplnou volnost buď držeti se nauky sv. Tomáše a ostatních theologů, kteří s ním souhlasí, aneb hájiti nauky opačné, totiž že již rozum lidský sám sebou zcela jasně dokazuje nemožnost věčného stvoření.

Ačkoliv sv. Tomáš pro možnost věčného stvoření uvádí důvody vážné, přece se nám zdají důvody svědčící pro názor opačný, tak jasnými a přesvědčivými, že při vší úctě k Andělskému Učiteli neváháme v této nauce postaviti se po bok theologů, kteří proti němu nemožnost věčného stvoření i z pouhého rozumu snaží se dokázati, tak že nutnost stvoření v čase jest nejen pravdou zjevenou, nýbrž i pravdou čiře rozumovou.

Učitel Andělský dokazuje svůj názor o možnosti věčného stvoření takto:

1. Že nějaká bytost vedle Boha existuje od věčnosti, jest pomysl, jenž nezahrnuje v sobě žádné kontradikce. A proto prý jest možno, že svět existoval věčně.

Bůh jest „ens a se", svět jest „ens ab alio". „Ens ab alio" nikterak se nepříčí „enti a se"; a poněvadž „ens a se" jest bytostí od věčnosti existující, nelze sobě pomysliti rozumného důvodu, proč by „ens ab alio" nemohlo „cum ente a se" existovati rovněž od věčnosti. A není-li mezi věčným trváním Božským a věčným trváním stvořeného světa žádné kontradikce, pak není příčiny, pro kterou by svět nemohl existovati od věčnosti.[1])

2. Že svět neexistoval vždy, nedá se dokázati ani se strany světa samého, ani se strany Boha jako jeho účinkující příčiny.

Nedá se dokázati se strany světa:

Každý důkaz záleží v definici věci, která se má dokázati. Definice věci musí však v sobě obsahovati její metafysickou bytnost (quod quid est), která nehledí ani k času, ani k místu. A proto metafysická bytnost každé věci jest věčná, nezměnitelná a nutná.[2]) Co jest věčné, mohlo také od věčnosti existovati. Bůh však měl světový plán, v němž jest obsažena jeho metafysická bytnost, ve svém rozumu od věčnosti. Není tedy příčiny, proč by svět nemohl též od věčnosti existovati.

Ale ani v Bohu není překážky, pro kterou by věčný svět v pojmu odporoval. Poněvadž Bůh jest od věčnosti všemohoucí, a nebylo vnější příčiny, která by mu byla bránila to, co jest v sobě možno, také na venek způsobiti, mohl také svou všemohoucnost od věčnosti projeviti. Neboť Bůh jest úplně svoboden to, co jest v sobě možno, na venek buď učiniti, neb neučiniti, učiniti buď od věčnosti, neb v čase. A proto právě tak, jak jej učinil v čase, mohl jej učiniti i od věčnosti.[3])

[1]) Cf. De potent., qu. 3, art. 14.
[2]) Srv. moji Filosofii podle zásad sv. Tomáše, část. I., vyd. 2, str. 516 sl.
[3]) Cf. I. qu. 46, art. 2; I. qu. 7, art. 4; Opusc. De aeternitate mundi.

3. Také prý není v tvůrčí činnosti Božské překážky, pro kterou by Bůh nemohl svět od věčnosti stvořiti.

Jen tenkráte by nemohly věci stvořené existovati od věčnosti, kdyby účinkující příčina musila co do času býti dříve, než její účin, aneb kdyby z pojmu stvoření nutně plynulo, že „nihilum", z kterého svět povstal, co do času musilo býti dříve, než jestota stvořeného světa. Avšak ani prvé ani druhé alternativy nelze prý připustiti.

Nelze připustiti alternativy prvé:

Jen ta příčina musí býti co do času dříve, než její účin, která jej působí nenáhlým postupným pohybem, nikoliv však ona, která jej působí najednou (in momento). Poněvadž Bůh světa nestvořil znenáhla, nýbrž náhle v jediném nedílném okamžiku, nemusí co do trvání býti dříve, než svět jím stvořený.

Při ději, který se jeví najednou, vzniká jeho začátek a konec najednou, ano spadá v jeden okamžik. V každý okamžik, do něhož klademe počátek vzniku světa, musíme již také klásti jeho konec. Při tomto ději není postupu či pohybu, jímž by se vyvíjel, pokračoval a konečně se dokonal, jak vidíme při činnostech bytostí stvořených.

Poněvadž má Bůh od věčnosti tvůrčí moc, nelze prý si mysliti ani jediný okamžik, v němž by nemohl tuto moc jeviti. Kdybychom od okamžiku, v němž Bůh svět stvořil, pokračovali ku předu v myšlenkách svých neustále, nepřijdeme ani k jedinému okamžiku, v němž by Bůh neměl moci světa stvořiti. Kdyby byl jen jediný takový okamžik, pak by Bůh nebyl již bytostí všemohoucí, nebyl by Bohem. Stvoření předčasové, čili věčné, jest tedy možno.

Ale ani druhé alternativy nelze připustiti.

Z pojmu stvoření nikterak nenásleduje, že nicota, z níž svět stvořen, musí svým trváním či časem předcházeti jestotu stvořeného světa. Jak jsme již dříve byli pravili,[1]) něco z ničeho učiniti, neznamená, že napřed byla zde nicota, a že po této nicotě následovala jestota věci učiněné, nýbrž chceme tím jen vyjádřiti, že před světem nebylo zde ničeho, z čehož by Bůh svět tento mohl učiniti. Máme-li tedy na zřeteli existenci světa, pak mu ovšem přísluší napřed nicota a potom existence, ale nikoliv v tom smyslu, jako by existence jeho byla dalším pokračováním jeho nicoty v téže řadě časové posloupnosti, nýbrž toliko tak, že v pojmu světa z ničeho stvořeného mysliti jest logicky prvé jeho nicotu (nihilum sui et subjecti) a potom teprv jeho skutečnou existenci, jíž konem tvůrčím nabyl. A tato logická přednost nicoty před jestotou prý úplně stačí, aby to, co z ničeho bylo učiněno, napřed (ale zase jen logicky, nikoliv časově) bylo ničím a potom teprv stalo se něčím. Prvosti času nicoty před jestotou není k tomu potřebí. Z toho pak sv. Tomáš dovozuje,

[1]) Str. 11.

že stvoření, jež postup časový po nicotě vylučuje, mohlo býti právě tak přede vším časem, jako se stalo počátkem času.

Toť asi jsou hlavní důvody, o které sv. Tomáš svou nauku o možnosti věčného stvoření opírá.[1])

§ 15.

Věčné stvoření není možné a proto mohl býti svět stvořen jen v čase.

Ačkoliv má Bůh tvůrčí moc od věčnosti, nemohl jí přece od věčnosti jeviti.

Abychom jasně pochopili, že Bůh nemohl své tvůrčí moci jeviti od věčnosti, musíme míti vždy na zřeteli správný pojem věčnosti a její rozdíl od času. Jelikož nemůžeme sobě názorně představiti věčnosti, jež záleží v trvání bez počátku, postupu a konce, mimovolně věčnost sobě myslíme jakožto nekonečné trvání, které však není v každém okamžiku celé soustředěno, nýbrž sahá od věčnosti do věčnosti. A v tomto nesprávném pojmu o věčnosti a jejím vztahu k času jest podle našeho soudu obsažena nejhlavnější příčina sporu mezi theology vzniklého a dosud ještě definitivně nerozřešeného, zda-li věčné stvoření jest možné aneb nemožné.

Bůh může svou tvůrčí mocí učiniti na venek jen to, co jest v sobě možno, co nezahrnuje v pojmu logicky nesdružných a neshodných známek a vlastností. Kdyby mohl něco učiniti, co není v pomyslu možno, co se tedy nedá rozumně mysliti, pak by mohl způsobiti každý nerozum a nesmysl. To však jen pomysliti znamená tolik, jako Bohu se rouhati. Kdykoliv tedy působí na venek, může působiti jen to, co se shoduje s jeho přirozeností a s dokonalostmi této přirozenosti.

Aby tento svět byl věcí učiněnou, způsobenou a stvořenou a při tom mohl existovati od věčnosti, bez počátku, jest zhola nemožno, poněvadž vznik světa a jeho věčné trvání jsou pojmy, které se vespolně vylučují. Poněvadž však vznik světa stvořením jest pravda, kterou jak Zjevení Boží, tak i rozum lidský svým přirozeným světlem dokazuje, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že mohl býti stvořen jen v čase.

Svět právě proto, že byl z ničeho učiněn či stvořen, musí míti počátek. Neboť, co bylo učiněno, před tím, než bylo učiněno, nebylo. Neboť kdyby vždy bylo, pak nemohlo býti učiněno. Pojmy: věčného trvání a vzniku se naprosto vylučují. Co věčně trvá, nevzniká, a co vzniká, věčně netrvá. Tedy svět, je-li věčný, nemá počátku, a má-li počátek, pak již nemůže býti věčný. Avšak svět má nutně počátek, jenž již v pojmu jeho stvoření jest obsažen, a proto nemůže býti věčný. Kdybychom tento počátek světa sebe více nazpět posouvali, přece ho nemůžeme

[1]) Srv. moji Kosmologii, str. 687 sldd.

nikdy od světa jakožto bytosti Bohem z ničeho učiněné či stvořené odloučiti. Počátek světa jest již v pojmu stvoření jeho s naprostou nutností obsažen.

Kdyby svět byl věčný, pak bychom si jeho věčné trvání musili mysliti jakožto věčný čas, jenž by neměl počátku ani konce, ale při tom byl podroben stálému postupu. Avšak čas, jenž nemá počátku a při tom stále postupuje, jest veličinou čiře imaginární, která mimo náš subjektivní pomysl nemá a nemůže ve skutečném světě míti reality. Skutečný čas plyne z minulosti do přítomnosti a z přítomnosti do budoucnosti, a proto musí míti právě tak počátek, jako má vždy konec, i když tento konec stále dál a dále se posouvá.

Skutečný čas má vždy určitou míru, kterou lze jeho trvání určiti a vymeziti. Trvání však, které možno měřiti, nemůže býti neomezeno ani s jedné ani s druhé strany. Kdyby svět mohl trvati od věčnosti, pak by trval již nekonečný počet let a tento počet, ačkoliv jest již skutečně nekonečný, ještě by se stále rozmnožoval, což jest nemožno mysliti. Jako jest počet, který nemá počátku, věcí zhola nerozumnou, tak jest také pojem časového trvání, které nikdy nepočalo, nýbrž bez počátku stále dál a dále plyne, věcí zcela imaginární, jež ve skutečnosti nemá a nemůže míti reality. Čas věčný nepřipouští již dalšího postupu a vývoje. Neb trvání věčné, vylučující každý další postup a vzrůst, není již časem, nýbrž již věčností. Ale věčnost jakožto vlastnost Božská nepřipouští vedle sebe druhé věčnosti. Neboť věčnost jest sám Bůh a Bůh jest věčnost. A poněvadž nelze rozumně mysliti dvou věčností vedle sebe existujících, proto nelze také připustiti, že by vedle Boha mohl existovati od věčnosti svět. Každá takováto myšlenka pudí nutně k splynutí světa s Bohem, tak jak pantheismus učí.

Kdyby svět mohl věčně trvati, pak by byl nikdy nepřešel z pouhé potence do existence, do konu, nýbrž byl by od věčnosti v konu. Avšak věčný kon příčí se vnitřní přirozenosti světa jako bytosti stvořené. Neb co bylo stvořeno, bylo před tímto stvořením v pouhé možnosti či potenci, ze které teprv tvůrčí mocí Božskou přešlo do skutečné existence, do konu. V pojmu stvoření světa jest nutně obsažen již přechod světa z potence do konu, a tento přechod jest eo ipso již počátkem času. Přešel-li svět z potence do konu, jak učí Zjevení Boží i zdravý rozum, pak nemohl tento přechod se státi od věčnosti, nýbrž musil se státi v čase.

I kdybychom připustili, že svět trvá již miliardy a miliardy let, přece jest nám s naprostou nutností konečně stanouti u jeho vzniku a počátku, kterého od jeho stvoření nelze odmysliti. Bůh tedy nemohl svět stvořiti od věčnosti, nýbrž když jej stvořil, pak jej musil stvořiti v čase.

Možnosti věčného stvoření nepřipouští již vnitřní bytnost a přirozenost světa.

Svět jest bytostí konečnou a omezenou. Toť pravda zjevená, ale také rozumu z jeho vlastních principů zcela jasná. Je-li však bytostí konečnou, nemůže míti žádné vlastnosti nekonečné. Neb v jediné nekonečné vlastnosti jsou všecky ostatní věcně již obsaženy. Kdyby však svět mohl býti věčný, již by mohl míti jednu vlastnost nekonečnou a následovně všecky ostatní a přestal by býti světem a stal by se bytostí nekonečně dokonalou, stal by se Bohem.

Axiom, podle něhož mezi konečností a nekonečností není přechodu (inter finitum et infinitum non est transitus), neplatí toliko mezi bytností konečnou a nekonečnou, nýbrž i mezi každou vlastností bytosti konečné a nekonečné. A proto není také žádného přechodu mezi trváním Boha a tvorstva. Jen trvání Boha jest nekonečné, kdežto tvorstvo může trvati jen dobu konečnou. A proto není možno mysliti, že by trvání jeho nemělo počátku.

Kdyby svět mohl existovati od věčnosti, pak by nemohl býti již stvořen, nýbrž musil by věčně existovati sám sebou. Neboť pomysl, že existují od věčnosti dvě bytosti samy sebou, nepůsobí rozumu takových obtíží, jako že existují od věčnosti dvě bytosti, z nichž jedna má svou existenci sama v sobě, kdežto druhá má tuto existenci sice také od věčnosti, ale nikoliv sama v sobě, nýbrž od bytosti, která ji má sama v sobě. Kdybychom okamžik vzniku věčného světa pořád více nazpět posouvali, nikdy nepřijdeme k jeho počátku. Nemá-li však svět počátku, pak nemohl býti stvořen, nýbrž existoval by sám sebou od věčnosti. A tak máme dvě bytosti samy sebou od věčnosti existující, což se však příčí jak pravdě zjevené, tak i rozumu. Možnost věčného stvoření nedá se proto srovnati ani s pojmem tvorstva, ani s tvůrčí činností Božskou. Je-li však věčné stvoření nemožno, pak musil býti svět stvořen v čase. Každá jiná možnost jest vyloučena.

Sv. Tomáš odporuje v této nauce nejen svému učiteli Albertu Velikému a většině současných theologů, ano i ss. Otcům a souhlasí hlavně s Maimonidem, s nímž až na děj stvoření, jejž Maimonides zavrhoval, v otázce, zda-li svět může od věčnosti existovati, úplně souhlasí. Co sv. Tomáše pohnulo, že v nauce této opustil dráhu, jíž jak ss. Otcové, tak i dosavadní theologové kráčeli, nelze s naprostou určitostí udati. Ale jest velice podobno pravdě, že mu nestačily důvody, které arabští aristotelikové pro časové stvoření a proto také pro počátek světa uváděli. Sv. Tomáš se asi obával, aby nepřátelé zjevené nauky o stvoření a počátku světa z nedostatečných důvodů, kterými arabští filosofové, jako Alfarabi a Avicenna na východě a Avempace, Avicebron a Averroes a jiní na západě, podpírali nauku o počátku světa, nečerpali příčiny popírati vůbec stvoření světa a tím nepodkopávati základů veškeré víry křesťanské, která nutně počátek světa v čase předpokládá, jak Genese hned na počátku praví: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“. Byl-li však svět

z ničeho stvořen, a této pravdy hájí sv. Tomáš se vší rozhodností, pak není možno od světa stvořeného odloučiti jeho vznik a počátek v čase. Nebo co Bůh stvořil, to vzniklo, a co vzniklo, musilo míti počátek a to v čase a proto nemůže nikterak trvati od věčnosti. Pojem vzniku a počátku jest podle našeho nejhlubšího přesvědčení s naprostou nutností obsažen již v pojmu stvoření. A v této otázce sv. Tomáš a jeho stoupenci zajisté se mýlili. Ale poněvadž slavný náš Učitel úplně souhlasil s naukou církevní, podle níž svět byl stvořen v čase, a proto měl počátek, jest jeho odchylné mínění o možnosti věčného stvoření a bezzačátečného trvání světa pouhou spekulativní theorií a netýká se nauky zjevené, pokud ji Církev definovala a věřícím k věření jako článek víry předložila.

§ 16.

Stvoření jest dílem nerozdílné Nejsvětější Trojice.

Z dosavadní úvahy plyne, že Bůh stvořil svět z ničeho, že jej stvořil svobodně a v čase. Nyní jest nám místněji vysvětliti, zda-li slovem „Bůh" rozumíme Božskou přirozenost společnou třem Božským osobám čili Nejsvětější Trojici, aneb některou ze tří Božských osob. Nauku katolickou o tvůrčí příčině Božské, vyjádřila Církev sv. již na sněmu Cařihradském II. (ekum. V., r. 553) slovy: „Jeden jest Bůh a Otec, z něhož, a jeden Pan Ježíš, skrze něhož, a jeden Duch Sv., v němž jsou všecky věci".[1]) Těmito slovy prohlásil sněm tento nejen že svět jest dílem Otce, Syna a Ducha Sv., celé tedy nerozdílné Trojice, nýbrž také že týmž způsobem mají v tomto díle účast, kterým v trinitárním svém životě ze sebe vycházejí a k sobě se vztahují. Jako trinitární život Božský má z Otce svůj původ, skrze Syna pokračuje a v Duchu Sv. vrcholí, podobně také tvůrčí činnost Božská z Otce vychází, skrze Syna se děje a v Duchu Sv. se dovršuje, jak později ještě zevrubněji dokážeme.

Pravdu, že svět jest dílem celé Nejsvětější Trojice, prohlásil také papež Martin I. (649—653 neb 655) na sněmu Lateránském r. 649 konaném proti Monotheletům slovy: „Kdoby podle ss. Otců nevyznával ve vlastním a pravém smyslu Otce a Syna a Ducha Sv., Trojici v jednotě a jednotu v Trojici, t. j. jednoho Boha ve třech soupodstatných a slávou sobě rovných osobách, jedno a totéž Božství všech tří osob, jednu a tutéž přirozenost, podstatu, sílu, moc, království, panství, vůli, činnost nestvořenou, bez počátku, nepochopitelnou, neměnitelnou, stvořivší a spravující všecky věci, ten buď z Církve vyobcován".[2]) A sněm Lateránský IV. (r. 1215, cap. 1. Firmiter): „Pevně věříme a prostě vyzná-

[1]) Denzinger 213.
[2]) Denzinger 254.

váme, že jest jediný pravý Bůh... Otec, Syn a Duch Sv. ..., jediný princip všech věcí: Stvořitel všech viditelných i neviditelných, duchových i tělesných bytostí...".[1])

Z těchto definicí jest patrno, že tvůrčí činnost, jež jest s podstatou Božskou totožná, nepřináleží jednotlivým Božským osobám o sobě, nýbrž zároveň všem třem dohromady. A poněvadž všechny tři osoby mají číselně jen jedinou bytnost či podstatu, mají také jen jedinou tvůrčí činnost a to nikoliv jen ve smyslu mravním, jako by k stvoření světa spojily své jednotlivé a zvláštní činnosti v jedinou toliko činnost, nýbrž ve smyslu fysickém a vlastním, tak že všechny tři Božské osoby číselně jen jedinou, všem společně náležející činností svět z ničeho učinily. A jako všecky tři Božské osoby jen jediným konem svět stvořily, tak jej také jediným konem drží v bytu a řídí k cíli mu vytknutému. Všecka díla Božská v tomto světě, ať se dějí v řádu přirozeném neb nadpřirozeném, koná vždy jediným konem celá nerozdílná Trojice. Není tedy, jak stoupenci Raimunda Lulla tvrdili, v tvorstvu účinů, které by přináležely buď jen Otci neb Synu neb Duchu Sv. Také není stvoření společným dílem Nejsvětější Trojice jen v tom smyslu, jak Jindřich z Gentu se domníval, že Nejsvětější Trojice svět sice stvořila, ale nikoliv tím, co jest všem Božským osobám společno, jako jest jejich moc a věda a láska, nýbrž toliko činností jen Synu Božímu a Duchu Sv. vlastní. Také jest odmítnouti názor některých theologů (na př. Staudenmaiera), že tři Božské osoby stvořily svět podle svých osobních karakteristických vlastností, tedy Otec podle svého Otcovství, Syn podle svého Synovství a Duch Sv. podle své (passivní) Spirace.

A proto „principium quod" stvoření jsou tři Božské osoby: Otec, Syn a Duch Sv., nikoliv však jako tři principy, nýbrž jako princip jeden. „Principium quo remotum" jest přirozenost Božská všem třem osobám společná. Poněvadž mají všecky tři osoby jen jedinou přirozenost, mají také jen jedinou činnost na venek. Proto také tvůrčí kon jest jen jediný, a přináleží stejnou měrou všem třem osobám. „Principium quo proximum záleží v Božském rozumu a v Božské vůli, jakož i v Božské moci, pak-li tuto moc rozlišujeme od dokonalosti rozumu a vůle Božské jako zvláštní dokonalost. Než rozumu a vůli Božské nerozumíme zde ve smyslu nocionálním, nýbrž ve smyslu podstatném a naprostém, ve kterém neznamenají té neb oné osoby, nýbrž vyjadřují samu podstatu Božskou ve vztahu k zevnějšímu světu, jejž Nejsvětější Trojice jedinou všem osobám číselně společnou činností mimo sebe na venek klade.[2])

Ačkoliv dílo tvůrčí jest společným dílem celé Nejsvětější Trojice, přece se může jednotlivým osobám před ostatními zvlášť přivlastňovati.

[1]) Denzinger 428.
[2]) Cf. Sv. Tom., I. qu. 39, art, 3; qu. 36, art. 4.

V Nejsvětější Trojici jest přísně rozeznávati mezi vlastnostmi, které theologové nazývají „propria" a mezi „appropriata". „Propria" jsou vlastnosti náležející jedné toliko osobě a to tou měrou, že se naprosto nemohou a nesmějí nazývati vlastnostmi také druhé neb třetí osoby. Tak jest Otcovství vlastností jen Otcovou a nemůže náležeti ani Synu ani Duchu Sv. Podobně Synovství a (passivní) Spirace. „Appropriata" jsou však vlastnosti a činnosti, které náležejí stejnou měrou a ve stejném smyslu všem třem osobám, které však jedné osobě před ostatními se toliko zvlášť připisují a přivlastňují. A příčinou, pro kterou některou vlastnost a činnost společnou všem třem osobám Božským přivlastňujeme jedné osobě Božské před ostatními, jest, jak praví sv. Tomáš, větší podobnost této společné vlastnosti a činnosti s osobní vlastností té osoby, které se přivlastňuje, než s osobními vlastnostmi ostatních osob. A poněvadž všemohoucnost a její vnější projev, stvoření, jest principem čili původem všech věcí, které mimo Boha existují, přivlastňuje se Otci, jenž jsa sám bez principu jest principem jak Syna tak i (se Synem) Ducha Sv. Podle toho tedy, která vlastnost v tom neb onom díle Božském se jeví, připisujeme ji té Božské osobě, s jejíž karakteristickou vlastností má zvláštní podobu. Zračí-li se v jednom díle obzvláště všemohoucnost, v jiném moudrost a opět v jiném dobrota, podle toho pak ji připisujeme buď Otci neb Synu neb Duchu Sv., jak praví sv. Tomáš: „Ačkoliv každý účin Božský vychází z každé jednotlivé vlastnosti Božské, přece se připisuje oné vlastnosti, se kterou se podle své přirozené povahy obzvláště shoduje: tak se připisuje rozumné zřízení věcí moudrosti, ospravedlnění hříšníka milosrdenství a dobrotě v těchto dílech obzvláště se jevící. Stvoření však, jež jest způsobením samé podstaty věcí, jest proto připisovati moci Božské".[1])

Avšak na díla Boží, ačkoliv jsou účinem všech tří osob, můžeme patřiti s různých stanovisk a hledisk. I může se státi, že tato díla podle různých stanovisk jeví také různé vlastnosti. A pak můžeme jedno a totéž dílo přivlastňovati každé jednotlivé osobě Božské zvlášť. Odtud také pochází onen poměr stvořených bytostí k Bohu, který Církev sv. podle výroku Písma sv. vyjadřuje slovy: „ex quo", „per quem" et „in quo". Slovy: „ex quo" přivlastňuje se dílo Otci jakožto principu bez principu a jakožto účinkující příčině působící svou všemohoucností. Slovy: „per quem" přivlastňuje se totéž dílo Synu, jemuž jako osobní Moudrosti Božské se připisují všecka díla moudrá a umělecká. A konečně slovy: „in quo" se připisuje Duchu Sv. jakožto terminu společné vůle Otce a Syna, v němž se vespolně milují. A poněvadž předmětem vůle a lásky Otce a Syna jest dobro, proto se také Duchu Sv. přivlastňují všecka díla Božská, v nichž se přede všemi ostat-

[1]) I. qu. 45, art. 6, ad 3.

ními vlastnostmi obzvláště dobrotivost, milosrdenství, svatost se jeví. Mimo to slovy: „in quo" přivlastňují se Duchu Sv., v němž vnitřní trinitární život Božský se dovršuje, také díla, která došla svého posledního cíle a tím také nejvyšší své dokonalosti.

a) Důkazy z Písma sv.

Že stvoření světa jest dílem celé Nejsvětější Trojice, Otce, Syna a Ducha Sv., i když se jednotlivým Božským osobám zvlášť přivlastňuje, jest článek víry. Písmo sv. připisuje stvoření

α) Otci. Tak praví sv. Lukáš: „V tu hodinu zaplesal (Kristus) v Duchu Sv. a řekl: Velebím tebe, Otče, Pane nebe i země, že jsi skryl tyto věci před moudrými a opatrnými a zjevil si je maličkým",[1]) a ve Skutcích apoštolských uvádí modlitbu věřících, kterou po propuštění apoštola Petra a Jana ze žaláře Bohu díky vzdávali. V modlitbě této praví: „Hospodine, ty jsi ten, jenž učinil nebe i zemi a moře i všecko, co jest v nich, jenž jsi v Duchu Svatém ústy našeho otce Davida, služebníka svého, řekl:... Neboť v tomto městě sešli se skutečně Herodes a Pontius Pilát s pohany a lidem israelským proti svatému Synu tvému Ježíšovi, kterého jsi pomazal".[2])

β) Synu. Sv. Jan praví hned na počátku svého evangelia: „Na počátku bylo Slovo... Všecky věci povstaly skrze ně a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno jest".[3]) A sv. Pavel píše ke Kolosským: „On (Kristus) jest obrazem Boha neviditelného, prvorozencem nade všecko tvorstvo, neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, viditelné i neviditelné";[4])

γ) Konečně také Duchu Sv. Již žalmista Páně stvoření přivlastňuje Duchu Sv., když praví: „Slovem Hospodinovým nebesa utvrzena jsou a dechem úst jeho (Spiritu oris eius) všecka moc jejich".[5]) A na jiném místě: „Vysíláš Ducha svého a stvořeni bývají: a (tak) obnovuješ tvář země".[6]) A sv. Pavel píše k Římanům: „Vždyť z něho a skrze něho a v něm (dle Vulgaty, řecký text má: εἰς αὐτόν k němu) jsou všecky věci, jemu sláva na věky. Amen".[7])

Z těchto výroků plyne, že stvoření světa se právě tak připisuje Synu a Duchu Sv. jako Otci. Poněvadž se činnost tvůrčí nedá od Božské přirozenosti odmysliti, proto kdyby každá Božská osoba měla svou vlastní tvůrčí činnost, měla by také svou vlastní,

[1]) 10, 21.
[2]) 4, 24, 27.
[3]) 1, 1, 3.
[4]) 1, 15, 16.
[5]) Žalm 32, 6.
[6]) Žalm 103, 30.
[7]) 11, 36.

6*

od ostatních Božských osob rozdílnou přirozenost a byla by pak samostatným Bohem, a všechny tři osoby nebyly by jedním Bohem, nýbrž třemi bohy. A proto všecky tři Božské osoby mají číselně jen jedinou tvůrčí činnost a účin její náleží stejnou měrou Otci, Synu a Duchu Sv. jakožto jedinému Stvořiteli světa.

Předložky: „z" (Otce), „skrze" (Syna) a „v" (Duchu Sv.) neznamenají, že podstatně různým způsobem stvořil svět Otec a různým Syn a Duch Sv. Neboť předložek těchto neužívá předně Písmo svaté výlučně jen o jednotlivých osobách („z" o Otci, „skrze" o Synu a „v" o Duchu Sv.), nýbrž častěji je zaměňuje. Tak na př. píše sv. Pavel ke Korintským: „Věrný jest, skrze něhož jste byli povoláni ke společenství Syna jeho, Ježíše Krista, Pána našeho".[1]) A předložkou „v" vyjadřuje také činnost Syna Božího, jak dosvědčuje výrok sv. Pavla v listu ke Kolosským dříve uvedený. (Neboť v něm bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi). A předložku „z" užívá rovněž nejen o Otci, nýbrž také o Synu. Tak píše sv. Pavel k Efeským: „Abychom vyznávajíce pravdu, v lásce rostli ve všem k němu, ke Kristu, jenž jest hlavou, z něhož celé tělo jsouc spojováno a svazováno každým svazem služebným podle působivosti v míře jednoho každého údu béře vzrůst svůj k vzdělání svému v lásce".[2])

Z toho patrno, že jedno totéž dílo tvůrčí (jak v řádu přirozeném, tak i nadpřirozeném), ačkoliv všem Božským osobám společné, může se z různých hledisk připisovati jak Otci, tak Synu a Duchu Sv.

Avšak i kdyby Písmo sv. uvedenými předložkami vyjadřovalo pravidelně tvůrčí činnost, pokud ji připisuje buď Otci neb Synu a Duchu Sv., přece by tím nevyjadřovalo, že Otec jinak tuto činnost jeví, než Syn a Duch Sv. Těmito předložkami chce toliko naznačiti vespolný poměr jednotlivých Božských osob a tak dáti výraz pravdě o Nejsvětější Trojici Bohem zjevené, že i přes jednotnou přirozenost a vnější činnost jsou v Nejsvětější Trojici tři věcně odlišné osoby: Otec, Syn a Duch Sv., které vespolně mísiti a zaměňovati se nesmějí.

b) Pravdu tuto potvrzuje také Tradice:

Tak praví Dionysius Areopagita: „Vše, co možno stvořiti, jest Nejsvětější Trojici společno",[3]) Sv. Basilius píše: „Při stvoření světa mysli sobě Otce jako prvotnou příčinu tvorstva, Syna jakožto příčinu tvořící a Ducha Sv. jakožto příčinu tvůrčí dílo dovršující".[4]) A ještě určitěji vyjadřuje tuto pravdu sv. Athanáš: „Všechny věci byly od Otce skrze Syna v Duchu Sv. učiněny, vyzdobeny a dokončeny... a to činností Otci, Synu a Duchu Sv. společnou.[5])

[1]) I. Kor. 1, 9. — [2]) 4, 15, 16. — [3]) De div. Nom., cap. 2.
[4]) De Spir. St., cap. 16. — [5]) Orat. 3, contr. Arian., n. 5, 48.

Tuto pravdu hlásají sv. Otcové vždy, když jednají o jednotě Boží, kterou nazývají jednotou přirozenosti a činnosti, aneb když praví o vnější činnosti Boha Otce, že ji Otec působí skrze Syna a Ducha Sv. (aneb v Duchu Sv.), jako skrze svou moc a sílu. Působí-li skrze Syna a Ducha Sv., pak jeví Nejsvětější Trojice toliko jednu vnější působnost a činnost, jak potvrzuje svatý Athanáš, když praví: „Nejsvětější Trojice jest sobě samé podobná a podle přirozenosti nerozdílná a také jednu toliko jeví činnost. Neboť Otec působí vše skrze Syna v Duchu Sv.... A tak hlásá Církev ve třech osobách jednoho Boha, jenž jest nade všecko, skrze všecko a ve všem".[1]) A podobně píše sv. Řehoř Nyssejský: „Moc, kterou Bůh všecky věci zachovává, hříchy odpouští a k dobrému povzbuzuje, jest jen jedna a nikoliv tři a tuto moc jeví celá Nejsvětější Trojice a nedělí se o ní podle počtu osob, ve který podle pravdy zjevené věříme tím způsobem, jako by každé jednotlivé dílo Božské náleželo buď jen Otci aneb výhradně jen jednorozenému Synu Božímu aneb zvláště jen Duchu Sv.[2]) Jednotu vnější činnosti Božské, společné všem třem Božským osobám, dosvědčuje také sv. Cyrill Alexandrinský, když ve svém kommentáři ke slovům sv. Jana: „Všecky věci povstaly skrze ně (Slovo) a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno jest" praví: „Syn jest mocí a silou Otcovou, s nímž a Duchem Sv. působí Otec vše, a to nikoliv sám o sobě bez ostatních osob, nýbrž podobně tak, jako když květina svým výdechem libou vůni ze sebe vydává.[3])

Dále učí ss. Otcové, jako jest Otec a Syn jedním toliko principem Ducha Sv., podobně že Otec, Syn a Duch Sv. jsou jedním jen Stvořitelem, pokud totiž vše, co jest, jedinou mocí a jedinou činností stvořili. „Má-li každý dar", praví sv. Augustin, „svůj princip ve svém dárci..., pak jest tvrditi, že Otec a Syn jsou jedním a nikoliv dvěma principy Ducha Sv. A jako Otec a Syn jsou jen jeden Bůh a vzhledem k vnějšímu světu jen jeden Stvořitel a jeden Pán, tak jsou vzhledem k Duchu Sv. jen jeden princip, a podobně vzhledem k tvorstvu jsou Otec, Syn a Duch Sv. rovněž jen jeden princip, jako jsou jeden Stvořitel a jeden Pán".[4])

Že všechny vnější díla Božská jsou společným účinem jedné a téže činnosti všech tří Božských osob, dokazuje také rozum milostí víry osvícený.

Každá činná bytost působí, jak praví sv. Tomáš, účin sobě

[1]) Ad Serap., Vide apud Mazzella, l. c. p. 69 sq.
[2]) Cf. De eo, quod non portundum sit trasdici Deos oportere ad Allobium, Opp. tom. III. (edit. Paris 1638), p. 23 sq.
[3]) Lib. I., in Joann.
[4]) De Trinit., lib. 5, cap. 14.

podobný. Tak působí oheň zase oheň, zrno rostlinné vydává ze sebe zase jen rostlinu svého druhu atp. A proto také povahu činné příčiny poznáváme z povahy účinu, jejž si vždy připodobňuje a přizpůsobuje. A poněvadž stvořením vzniká sama jestota či podstata věcí, proto musí jeho příčinou býti bytost, která nemá toliko jestoty, nýbrž která jest jestotou či podstatou samou. A poněvadž všecky tři Božské osoby mají číselně jen jednu podstatu, proto mají také jen jednu tvůrčí činnost. Tedy všecky tři osoby stvořily jedinou nerozdílnou činností tento vnější svět.[1])

O vnější činnosti Božské, všem třem Božským osobám společné, platí také axiom, podle něhož ss. Otcové posuzovali východy jednotlivých Božských osob ve vnitřním životě trinitárním. „In Ss. Trinitate sunt omnia unum, ubi non obviat relationis oppositio". Poněvadž stvoření jest činností Božskou na venek (opus Dei ad extra), není v ní opačných vztahů k jednotlivým Božským osobám, jak jest na př. mezi Otcovstvím a Synovstvím, a proto nelze mysliti příčiny, pro kterou by tvůrčí činnost měla náležeti jen jedné a nikoliv všem třem osobám.

Jako každý blud vede ve svých logických sousledcích zase jen k bludu, tak také každý nesprávný pojem o Nejsvětější Trojici pudí i na tvůrčí činnost Božskou nesprávně nazírati. To jest v novější době viděti hlavně na filosofii Güntherově.

Podle názoru tohoto filosofa záleží podstata každé duchové bytosti v jejím sebevědomí, kterého nabývá tím, že sebe (thesi) staví proti sobě (antithesi) a že tuto antithesi vztahuje zase k sobě jakožto thesi a tak poznává, že these a antithese se v jejím „já" (synthesi) slučuje a stotožňuje. A Günther přenesl tuto svou theorii také na Boha. These jest Otec, antithese Syn a synthese Duch Sv. A poněvadž také antithese — Syn, proti sobě klade thesi — Otce a v synthesi — Duchu Sv. se s ní sjednocuje, nabývá podobným způsobem sebevědomí, jako these — Otec. A totéž platí i synthesi — v Duchu Sv. Tak má každá Božská osoba své vlastní od ostatních osob se věcně lišící sebevědomí. A z těchto tří relativních sebevědomí vzniká jedno vědomí absolutní, které trojí vědomí jednotlivých tří osob zahrnuje a soustřeďuje v jednotě společného sebevědomí všech tří Božských osob.

Tři Božské osoby mají sice jedinou jen bytnost, avšak jednotě této nelze rozuměti ve smyslu jednoty numerické, nýbrž jen ve smyslu jednoty formální, záležející v naprosté vespolné relaci tří reálních principů: Otce, Syna a Ducha Sv. Z toho však nutně plyne, že Otec, Syn a Duch Sv. jsou nejen zvláštními osobnostmi, nýbrž i podstatně od sebe věcně odlišnými, a proto třemi Bohy, které jen ve smyslu formálním lze nazývati jedním Bohem.

Má-li však Bůh vědomí o svém trojím „já", o thesi (sub-

[1]) Cf. S. Thom. I., qu. 45, art. 6.

jektu), antithesi (objektu) a synthesi (subjektu — objektu), má již eo ipso také vědomí o trojím opaku svého „já“ a předmětem vědomí tohoto jest vnější svět.

Tím, že Bůh ve svém theogonickém processu se jako thesi, antithesi a synthesi třikráte klade, musí již také klásti trojí opak tohoto processu. Neboť Otec poznávaje se jako thesi (subjekt), Syn jako antithesi (objekt) a Duch Sv. jako synthesi (subjekt — objekt) poznává zároveň opak svého „já“. A toto poznání jest ideou světa, a to jak v jeho celistvosti, tak i v trojím jeho rozčlenění: v duchu (subjektu), hmotné přírodě (objektu) a člověku (subjektu — objektu).

Podle toho jest svět takořka opačným a protikladným bohem. A poněvadž jednotlivé Božské osoby nemohou se bez poznání svého protikladu ani mysliti, náleží toto poznání k jejich vlastní podstatě. A poněvadž nutně kladou svou vlastní podstatu, musí i její opak a protiklad nutně klásti. A proto stvoření světa jest tak nutné, jako jest Bůh sám nutný. A jako bytnost jednotlivých osob záleží v jejich sebevědomí a ve výrazu jeho, v jejich „já“, a zároveň v opaku tohoto „já“, proto každá osoba Božská tvoří opak jen svého „já“. Otec tvoří jen duchové bytosti, Syn jen vnější hmotnou přírodu a Duch Sv. člověka. Stvoření není jednotným dílem Nejsvětější Trojice, nýbrž podle svého rozčlenění toliko dílem jednotlivých osob.

Že nauka Güntherova odporuje nauce zjevené jak o Nejsvětější Trojici, tak i o stvoření světa, leží na bíledni.

§ 17.

O příčinách světa.

Bůh jest vzornou příčinou světa (causa exemplaris.)

Dosud jsme jednali o Bohu, jakožto účinkující příčině světa (de causa efficiente). Nyní zbývá ještě dokázati, že Bůh jest také vzornou a účelnou příčinou věcí stvořených.

Než přikročíme k vlastnímu důkazu prvé části, pokládáme za nutno vysvětliti pojem idee či vzoru, podle něhož Bůh tento svět stvořil.

Idea, již také podle sv. Tomáše lze nazývati formou, ve smyslu abstraktním může míti dvojí význam: buď znamená vzor, myšlenku, pravdu, pojem, kterému rozumná příčina, kdykoliv jedná jako rozumná příčina, chce ve svém díle dáti patřičný výraz. Tím právě liší se od příčiny nerozumné, že ona vědomě a úmyslně svými činnostmi uskutečňuje ve svých dílech myšlenky, které o nich ve svém rozumu dříve již pojala, než počala o nich pracovati, kdežto tato (nerozumná příčina) nutností své přirozenosti vykonává dílo sice rozumné, ačkoliv této rozum-

nosti při své činnosti není sobě vědoma. — Aneb znamená idea formu, kterou rozum ze smyslné představy abstrahuje a kterou poznaný předmět podle jeho všeobecné bytnosti v sebe přijímá. V tomto smyslu nazývají scholastičtí theologové a filosofové abstraktní ideu věci rozumově poznané: „speciem intelligibilem".

Abychom tento dvojí význam idee v abstraktním smyslu ještě lépe pochopili, uvažme rozdíl mezi poznáním theoretickým či spekulativním a praktickým a způsob či poměr, v jakém idea k obojímu tomuto poznání stojí.

Spekulativnímu poznání můžeme podle sv. Tomáše v trojím smyslu rozuměti:

1. Buď znamená poznatky věcí, jako jsou poznatky přírodovědecké a dějepisné aneb poznatky pravd zjevených. Při těchto věcech běží nám o pouhé poznání jejich, a poněvadž jejich praktické uskutečnění není v naší moci, proto na ně ani nemyslíme. Tu nám stačí pouhé jejich poznání.

2. Aneb poznáváme věc, kterou naprosto řečeno lze uskutečniti, při které však nám neběží o toto uskutečnění, nýbrž jen o její spekulativní poznání. Tak tvoří si na př. stavitel o budově, jež vzbudila jeho zájem, určitou představu, v níž zahrnuje všecky její rozměry, vnitřní zřízení, účelnost atd., aby tak poznal celý její plán, podle kterého byla postavena, ačkoliv nemá v úmyslu podle toho plánu jinou podobnou budovu postaviti.

3. A konečně znamená idea poznání theoretické, které má za předmět pouze zkum objektivní pravdy a nepřihlíží vůbec k jejímu praktickému provedení a uskutečnění. Vypracuje-li však stavitel plán domu za tím účelem, aby podle něho buď ze svého vlastního popudu aneb na zakázku či objednávku dům postavil, pak má idea či plán domu, který chce postaviti, povahu praktickou.

Z toho patrno, v jakém vztahu jest idea k poznání pouze theoretickému a k poznání praktickému.

Jelikož poznání praktické předpokládá vždy poznání theoretické či spekulativní, spekulativní však nemusí již samo sebou směřovati k vnějšímu uskutečnění, proto idea vyjadřuje ve svém všeobecném smyslu poznatek jak poznání theoretického, tak i praktického, nejsouc ničím jiným než obrazem intelligibilním kterékoliv věci rozumem poznané.

Než v obyčejném smyslu znamená idea poznatek vždy praktické, jak sv. Tomáš praví: „Povaha idee záleží v tvaru, jejž v díle svém napodobuje ten, jenž sobě dílem tímto vytkl dosažení nějakého cíle".[1]) A proto zahrnuje pojem idee, jak týž svatý Učitel vysvětluje, čtyři momenty:

1. Musí býti již dříve, než rozumná účinkující příčina počne působiti, býti obsažena v jejím rozumu.

[1]) De verit., qu. 3, art. 1.

2. Idea musí jako norma říditi rozumnou účinkující příčinu ve veškeré její činnosti. Proto směřuje idea ku své vnější nápodobě v účinu příčiny rozumné.

3. Musí rozumná příčina účinkující úmyslně (per se) vytknouti sobě účin či dílo, ve kterém chce svou ideu zobraziti, a musí také úmyslně svou činnost k tomuto dílu směřující touto ideou říditi. Může se také státi, že někdy účinkující příčina náhodou zobrazí ve svém díle nějakou ideu, které zobraziti nezamýšlela. Toto zobrazení jest však jen náhodné a neúmyslné (a casu čili per accidens), jako na př. když malíř nakreslí hlavu lidskou jakožto pouhou studii, která jest však náhodou úplně podobna jisté osobě; a konečně, jak se ostatně samo sebou rozumí,

4. musí příčina, která ideu v díle svém zobrazuje, býti rozumná a úmyslně a dobrovolně určovati sobě účel, kterého chce zobrazením své idee dosíci.

Z toho lze již také dovoditi, v jakém smyslu jest Bohu připisovati idee či vzory věcí vnějších, a v jakém smyslu jest vzornou příčinou světa a všech jeho jednotlivých věcí.

Bůh jakožto bytost nejdokonalejším rozumem obdařená, musí míti také nejdokonalejší poznání nejen sebe, nýbrž i věcí, které mimo něho buď skutečně existují, aneb aspoň mohou existovati.

Neboť Bůh svým nekonečným rozumem poznává výstižně nejen sebe ve veškeré své dokonalosti a v jednotlivých vlastnostech této své dokonalosti, nýbrž také ve veškeré své vnější napodobivosti, sdílnosti a údělnosti ve viditelném světě (in sua externa imitabilitate et participabilitate). Bůh poznávaje sebe, poznává zároveň idee všech věcí jak skutečných, tak i čiře možných. A poněvadž o Bohu nemůžeme jinak mluviti, než způsobem lidským, proto můžeme říci, že Bůh poznávaje sebe, tvoří sobě o své bytnosti či podstatě jedinou zcela určitou ideu (z nauky o Nejsvětější Trojici víme, že tato Božská idea jest Syn Boží, Slovo), pokud se však poznává také podle nekonečných způsobů, kterými se na venek ve tvorstvu může jeviti, pak můžeme tvrditi, že Bůh má nekonečný počet idejí, které v jediné idei své podstaty zahrnuje, a kterými jedinou svou ideu, kterou má o sobě, může ve vnějším světě obrážeti a napodobovati. Tak má Bůh věcně jen jednu ideu, a poněvadž tuto ideu může nesčetným počtem stvořených bytostí jeviti, můžeme říci, že virtuálně má nesčetný počet idejí.

Máme-li na zřeteli idee Božské v poměru ku vnějším věcem, v nichž se zobrazují, pak je můžeme nazývati praktickými ideami či vzory Božskými, podle nichž vnější svět byl vytvořen. Přihlížíme-li však k jejich poměru k rozumu Božskému a k idei, v níž Bůh sám sebe poznává a myslí, pak každá idea Božská jest Bůh sám, nikoliv však jak v sobě jest,

nýbrž tak, jak podle této idee může se ve vnějším světě jeviti a napodobiti.

Poněvadž v Bohu není případností a nahodilostí, nýbrž vše, co jest v Bohu, jest Bůh sám, jest jeho nekonečná bytnost a podstata, proto také každá jednotlivá idea Božská, podle které se může ve vnějším světě jeviti, jakož i všecky idee Božské dohromady, jest jeho nekoneěná podstata, jest Bůh sám. A proto jest Bůh sám věcnou, podstatnou, konkretní ideou všech věcí, které mimo něho existují neb mohou existovati. A Boha jako konkretní ideu všeho, co mimo něho jest aneb býti může, můžeme nazývati vzorem či ideálem všech věcí. A poněvadž Bůh a ideál (vzor) jest jedna a táž věc, jest Bůh také ideál „κατ' ἐξοχήν", jest ideál „per eminentiam" (povýtečně), jest ideál všech ideálů. Z čeho plyne, jako bez Boha není idee, že bez něho není také vůbec ideálů. Každý ideál má v Bohu svůj původ a zdroj, jako každý sluneční paprsek má svůj zdroj ve světle slunečním.

Když Bůh svět stvořil, zobrazil v něm ideu, kterou o něm ve svém rozumu pojal od věčnosti. A poněvadž každá idea Božská jest Bůh sám, pokud se podle této idee na venek může jeviti, proto také Bůh zobrazením ideálniho světového plánu zobrazil sebe sama. Svět jest tedy podobou a obrazem Boha samého. Každá jednotlivá věc napodobuje podle míry své dokonalosti podstatu Božskou. A poněvadž všechny idee, které Bůh ve vnějším světě obráží, jsou věcně Bohem samým, jehož podstata jest život, proto také vesmír sám i podle hmotné své stránky jest v Bohu životem, jak překrásně dokazuje sv. Augustin, když praví: „Stolař pracuje o skříni. Avšak než o ní počne pracovati, musí ji dříve již míti v představě svého rozumu (in arte). Neboť kdyby neměl skříně napřed v představě svého rozumu, jak by mohl prací svou skříň zhotoviti? Je-li však skříň v rozumu stolařově, pak to není skříň na kterou patříme. V rozumu jest neviditelně, v díle viditelně. A když skříň byla zhotovena, zdaž přestala býti v rozumu? Skříň stala se skutečnou a přece nepřestala býti v rozumu stolařově. Ona může shníti, ale podle skříně v rozumu stolařově obsažené může se opět jiná skříň zhotoviti. Představte si skříň v rozumu stolařově a skříň skutečnou. Skříň zhotovená nemá života, skříň v rozumu má život, poněvadž žije v duši stolařově, která má uloženy v sobě věci dříve, než je uskuteční. A tak, bratři předrazí, moudrost Božská, kterou všecko bylo stvořeno, obsahuje v umění rozumu svého vše ještě dříve, než se stalo skutkem. A proto co skrze ideu rozumu vzniká, nemusí míti již života, ale v rozumu samém má vždy život. Patříš-li na zemi, jest v rozumu Božském zemí, patříš-li na nebesa, jsou v rozumu Božském nebesy, patříš-li na slunce a měsíc, i ty jsou v roz-

umu Božském tím, čím jsou; avšak mimo Boha jsou bytostmi tělesnými, v Bohu jsou však životem".[1])

a) Důkaz z Písma sv.:

Že Bůh obsahuje v sobě vzorné příčiny, podle nichž všecky věci byly učiněny a vytvořeny, jest zřejmou naukou Písma sv. Tak praví žalmista Páně: „Jenž učinil nebesa rozumně",[2]) t. j. uměle a moudře. Kniha Moudrosti dí: „Cožkoli jest skrytého a neviditelného, poznal jsem, neb všech věcí umělkyně vyučila mne moudrost".[3]) A prorok Jeremiáš píše v témž smyslu: „Ale on činí zemi mocí svou, připravuje okres (její) moudrostí svou a v moudrosti své rozpíná nebesa".[4]) Obzvláště významně učí pravdě této kniha Přísloví: „Hospodin vládl mnou na počátku cest svých, prvé než byl co učinil od počátku. Od věčnosti ustanovena jsem a od pradávna, prvé než země učiněna byla. Ještě nebylo propastí a já již počata byla, aniž se byly ještě studnice vyprýštily, ani ještě hory u veliké tíži nestály: před pahrbky já jsem se zrodila. Ještě než učinil (Bůh) zemi a řeky a stěžeje okrsku zemského, když připravoval nebesa, byla jsem přítomna: když podle jistého zákona kolkolem ohražoval propasti: když upevňoval oblaky svrchu a odvažoval studnice vod: když vůkol kladl moři meze jeho a zákon ukládal vodám, aby nepřestupovaly mezí svých: když odvažoval zákony země, (hned) tehdáž s ním byla jsem všecko pořádajíc; a kochala jsem se každý den, hrajíc před ním po všechen čas".[5])

Jak patrno z těchto uvedených výroků Písma sv., stvořil Bůh nebe a zemi podle svého rozumu a podle své moudrosti a moudrost tato byla u Boha od počátku, dříve než byl svět stvořen, doprovázela a řídila všecky skutky, kterými Bůh do vývoje světa zasahoval, až nabyl tvaru, který nyní má. Stvořil-li Bůh svět podle svého rozumu a podle moudrosti, pak musil světový plán již před stvořením uplně promysliti a podle tohoto zevrubně promyšleného plánu pak svět a jeho jednotlivé bytosti stvořiti a harmonicky uspořádati. Bůh měl tedy ideu či ideální vzor světa ve svém rozumu od věčnosti a stvořením toliko v čase uskutečnil, nač od věčnosti myslil.

b) Důkaz z Tradice:

Jako Písmo sv., tak učí i ss. Otcové, že Bůh stvořil svět podle svých odvěčných ideí. Tak vysvětluje Origenes slova sv. Jana:

[1]) In Joann. tract. 1, n. 17.
[2]) 135, 5.
[3]) 7, 21.
[4]) 10, 12.
[5]) 8, 22—30.

„Na počátku bylo Slovo": „Myslím, že tak, jako stavitelé budují domy a lodi podle nákresů, které navrhli architekti, byl i veškeren svět učiněn podle ideí, které Bůh již od počátku ve své moudrosti o něm choval: neboť vše učinil v moudrosti".[1]) A sv. Augustin: „Kdož by se odvážil tvrditi, že Bůh všecky věci učinil nerozumně? A poněvadž nikdo nemůže tak učiti a věřiti, nezbývá, než že všechny věci musí býti rozumně učiněny. A proto nemohl býti člověk učiněn podle téhož vzoru, podle kterého byl učiněn kůň. Něco podobného tvrditi, bylo by holý nerozum. A proto všecky jednotlivé věci byly učiněny podle zvláštních svých vzorů. A kde jest nám těchto vzorů hledati, ne-li v rozumu Stvořitelově? Stvořitel však nečerpá svých vzorů, podle nichž svět učinil, ze zevnějších věcí, na to jen pomysliti bylo by tolik, jako Bohu se rouhati. Jsou-li idee či vzory věcí, které mají býti teprv učiněny, aneb které byly již učiněny, obsaženy v rozumu Božském, v němž vše musí býti věčné a nezměnitelné, pak jsou tyto idee pravdivé, poněvadž jsou věčné a nezměnitelné. A vše co jest a co se děje, nabývá jen účastí v ideálních Božských vzorech jak své jestoty, tak i své existence".[2])

A Dionysius Areopagita praví svým duchaplným způsobem: „Božský rozum chová v sobě věčné vzory všech věcí, v nichž je zná dříve než je stvořil. A když je stvořil, stvořil je podle těchto vzorů... A poznání všeho, co jest aneb býti může, čerpá ze svého nitra, v němž také na všecky věci od věčnosti nazírá. A tomu také, jak se domnívám, učí Písmo sv., praví-li: jenž vše zná dříve než se stane.[3]) Neboť rozum Božský se ničemu nepřiučuje z věcí stvořených, nýbrž sám je zahrnuje ve své vědě, jež jest příčinou všech věcí".[4])

V podobném smyslu píše o této otázce sv. Anselm: „Ačkoliv jest jisto, že Bůh poznává sám v sobě každou bytost stvořenou dříve, než ji tvoří, podobně jako když na př. umělec ve svém rozumu pojímá myšlenku, kterou pak v díle svém ztělesňuje, přece jest v této analogii veliký rozdíl. Neboť Božské poznání nepřijímá žádné myšlenky od jinud..., kdežto umělec sám ze sebe ničeho nového nepoznává, nýbrž chová ve své mysli jen ty představy, pojmy a idee, které již dříve buď zcela neb z části z jiných věcí abstrahoval a sobě osvojil. Pak nemůže také dílo, které v mysli pojal, vykonati, nemá-li k tomu vhodné látky a jiných ne-

[1]) Origenes in Joann.
[2]) Lib. 83, qu. 46.
[3]) Dan. 13, 41.
[4]) De div. nom. cap. 7.

zbytných prostředků... Bůh může však jako prvá a jediná příčina bez cizí pomoci vše učiniti, co učiniti chce".[1])

Že Bůh stvořil všechny věci podle svých odvěčných ideí, dokazuje i rozum lidský.

Pravda tato plyne již jednak ze svobody, jednak také z moudrosti Božské.

Pojem svobody zahrnuje v sobě možnost volby. Kde není volby, není svobody. Volba předpokládá však nutně aspoň dva, aneb více předmětů, mezi nimiž lze voliti. Volba tato nemůže býti však vynucena. A proto svobodná účinkující příčina, aby se mohla rozhodnouti pro některý předmět, musí již napřed znáti předměty, mezi nimiž může voliti. Zná-li je, pak musí jejich obrazy, jejich pojmy atd., míti ve svém rozumu již napřed, než se k volbě jednoho z nich odhodlá. A jsou-li předměty, mezi nimiž může voliti, ideální, pak jsou jejich představy čili pojmy ideami či vzory, které pak svou činností uskutečňuje. Že rozumná příčina jedná vždy podle vzorů, v nichž dílo, které chce vykonati, myslí již před jeho vykonáním, plyne již z povahy činností bytosti rozumné, které záležejí v činnostech rozumu a vůle. Vůle sama sebou jest však mohutností ke každé činnosti nelišná. Má-li tedy nějakou činnost jeviti, musí jí rozum předmět této činnosti před oči představiti. Jen tak se může k činnosti rozhodnouti. A proto musí rozum v sobě chovati myšlenky, idee, vzory všech činností, jakož i účelů těchto činností, ku kterým se vůle může pak svobodně rozhodnouti.

Bůh, jak jsme dokázali, mohl právě tak, jak tento svět stvořil, také ho nestvořiti, a když se již rozhodl, že svět stvoří, mohl mezi nesčíselnými světy voliti, kterýkoliv chtěl. A proto musil míti ve svém Božském rozumu idee všech těchto nesčetně mnohých možných světů, mezi kterými mohl svobodně voliti. Kdyby Bůh nechoval ve svém rozumu od věčnosti ideí těchto světů, pak by nemohl mezi nimi voliti toho světa, který stvořiti chtěl. Bez těchto ideí nelze již mysliti svobodného konu tvůrčího.

Vzorných ideí, podle nichž Bůh tento svět stvořil, žádá také moudrost Božská.

Každá moudrá příčina vytýká svým činnostem vždy jistý účel, k němuž pak svou činností spěje. Avšak k těmto svým činnostem potřebuje často různých prostředků. A čím vyšší jest účel, tím jsou činnosti k němu směřující také rozmanitější a složitější. Aby účinkující příčina v těchto svých činnostech sama sobě neodporovala, nýbrž tak je jevila, aby všecky souladně i souhlasně spolupůsobily k dosažení cíle jim vytknutého, musí již napřed u sebe rozvážiti a rozmysliti jak účel, tak i činnosti k němu nutné aneb aspoň užitečné, jakož i podmínky a prostředky, kterých k těmto činnostem jest třeba. Z toho plyne, že každá účinkující příčina, chce-li moudře jednati, musí svému jednání vytknouti

[1]) Monol. cap. 11, al. 10. Cf. Mazzella, l. c. p. 94 sqq.

moudrý účel a k tomu účelu voliti vhodné prostředky. Za tím účelem musí celý plán svého jednání napřed všestranně promysliti a tento promyšlený plán ve svém rozumu chovati dříve ještě, než počne k dosažení účelu sobě vytknutého působiti. A tento plán jest jí vzornou příčinou, která ji ve všech činnostech řídí, až cíle svého dojde.

Bůh jakožto bytost nejdokonalejší má také nejdokonalejší moudrost. Kdykoliv tedy jest na venek činný, musí svým činnostem vytýkati nejrozumnější cíle a voliti k dosažení jejich nejvhodnější prostředky. Kdyby tak nečinil, sám sobě by odporoval. Aby však všem činnostem svým vytkl nejrozumnější účely a volil k nim nejpřiměřenější prostředky, musí tyto účely a prostředky, kterými lze jich dosíci, již před každou činností zcela určitě znáti. Bůh jest takto vzornou příčinou světa a všeho, co se v něm děje. — Toť důkaz apriorní vedený ze samé moudrosti Božské.

Ale pravda vysvítá také aposteriorně z pořádku a harmonie a účelnosti světa a všech jeho bytostí. Tento aposteriorní důkaz můžeme zde jen naznačiti. Jak harmonicky a účelně zařízen celý svět, toť zjev, jenž jest tak evidentní, že ho ani nejhorší skeptik a pessimista nemůže popírati. Jen v životě lidském jest tato harmonie do jisté míry porušena. V člověku převládá nezřízená smyslnost a kalí zdravý rozum lidský a zatemněný rozum rozněcuje ještě více pokaženou smyslnost. Ale víme, že Člověk tak, jaký nyní jest, nevyšel z rukou Božích, nýbrž že za trest svého hříchu, kterého se dopustil hned po svém stvoření, podroben rozporu a boji, který stále mezi nižší, smyslnou a vyšší, duchovou stránkou jeho přirozenosti trvá. Ale i přes tento rozpor a i kletbu, kterou byla hmotná příroda pro vinu člověka stížena, jest pořádek světový od nejmenšího hmotného prášku až k nesměrnému hvězdnatému nebi, od nejnižší bylinky a nejnepatrnějšího broučka až po člověka tak všestranně evidentní, že s naprostou nutností předpokládá na výsost moudře promyšlený plán Tvůrce přírody. Jinak světového pořádku nevysvětlíme. Ve veškeré přírodě a ve všech jejích činnostech a účinech těchto činností jeví se stále zázraky moudrosti Božské, ale poněvadž se stále opakují, zevšedněly nám tou měrou, že nevzbuzují již našeho podivu, jak ta sferická hudba, již podle staré báje hraje celé hvězdnaté nebe, a které jen proto neslyšíme, že jsme jí od narození přivykli.

Podle nauky mezi theology katolickými obecné jest idea světa a každé jednotlivé bytosti věcně Bohem samým, jenž jest takto sám vzorem a prototypem světa. Někteří theologové[1]) však se domnívali, že by pak svět byl ve smyslu pantheistickém Bohem samým zevně projeveným. A proto připouštějí sice, že Bůh má vzor či ideu světa ve svém rozumu, ale popírají, že by Bůh byl sám tímto vzorem či ideou světovou.

[1]) Na př. Staudenmayer.

Než církevní nauka o Bohu jakožto vzorné příčině vylučuje naprosto každou formu pantheismu. Neboť mezi ideami Božskými, podle nichž svět stvořen, a mezi světem podle nich stvořeným jest rozdíl nejen věcný a bytný, nýbrž transcendentální. Neboť naprosto jiná, všechen společný řád přestupující jest jestota Boha a jestota ideálního plánu Božského, podle něhož svět stvořen, a jestota stvořeného světa. Světový plán právě proto, že věcně spadá s Bohem v jednu a touž bytost, má všecky vlastnosti Božské: nekonečnost, věčnost, nezměnitelnost atd., kdežto svět podle něho stvořený jest bytostí konečnou, časovou, změnitelnou atd. A poněvadž mezi nekonečností a konečností není přechodu, proto jest naprosto vyloučena každá možnost, Boha a svět jakýmkoliv způsobem v jediné společné bytosti mísiti. Bůh stvořením světa sice zjevil své idee, ve kterých jej od věčnosti myslil, a tím zjevil také sama sebe, ale tím nevydal těchto ideí ze sebe a neztělesnil jich ve vnějším světě, nýbrž položil stvořením mimo sebe toliko vnější jejich obrazy, v nichž se jeví. A proto kdykoliv poznáváme věci stvořené, nepoznáváme přímo ideí Božských samých, nýbrž toliko časové a konečné jejich projevy, z nichž pak teprv se povznášíme k analogickému poznání ideí Božských a tím také k poznání Boha samého. Tím jest každý pantheismus naprosto vyloučen.

§ 18.

Svět jest jevem či representací Božskou.

Že stvořené bytosti jakožto účiny všemohoucnosti Božské musí s Bohem míti jistou podobu, to plyne již z pojmu stvoření, kterým svět do existence byl uveden, jakož i z ideálního plánu, ve kterém Bůh svět od věčnosti myslil a podle kterého jej v čase uskutečnil. Jest axiom ve filosofii všeobecně uznaný, že „omne agens agit sibi simile". Účin jest vždy své účinkující příčině nějak podoben. Konečné bytosti účinkující, i ty, které jsou ku svým činnostem fysickou nutností determinovány, kdykoliv působí nějaký účin, vždy v něm uskutečňují nějakou potenci či mohutnost své přirozenosti. Potence jest však své přirozenosti, jejíž jest potencí, úměrná a v tomto smyslu jí také podobná. A poněvadž se potence jeví činností a v účinu pak dochází svého dovršení a dokončení a tím také svého cíle, jsou při každé účinkující příčině přirozenost, její potence, činnosti a účin těchto činností k sobě úměrné a proto také podobné. Známe-li přirozenost nějaké bytosti, můžeme z ní souditi na její potence, činnosti a účin jejich, ale také naopak z účinu můžeme usuzovati na činnost, na potence, které se v této činnosti jeví a konečně také na samu přirozenost účinkující příčiny.

Co platí o úměrnosti mezi stvořenou účinkující příčinou a jejím účinem, platí (ovšem jen ve smyslu analogickém)

i o účinkující příčině nestvořené, o Bohu. I o Bohu platí axiom, že „omne agens agit simile". Svět jakožto účin tvůrčího konu Božského jest konu tomuto a tím Bohu samému podoben a touto podobou jeví a representuje Boha na venek.

Jelikož rozumné bytosti působí své účiny podle myšlenek či ideí již dříve o nich pojatých, jest podoba mezi těmito účiny obrážejícími myšlenky jejich a mezi bytostmi rozumnými mnohem vyšší, dokonalejší a bytnější, než mezi účinem fysických příčin a těmito příčinami. Rozumné příčiny právě proto, že jeví a representují ve svých dílech idee svého rozumu, vtiskují takořka svou ideálnost a rozumnost všemu, co působí. Každé dílo rozumné příčiny (zde rozumíme slovu: „rozumné" ve smyslu reduplikativním) má do jisté míry vždy účast v samém rozumu jejím a jest proto také samo rozumné a ideální. A co platí o každém díle stvořené bytosti rozumné naproti jeho účinkující příčině, platí ještě větší měrou o světu naproti Bohu. Poněvadž byl svět stvořen podle vzorných příčin od věčnosti obsažených v Božském rozumu, proto jest jak ve svém celku, tak i v jednotlivých svých bytostech jevem či representací Boha samého.

Bytost, která má rozum, má také svobodnou vůli. A proto jest svět jevem a representací nejen vševědoucnosti, nýbrž všemohoucnosti Božské, jakož i všech ostatních dokonalostí Božských, které s rozumem a vůlí Božskou nutně souvisí.

Že svět jeví a representuje Boha, jest pravdou jak rozumovou, tak i zjevenou. Neboť přirozeně nemůžeme Boha jinak poznati, než tak, že soudíme ze světa, jednotlivých bytostí a jejich vlastností na přiměřené vlastnosti a dokonalosti Božské, jak praví sv. apoštol Pavel, že „neviditelné vlastnosti Boží od stvoření světa se spatřují, jsouce poznávány z věcí stvořených, a to i jeho věčná moc a Božství".[1]) Na jevu Božském v tvorstvu zakládají se všecky důkazy, které rozum uvádí pro existenci Boha vševědoucího a všemohoucího, nadsvětového a mimosvětového.

Jelikož svět skládá se z bytostí nerozumných a rozumných, jest podoba jeho ve světě se jevící různá. V bytostech nerozumných jest pouhou stopou či šlépějí, v rozumných bytostech jest samým obrazem Božím.

Podle sv. Tomáše jest stopa jen potud jevem či representací bytosti, která ji některé látce vtiskla, pokud účin jeví svou příčinu podle její pouhé příčinnosti, nikoliv však také podle její specifické povahy a přirozenosti. Tak na př. stopa člověka neb zvěře ve sněhu nejeví a nerepresentuje sama sebou člověka neb zvěře. Jen tenkráte můžeme souditi, že stopu sněhu vtiskl člověk neb některé zvíře, když již napřed víme, jakou stopu po sobě zanechává v měkké hmotě člověk a jakou to neb ono zvíře. Ačkoliv podoba mezi stopou a bytostí, jejíž jest stopou, nerepresentuje této bytosti podle její specifické přirozenosti

[1]) Řím. 1, 20.

nýbrž jen podle některé všeobecné vlastnosti její, přece musíme z ní vždy souditi na příčinu, která ji věci vtiskla a tak se v ní aspoň všeobecně jako účinkující příčina projevila.

Má-li však věc býti obrazem bytosti, která se v ní jeví, pak jest ještě jiných podmínek a okolností třeba.

1. Aby věc byla obrazem jiné věci, musí, jak se samo sebou rozumí, býti jí nějak podobna.

2. Obraz musí býti vytvořen podle podoby vzoru, jehož jest obrazem. Podobizna nějaké osoby malovaná na plátně není obrazem podoby téže osoby jevící se v zrcadle, ve kterém na sebe patří, ačkoliv obraz malovaný a v zrcadle se jevící jsou sobě zcela podobny. Ale jak podobizna, tak i obraz v zrcadle jest podobou osoby, která se dala malovati aneb se zhlíží v zrcadle. Podobnost mezi účinem a jeho příčinou jest proto jen jednostranná. Jen účin můžeme nazývati podobou či obrazem účinkující příčiny, nikoliv však také naopak, jak výslovně praví sv. Augustin: „Nikdo, jenž na svůj obraz patří v zrcadle, neřekne, že jest podoben tomuto obrazu, nýbrž naopak řekne, že obraz jest jemu podoben".[1])

3. Aby byl účin obrazem své příčiny, musí ji obrážeti podle její specifické přirozenosti aneb podle některé její specifické známky, na př. podle jejího tvaru. Tak praví sv. Tomáš: „K pojmu obrazu jest třeba, aby byl svému vzoru podoben podle jeho specifické přirozenosti, jako jest královic podoben králi, aneb aspoň podle některé případné vlastnosti, jež jest této jeho přirozenosti vlastní, jako jest obraz ražený na minci podoben panovníku".[2])

4. A konečně pojem obrazu také ještě žádá, aby bytost, o jejíž obraz běží, sama svou vlastní činností směřovala k vytvoření účinu sobě podobného. Tak na př. každý otec plodí syna, jenž jest jeho podobou a obrazem.

Jelikož Bůh nenáleží s bytostmi stvořenými k společnému druhu a rodu, není proto „causa univoca", nýbrž jen „causa analoga" veškerého tvorstva. Proto nemohou stvořené bytosti býti obrazem Božím v tom smyslu, v jakém jest lidský syn podoben otci neb podobizna fotografovaná, neb malovaná, neb ve dřevě vyřezaná osobě, jejíž jest podobiznou. Z té příčiny podoba tvorstva s Bohem nesmí se rozuměti ve vlastním smyslu, jako u bytostí stvořených, nýbrž jen ve smyslu analogickém. Tak jsou všecky věci stvořené podobny svému Stvořiteli, pokud existují, po případě pokud žijí, aneb jsou-li mimo existenci a život ještě také obdařeny rozumem a svobodnou vůlí, pak jsou Bohu podobny také jako bytosti rozumné. A poněvadž jen rozumné bytosti representují Boha podle jeho duchové přirozenosti, mohou se jen ony nazývati (ovšem jen ve smyslu analogickém) obrazy Božími,

[1]) Solil. lib. 2, cap. 6.
[2]) I. qu. 93, art. 2, in corp.

kdežto ostatní bytosti nerozumné jsou jen šlépějemi Božskými, pokud se v nich existence aneb některá vlastnost Božská jaksi jeví. Ve vlastním smyslu má Bůh jen jediný pravý a vlastní obraz a to jest Syn Boží, jenž intellektuálním plozením z Otce vycházeje jest s ním numericky jedné a téže přirozenosti a jen osobností se od něho věcně liší. Proto sv. apoštol Pavel nazývá Syna Božího „leskem slávy a výrazem podstaty Boha Otce".[1]) A proto praví také sv. Tomáš, že jen „prvorozený veškerého tvorstva jest dokonalým obrazem Božím, dokonale obrážeje toho, jehož jest obrazem. A proto se nazývá obrazem a nikdy toliko stvořeným k obrazu Božímu. O člověku vzhledem k nedokonalosti jeho podoby praví (Písmo sv.), že jest stvořen k obrazu (Božímu)".[2])

Jiná jest však otázka, zda-li svět jeví a representuje jen Boha, jakožto bytost rozumnou a svobodnou, čili jakožto osobní vůbec, aneb také jakožto bytost trojosobní.

Již svrchu jsme pravili,[3]) že všechny činnosti, kterými Bůh působí na venek, nejsou činnostmi výlučně jen jedné osoby Božské, nýbrž že jsou všem třem osobám společny, poněvadž Bůh vše, co mimo sebe působí, působí jediným, jednoduchým a nerozlučným konem, totožným se samou přirozeností Božskou.

Ačkoliv všechny činnosti vnější působí Otec, Syn a Duch Svatý, tedy tři Božské osoby od sebe věcně odličné, a proto také „tria principia quae", nepůsobí jich podle svých osobních, karakteristických vlastností, které jsou jen jedné osobě Božské vlastní, tedy podle Otcovství, Synovství a (passivní) Spirace, nýbrž podle své číselně jedné přirozenosti společné Otci, Synu a Duchu Svatému. A proto „principium quo", kterým Nejsvětější Trojice svět stvořila, jest přirozenost Božská a nikoliv její vlastnosti osobní. A tak tři Božské osoby působí na venek jen potud, pokud jsou jeden Bůh a nikoliv pokud se od sebe liší svými původy a svými vztahy z těchto původů plynoucími. Vše, praví svatý Tomáš, co má v Bohu povahu příčinnosti čili působnosti na venek, náleží Božské přirozenosti; neboť, kdykoliv Bůh působí nějaký vnější účin, působí vždy skrze svou bytnost všem osobám Božským společnou. Zvláštní vlastnosti (propria) Božských osob jsou jejich vzájemné vztahy, kterými nejsou poměrny k bytostem stvořeným, nýbrž jen samy k sobě.[4]) Z toho plyne, že svět stvořený jeví a representuje pouze Boha, jakožto bytost osobní, nikoliv však jakožto bytost trojosobní.

Kon tvůrčí, jakož i každý jiný kon, kterým Bůh na venek jest činný, jest konem Otce, Syna a Ducha Sv. A poněvadž všecky tři Božské osoby jsou s Božskou přirozeností a proto také s konem Božským totožny a mezi sebou se liší toliko svými východy

[1]) Žid. 1, 3.
[2]) I. qu. 35, art. 2, ad 3.
[3]) Str. 80 sld.
[4]) De verit. qu. 10, art. 13.

a vztahy (per origines et relationes), působí na venek jen jako jeden Bůh jediným toliko konem, všem třem osobám společným. Proto representují také stvořené bytosti jen Boha v jeho naprostých vlastnostech všem třem Božským osobám společných. Víme-li však ze Zjevení Božího, že všecka díla vnější působí tři Božské osoby třeba jen jedinou činností vnější, pak ovšem můžeme v těchto dílech viděti vlastnosti přiměřené zvláštním osobním a nacionálním známkám jednotlivých osob a podle toho je připisovati těm osobám, jejichž zvláštní známky na sobě jeví.

Nejdokonalejším projevem a obrazem Božím jest zajisté duch lidský: jeho duchová podstata, jeho rozum a vůle.

Podle Učitele Andělského jest k pojmu obrazu třeba, aby nějakým způsobem representoval specifickou povahu a přirozenost svého vzoru. Má-li tedy duch lidský býti obrazem Nejsvětější Trojice, pak musí v něm zářiti, pokud to vůbec možno, specifická povaha jednotlivých Božských osob. Božské osoby však liší se mezi sebou různými východy (processemi). V Bohu vychází Syn z Otce jako termin jeho sebepoznání a Duch Svatý z Otce a Syna jako termin jejich společné lásky a to nutností samé přirozenosti Božské. Kdykoliv se tedy člověk poznává a miluje, jeví v podstatě své duše a ve svém sebepoznání a své sebelásce jistou měrou obraz Nejsvětější Trojice. Ale poněvadž skutečné sebepoznání a skutečná sebeláska jsou jen případnými a nahodilými kony duše lidské, nenáležejíce nutně k její podstatě, proto také obraz Nejsvětější Trojice obsažený v podstatě duše a v jejích dvou konech sebepoznání a sebelásky jest rovněž jen něčím případným a nahodilým.

Poněvadž však naše skutečné sebepoznání a sebeláska má svůj princip v přiměřeném habitu a přiměřené potenci, virtuálně obsažených v samém duchu lidském, můžeme na druhém místě obraz Nejsvětější Trojice v duši lidské stopovati již v samých potencích a obzvláště v habitech rozumu a vůle lidské, jež nás uschopňuje, abychom nejen mohli se poznati a milovati, nýbrž abychom snadně tyto činnosti sebepoznání a sebelásky konali.

Ačkoliv podle sv. Tomáše každý kon, kterým jakýkoliv předmět poznáváme a milujeme, jest jakýmsi obrazem Nejsvětější Trojice, přece daleko dokonalejším obrazem jejím jest kon, kterým sami sebe poznáváme a milujeme. Neboť v tomto případě jest nejen subjekt poznávající a milující jednou a touž věcí, nýbrž zároveň také objekt poznaný v subjektu poznávajícím a objekt milovaný v subjektu milujícím.[1]) Ano člověk má v sobě ještě dokonalejší obraz Nejsvětější Trojice, když sebe poznává a miluje vzhledem k Bohu (in ordine ad Deum). Neboť Slovo rodí se z Otce sebe poznávajícího a Duch Sv. vychází z Otce a Syna společnou láskou se milujících. A poněvadž poznání a láska na-

[1]) I. qu. 93, art. 7.

bývá podle předmětu, ku kterému se odnášejí, své větší neb menší dokonalosti a ceny, musí kon poznání a lásky člověka, který má za předmět samého Boha, obrážeti v sobě pokud možno co nejdokonaleji Otce, Syna a Ducha Sv.: Otce jakožto osobu svým sebepoznáním vyvozujícího ze sebe Syna, a Otce a Syna, jakožto princip vespolnou láskou vydávající ze sebe Ducha Sv.

Konečně učí sv. Tomáš, že obraz Nejsvětější Trojice v duchu lidském nabývá trojí různé dokonalostí podle trojího řádu, v němž člověk může se nalézati: podle řádu přirozeného a nadpřirozeného a to buď zde na zemi (in statu viae) aneb v království Božím na věčnosti (in patria). Jelikož náš rozum a naše vůle v řádu nadpřirozeném vlitými bohoslovnými a mravními ctnostmi a dary Ducha Sv. nevýslovně se povznášejí nad svůj přirozený stav a nabývají síly a moci i do samých hlubin tajemství Božích do jisté míry se ponořiti, proto také obraz Nejsvětější Trojice v duchu lidském Boha nadpřirozeně poznávajícím a milujícím jest mnohem dokonalejší a úplnější, než jest ten, jenž se zrcadlí v přirozeném poznání a milování Boha. Poněvadž však nebeský náš život, pokud jsme zde na zemi, jest v těchto nadpřirozených úkonech poznání a lásky Boží obsažen jen jako rozkvetlá rostlina ve svém semeni, proto také obraz Nejsvětější Trojice září v rozumu a vůli duchů blažených takovým jasem, že o jeho dokonalosti a kráse zde na zemi i rozumem milostí Boží povzneseným a osvíceným nemůžeme si učiniti ani přibližného ponětí.[1])

§ 19.

Bůh jest účelnou příčinou světa.

Pojem účelu.

Jelikož Bůh stvořil svět jako rozumná příčina, musil míti na zřeteli nějaký účel, kterého stvořením chtěl dosíci.

Co jest účel? Účel jest dobrem, po němž bytost rozumná touží a jehož svými činnostmi snaží se dosíci.

Účel lze různě lišiti. Účel jest:

1. „Finis qui", (jenž se nazývá také „finis cujus"). Účel tento záleží v dobru, jehož účinkující příčina chce svou činností dosíci. Chce-li malíř obrazem svým opatřiti sobě slávu svého jména aneb opatřiti sobě a své rodině k živobytí potřebné hmotné prostředky, pak jest sláva neb hmotný výdělek „finis qui" (cujus).

2. „Finis cui" jest podmět, pro nějž jest někdo činný, ať jest tímto podmětem činná příčina sama aneb někdo jiný. Maluje-li malíř obraz, aby jím opatřil sobě a své rodině potřebnou výživu, pak jest on sám a jeho rodina „finis cui".

3. „Finis quo" záleží v užívání dobra, jehož rozumná bytost buď pro sebe aneb pro někoho jiného chce nabýti.

[1]) Cf. Mazzella, l. c. p. 100 sqq.

4. Dále jest lišiti účel nejbližší, střední a poslední. Účelem nejbližším jest dobro, jehož rozumná příčina chce neprostředně svou činností dosíci. Účel střední záleží v dobru, k němuž směřuje účinkující příčina, ale jen jako k prostředku k jinému vyššímu dobru. Účelem posledním či nejvyšším jest ono dobro, k němuž konečně směřuje jak účel nejbližší, tak i účely střední.

Účel nejbližší a poslední může býti při každé činnosti jen jeden, kdežto účelů středních může býti celá řada. Účely střední jsou jen prostředky k dosažení cíle posledního.

5. „Finis efficiendus" a „finis obtinendus". Pak-li dobra v účelu obsaženého vůbec ještě nebylo, a chce-li účinkující příčina svou činností teprv toto dobro vytvořiti, jako když malíř vymaluje nějaký obraz, pak sluje účel ten „finis efficiendus". Chce-li však činná příčina prací svou toliko si osvojiti dobro již existující, jako když malíř obrazem chce vydělati sobě peníze, pak se nazývá účel ten „finis obtinendus".

6. Důležitý rozdíl účelu jest „finis operantis" a „finis operis".

„Finis operantis" záleží v dobru, které účinkující příčinu pohnulo k činnosti. Tak může na př. malíř, abychom při tomto příkladu zůstali, vymalováním obrazu chtíti opatřiti sobě potřebné peněžité prostředky k výživě vlastní a své rodiny, aneb proslaviti své jméno atd.

„Finis operis" jest účel, k němuž dílo rozumné příčiny samo sebou směřuje. Tak jest účelem hodin, aby ukazovaly čas, účelem nože, aby řezal a krájel atd.

„Finis operis" může býti buď prvotný a hlavní aneb druhotný (finis primarius et secundarius).

Stává se, že někdy žádáme si dosíci dobra v účelu obsaženého jen potud, pokud jím toužíme po jiném vyšším dobru, s nímž jest prvé dobro spojeno aneb z něhož nutně plyne. Prvý účel sluje druhotným, tento prvotným. Přeje-li si nemocný zdraví, přeje si ho rozumně jen tenkráte, přeje-li si ho jen za tím účelem, aby nabyl schopnosti plniti své povinnosti. V tomto případě jest zdraví účelem druhotným tužby nemocného, plnění povinností účelem prvotným, pro který touží nabýti zdraví.

„Finis operantis" a „operis" může směřovati buď k různým dobrům, aneb také k jednomu a témuž dobru. Vymaloval-li na příklad malíř podobiznu nějaké osoby, ať již má subjektivně při tom jakýkoliv poslední účel, jehož chce obrazem dosíci, přece jeho neprostřední účel jest týž, jaký má obraz sám, totiž zobraziti tu neb onu osobu.[1])

V nauce o účelné příčině světa jest především důležitá úvaha „de fine operantis" a „de fine operis".

[1]) Cf. Gust. Lahousse S. J., Praelect. log. et ontol., Lovanii 1889, p. 542 sq.

§ 20.

Finis operantis.

Sněm Vatikánský vyjádřil poslední účel, jejž měl Tvůrce na mysli při stvoření světa, jakož i účel, k němuž svět sám jest zřízen, těmito slovy: „Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandum perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam". (Tento jediný pravý Bůh stvořil z ničeho ze své dobroty, svou všemohoucí vůlí podle svého svobodného rozhodnutí zároveň na počátku času obojí tvorstvo: duchové i tělesné, anděly totiž a hmotný svět a pak člověčenstvo takořka společné z ducha a těla složené, a to nikoliv za tím účelem, aby tímto stvořením zvýšil svou blaženost a získal sobě nějakou dokonalost, nýbrž aby svou dokonalost projevil na venek dobry, o které se se svými tvory sděluje.)[1])

Z této definice jest jasno, že Bůh stvořil svět „bonitate sua", ze své dobroty a svou všemohoucností, a to nikoliv „ad augendam suam beatitudinem". Bůh nestvořil tedy světa, že by ho byl jakýmkoliv způsobem potřeboval k rozmnožení své blaženosti, nýbrž toliko „ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur". Podle těchto slov chtěl Bůh stvořením lidem zjeviti svou vlastní bytnou dobrotu a dokonalost v dobrech a dokonalostech bytostem stvořeným udělených.

„Finis operantis", který Bůh měl při stvoření na mysli, nemohl býti obsažen v žádném dobru, jímž není Bůh sám. Neboť Bůh jako bytost nekonečně dokonalá, naprostá a na každé jiné bytosti nezávislá nemůže, kdykoliv působí na venek, k této činnosti býti pohnut bytostí, jíž není on sám. Neboť by pak ve své vnější činnosti závisel na této bytosti, a poněvadž každá vnější činnost v Bohu jest bytnost Božská sama, závisel by také ve své vlastní nekonečně dokonalé jestotě na bytosti jiné a přestal by býti bytostí nekonečně dokonalou, na jiné bytosti naprosto nezávislou. A proto dobro v účelu obsažené, které Boha pohnulo svět stvořiti, může býti jen nekonečné dobro Božské samo, jak sněm Vatikánský praví, že Bůh jen z dobroty své všemohoucností svou svobodně stvořil na počátku času veškeren svět: anděly, hmotný svět a konečně člověka jakožto podstatnou skladbu světa duchového a hmotného.

Jako vnitřní život Božský záleží v tom, že se Bůh nekonečně poznává a nekonečně miluje a v tomto nekonečném sebepoznání

[1]) Constit. dogm. de fide cathol., cap. 1, Denzinger 1783.

a nekonečné sebelásce jest nekonečně blažen, tak i každá vnější činnost Božská, kterou Bůh působí nějaké dílo mimo sebe, může míti za účel toliko representaci vnitřního života Božského, aneb jinými slovy: jakmile se Bůh svobodně rozhodl, že tento svět stvoří, pak neměl jiného účelu na zřeteli, než že se chtěl o svou nekonečnou dobrotu a o všechny dokonalosti v této dobrotě obsažené sděliti také ještě s jinými bytostmi a to podle míry jejich schopnosti a vnímavosti.

Bůh jest původním pramenem a zdrojem, z něhož všecky bytosti stvořené čerpají svou dobrotu a dokonalost. A proto nemůže od nich ničeho nabýti, čeho by od věčnosti sám v sobě neměl v míře nevýslovně vyšší a dokonalejší, podobně jako slunce nenabývá větší a jasnější záře z předmětů, jež svým světlem ozařuje. A proto kdykoliv Bůh na venek působí stvořením, zachováváním a řízením světa, pak chce toliko svou dobrotu na bytosti stvořené ze sebe takořka přelévati. Tak jest „bonitas Dei creaturis communicanda" „finis Creatoris".

Z toho plyne, že Bůh bytostem stvořeným jen dává, ale ničeho od nich nepřijímá. Proto jest Bůh také naproti stvořeným bytostem nekonečně štědrý a tato nekonečná a neomezená štědrost jest samou bytnou vlastností Božskou. Dobrota Božská není „finis obtinendus" sed „finis diffundendus et communicandus". Takovýto účel má jediné Bůh a žádná bytost stvořená. A proto nepůsobí Bůh ve svých činnostech na venek, jak praví sv. Tomáš: „ex desiderio finis", nýbrž toliko „ex amore finis". „Ex desiderio finis" jedná rozumná bytost, nemá-li ještě dobra, po němž touží, kdežto „ex amore finis" jedná tenkráte, má-li již dobro, pro něž jest činná, a o něž se chce také s jinými bytostmi sdíleti.

Všechny stvořené bytosti jednají „ex desiderio finis", snažíce se svými činnostmi dosíci dobra, kterého nemají a kterého potřebují k své dokonalosti, k níž přirozeně směřují. Jediný Bůh jedná „ex amore finis", poněvadž žádnou činností nemůže něco získati, čeho ještě neměl.

Ačkoliv Písmo sv. nejedná zevrubně a určitě o podnětu či motivu, který Boha přiměl k stvoření světa, přece velebí na mnohých místech přede všemi ostatními vlastnostmi Božskými dobrotu, kterou Bůh tvorstvu dává na jevo způsobem přirozeným i nadpřirozeným. A poněvadž všecka díla jeho, kterými se na venek v tvorstvu jeví, hlásají především jeho dobrotu, proto jest i dílo tvůrčí pokládati hlavně za dílo jeho nevystihlé dobroty. Veškeren svět a všecky jednotlivé bytosti jeho jsou jen darem z nevystihlé dobroty Boží pro člověka určeným. Ale poněvadž mimo sebe žádné jiné bytosti nepotřeboval, stvořil Bůh všecko, co jest, jen k vůli sobě a pro sebe. To potvrzuje kniha Přísloví, když praví: „Hospodin všecko učinil pro sebe sa-

mého; i bezbožného ke dni zlému".[1]) A ještě jasnější jest výrok sv. Pavla: „Kdo dal prve jemu a bude mu odplaceno? Vždyť z něho a skrze něho a k němu jsou všecky věci".[2]) A v podobném smyslu praví Bůh sám u sv. Jana: „Já jsem alfa a omega, počátek a konec, praví Pán Bůh, ten jenž jest a jenž byl a jenž přijde".[3]) Bůh jest veškerému tvorstvu jen dárcem, a když mu rozumný tvor něco vrací, vrací mu jen to, co mu beztoho z mnohých důvodů již náleží.

Tomu učí také ss. Otcové. Tak na př. píše Athenagoras: „Jest patrno, že Boha především jeho vlastní bytnost, dobrota a moudrost ve veškerém tvorstvu zářící přiměla k tomu, že člověka stvořil".[4]) A podobně i Origenes: „Když na počátku stvořil, co stvořiti chtěl, neměl jiného důvodu k tomuto stvoření, než sama sebe, t. j. svou dobrotu".[5])

Z řeckých Otců stačí uvésti ještě sv. Jana Damašského, jenž o účelu Stvořitelově píše: „Poněvadž jest Bůh dobrý a převyšuje svou dobrotou dobrotu všech věcí stvořených, nepřestal na tom, aby se kochal sám v sobě, nýbrž ve své neskonalé dobrotě chtěl, aby existovaly také ještě jiné bytosti, jež by se staly účastnými jeho dobrodiní a jeho dobroty. A z této příčiny učinil a stvořil z ničeho všecky věci, jak neviditelné, tak viditelné, a také člověka složeného z části hmotné a duchové".[6])

Tuto pravdu opakuje také svatý Augustin na mnohých místech.[7])

Rozum dovozuje tuto nauku jednak z naprosté dokonalosti a nezávislosti, jednak z rozumnosti a moudrosti Božské. Poněvadž Bůh má v sobě všechny dokonalosti v míře nekonečné, nepotřebuje žádné bytosti mimo sebe. A proto kdykoliv mimo sebe působí, musí míti důvod a podnět k této působnosti v sobě a nikoliv v bytosti vnější. Neb jinak by byl na této bytosti závislý a nebyl by již bytostí nekonečně dokonalou, naprostou a nezávislou. Ale ani moudrost Božská nepřipouští, aby byl Bůh stvořil tento svět k účelu od sebe věcně rozdílnému. Neboť kdykoliv Bůh působí, působí vždy způsobem sebe hodným a důstojným. Kdyby se by byl však při stvoření světa řídil hlavně a popředně příčinou, kterou nebyl on sám, pak by byl nejednal rozumně a moudře, poněvadž by pak k tvůrčí činnosti byl ho

[1]) 16, 4.
[2]) Řím. 11, 35, 36.
[3]) Zjev. 1, 8.
[4]) De resurr. mort. n. 12. Collectio ss. Eccl. Petrum, Opp. tom. II. (edit. Cailau et Guillon Mediol. 1830), p. 90.
[5]) De princip. 2, 9, 6.
[6]) Cf. De fide orth. lib. II., cap. 2, tom. I. (Opp. edit. Venet. 1748) p. 154; cf. sv. Tom. I. qu. 19, art. 2—3.
[7]) Cf. Enchir. 9, Enarr. in ps. 134, 10. De Genes. c. Manich. lib. 1, cap. 2, n. 4.

přiměl svět sám, který stojí nekonečně hluboko pod ním, což nekonečné moudrosti a dokonalosti Božské zcela zřejmě odporuje.

§ 21.

„Finis operis“.

„Finis operis“ jest účel, k němuž svět sám sebou směřuje a jest dvojí *a)* prvotný a *b)* druhotný.

Účel prvotný.

Že svět stvořen Bohem k jeho cti a slávě, jest formálním článkem víry, prohlášeným na sněmu Vatikánském slovy: „Si quis mundum ad gloriam Dei conditum esse negaverit, a.s.“ [1])

Písmo sv. učí na mnohých místech, že všechny bytosti stvořené, jak všechny dohromady, tak i jednotlivé, jsou stvořeny k slávě Boží, učí, že bytosti nerozumné zobrazují dokonalosti Božské a vybízejí člověka, aby z nich poznával, chválil a oslavoval Tvůrce jejich, učí, že hlavně člověk jest obrazem a podobou Boží stvořen a určen, aby z tvorstva svůj Božský vzor a archetyp poznával a miloval. Překrásně praví žalmista Páně: „Nebesa vypravují slávu Boží a dílo rukou jeho zvěstuje obloha. Den dni vypravuje slovo to a noc noci oznamuje umění. Nejsou to řeči ani slova, jichžto by hlasové nebyli slyšáni. Po vší zemi rozchází se zvuk jejich a až do končin okršku země slova jejich“.[2])

Jako nerozumná příroda, tak především člověk má hlásati slávu Boží. Tak praví prorok Isaiáš: „A každého, kdo vzývá jméno mé, k slávě své stvořil jsem ho, způsobil jsem a učinil jsem ho“.[3])

S Písmem sv. souhlasí úplně ss. Otcové. Již Kliment Římský píše Korintským: „Bůh jako Tvůrce a Pán ze všech stvořených věcí se raduje. Upevnil nebesa svou svrchovanou a nekonečnou mocí a vyzdobil je svou nepochopitelnou moudrostí“.[4])

Vnější nerozumná příroda jest jako kniha, do níž Bůh sám napsal slávu svou. Poněvadž však Bůh nepotřeboval knihy té, aby poznal slávu svou, proto hmotné tvorstvo předpokládá nutně člověka, jemuž jeho rozumná přirozenost ukládá přísnou povinnost, aby z knihy přírody Boha poznal, ctil a miloval. Povinnost tuto ukládá mu nejen jeho rozumná přirozenost, nýbrž Bůh sám mu ji positivním příkazem na srdce klade. Tak praví Mojžíš

[1]) De Deo rerum omnium Creatora, can. 5, Denzinger 1805.
[2]) 18, 2–5.
[3]) 43, 7.
[4]) Epistola (I.) ad Corinth., n. 33, tom. I. (Opp. edit. cit.), p. 42; cf. Tertull. Apol., cap. 17; Aug. De doctr. Christ., lib. 1, cap. 32; Rozumové důvody viz u sv. Tom. S. c., Gent. III., cap. 16 sqq.; Lessius, De perfect. et morib. div. lib. XIV.

jménem Božím k lidu israëlskému: „Hospodina Boha svého báti se budeš a jemu samému sloužiti, jeho se přidržeti a ve jménu jeho přísahati budeš. Oť jest chvála tvá a Bůh tvůj, kterýž učinil tobě tyto veliké věci a hrozné, kteréž viděly oči tvé".[1])

Podobně vybízí žalmista Páně a prorok Daniel[2]) všecky bytosti stvořené, rozumné i nerozumné, aby Hospodina chválily a vyvýšovaly nade všecko. Proto také prozpěvovali andělé nad luhy Bethlemskými při narození Páně: „Chvála Bohu na výsostech".

Překrásně líčí učený a zbožný kardinál Bellarmin prvotný účel, k němuž Bůh všecky bytosti viditelného světa a mezi těmito především člověka stvořil, když praví: „Hledám-li původce (světa), nalézám samého Boha; hledám-li hmoty, ze které mě stvořil, zhola ničeho nenalézám. Z toho soudím, cokoliv jest ve mně, bylo učiněno od Boha. Hledám-li vzoru, shledávám, že jsem obrazem Božím, hledám-li cíle svého, nalézám, že Bůh sám jest nejvyšším a veškerým mým dobrem. Z toho poznávám, že páska mezi mnou a Bohem jest tak těsná, že on sám jest mým tvůrcem, původcem, mým otcem, mým vzorem, mým blahem, mým vším. A pak-li jsem tento svůj poměr k Bohu poznal, jak jest možno, abych se vší vroucností na něho nemyslil, po něm nevzdychal a netoužil ho viděti a objati, a nehrozil se zároveň husté temnoty srdce svého, že tak dlouho na nic méně nemyslilo, a po ničem méně netoužilo, jako po Bohu, jenž sám jediný jest mým vším?[3])

Veškerá příroda hlásá člověku velebnost a krásu Boží, jak překrásně praví sv. Augustin: „Krása všech věcí jest takořka hlasem, jímž Boha velebí. Nebe volá k Bohu: „Ty jsi mne stvořil, ne já". Země volá: „Ty jsi mne založil, ne já". A jak všechny tyto věci volají k Bohu? Patříme-li na ně, i to poznáváme: volají, když na ně nazíráme, volají naším slovem a naší řečí... Když je vidíme a radujeme se z nich a když mysl svou povznášíme k umělci a když neviditelné vlastnosti jeho z věcí viditelných, které učinil, rozumem poznáváme... Nesmějí se však věci tyto nám tak líbiti, abychom jediné je samy milovali a se odvraceli od toho, kdo je učinil. A milujeme-li věci stvořené, pak musíme mnohem více milovati toho, kdo je stvořil".[4])

Člověk jest postaven mezi viditelným světem a mezi Bohem, a má proto úkol, aby Boha chválil a velebil nejen jménem svým, nýbrž zároveň také jménem veškerého tvorstva.

[1]) Deut. 10, 20, 21.
[2]) 3, 57.
[3]) De ascens. mentis ad Deum, lib. 1, cap. 1.
[4]) In psal. 148, n. 15.

Člověk jest okem světa, jež veškero světlo tvorstva a jeho krásu v sebe vnímá, jest jeho uchem, na něž všecky zvuky světové harmonie a její lahody a líbeznosti narážejí, jest jeho rozumem, jenž veškeru pravdu věcí stvořených vystihuje a v sobě jako v zářném ohnisku soustřeďuje, jest jeho srdcem, v němž veškera jeho slast a rozkoš, všechna lahoda a vnada se pojí a nevýslovným blahem a štěstím již ve vezdejším životě je naplňuje.

A poněvadž člověk ve svém duchu soustřeďuje dokonalosti veškerého tvorstva, má býti knězem, jehož ústy nekonečný vesmír hlásá chválu a slávu Tvůrce svého, má býti representantem všehomíra v díle oslavy Boží, má býti králem, jenž u trůnu krále králů skládá jak jménem svým, tak i jménem všech stvořených věcí svůj diadém zlatem a drahokamy veškeré přírody ozdobený a holduje mu jako Tvůrci svému jménem veškerého tvorstva.

A sláva Boží, kterou má člověk jak jménem svým a tak i zároveň jménem veškeré přírody Boha chváliti a velebiti, jest prvotný a naprostý a proto také poslední účel, k němuž svět byl od Boha stvořen. A poněvadž jest účel tento naprostý, nezávisí dosažení jeho na svobodné vůli člověka, čili jinými slovy: člověk ať chce aneb nechce musí Boha oslavovati.

Bůh jakožto bytost nekonečně dokonalá nemůže tvoru k oslavě své určenému ponechati na vůli, chce-li ho oslavovati aneb nechce. Kdyby tak Bůh mohl učiniti, pak by tvor v případě, že by se úmyslně tomuto poslednímu určení svému zprotivil a Bohem pohrdl, byl mocnější, než jest Bůh. Pojmu Boha jakožto bytosti naprosté se však příčí, aby tvor svou zvůlí mohl zvrátiti a zmařiti naprostou vůli Boží. A proto musí Bůh prvotného a posledního cíle, oslavy totiž svého nejsvětějšího jména, u všech bytostí stvořených, nerozumných i rozumných, dosíci. Tvor, ať chce neb nechce, musí chváliti a velebiti Tvůrce svého. Bytosti nerozumné jsouce bytně obrazem a odleskem ideí Božských, chválí Boha, jak jsme viděli, svou jestotou, svými silami a vlohami, svými činnostmi, svými účely, kterých svými přirozenými činnostmi docházejí, svou krásou a vzájemnou harmonií, jakou k dosažení společného cíle veškeré přírody spějí. Poněvadž jsou přitom podrobeny fysickým zákonům, od nichž není přirozené odchýlky, proto také lze říci, že všechny bytosti hmotné ve všemmíru objektivně Boha chválí a velebí a tak svého posledního účelu, ku kterému jsou Bohem stvořeny a určeny, vždy bez výjimky docházejí.

Jinak u bytostí rozumných.

Bůh člověka stvořil a obdařil ho rozumnou a svobodnou vůlí, aby ho ze zevnějšího světa, v němž mu svou slávu zjevuje, poznal a svobodně jakožto Tvůrce a Pána svého uznal, ctil a miloval a tak jeho čest a chválu hlásal. Než člověk může také

své svobody zneužiti a povinnou čest a chválu Bohu odepříti a jí na místě Boha buď sám sobě aneb jiné stvořené bytosti vzdávati. Ale tím nemůže nikterak zmařiti posledního účelu, slávy Boží, jíž každý rozumný tvor musí hlásati. A tak může člověk (přirozeně i nadpřirozeně) oslavovati Boha dvojím způsobem: buď dobrovolně neb nuceně. Poznává-li Boha ze věcí stvořených, a miluje-li ho podle míry tohoto poznání, pak ho oslavuje dobrovolně hlásaje tak jak v tomto životě, tak i v nebeské blaženosti Boží pravdu, dokonalost, krásu, vševědoucnoust, všemohoucnost, lásku, dobrotu, milosrdenství a ostatní jeho vlastnosti. Kdo však v Boha nevěří a protiví se jeho mravnímu zákonu, ten uvaluje na sebe věčné tresty a hlásá tak Božskou svatost a spravedlnost. Tak má člověk dvojí cestu před sebou, po které může Boha oslavovati. Kdo nehlásá dobrovolně Božské lásky a dobroty, jest nucen, hlásati Božskou spravedlnost, jež dobré odměňuje a zlé tresce.

Že všemu tvorstvu Bohem uloženo, hlásati jeho slávu, jest článkem víry. Než v nauce, v čem vlastně tato sláva Boží záleží a jakým způsobem má ji tvorstvo hlásati, Církev sv. neučinila dosud závazného rozhodnutí, a proto také není v této příčině mezi theology úplné shody. Jinak vysvětlují tuto slávu Boží novější theologové, jinak sv. Tomáš.

§ 22.

Nauka novějších theologů o prvotném účelu tvorstva.

Novější bohoslovci[1]) rozeznávají dvojí slávu Boží: vnitřní a zevnější a argumentují takto: Sláva vnitřní není, než Bůh sám, soubor všech jeho nekonečných dokonalostí v jednotě jeho naprosto jednoduché podstaty úplně sjednocených a soustředěných. Sláva vnitřní záleží mimo to také v trinitárním processu Božského života, jímž od věčnosti plodí Otec Syna a Otec a Syn vyvozují ze sebe vespolnou láskou Ducha Sv. A o této vnitřní slávě Boží můžeme zase uvažovati s dvojího hlediska: buď objektivního aneb subjektivního či formalního.

Vnitřní objektivní sláva Boží jest velebnost Božská sama v sobě, pokud si ji představujeme jakožto předmět Božského poznání a Božské lásky. Pro tuto nekonečnou velebnost jest Bůh nekonečně hoden, aby ode všech (rozumných) tvorů byl poznán, ctěn, chválen a veleben.

Vnitřní subjektivní či formální sláva Boží záleží v konu-

[1]) Cf. Leon. Lessius, De perfect. moribus ave divinis; Fr. Stentrup, Praelect. dogm. de Deo uno. Oenipont 1878, p. 589—621; Wilmers-Hontheim, Lehrbuch der Religion, Münster 1909, Bd. 1, p. 505—526; C. Mazzella, De Deo creante. Romae 1880, p. 116—138; G. Lahousse, Tract. de Deo creante et elevante, Brugis 1904, p. 103—104; J. Klentgen, Theologie der Vorzeit. Münster 1867, Bd. 1, p. 586—692.

kterým Bůh svou nekonečnou objektivní velebnost a slávu poznává a miluje. A poněvadž Bůh jest čirý kon a vše, co jest v Bohu, jest v tomto konu zahrnuto, jest objektivní a formální sláva Boží jednou a touže věcí. Rozdíl mezi touto dvojí vnitřní slávou Boží záleží jen v různém stanovisku, s něhož na vnitřní slávu Boží pohlížíme.

Poněvadž vnitřní sláva Boží jest Bůh sám existující v naprosté plnosti všech dokonalostí, kteráž nemůže se ani zvýšiti ani zmenšiti, nemůže býti posledním cílem tvorstva.

Od této vnitřní slávy Boží jest však rozeznávati zevnější čest a slávu Boží, která záleží v zevnějším projevu velebnosti Božské v tvorstvu. A tato zevnější sláva Boží jest prvotným účelem, ku kterému Bůh vesmír stvořil.

Sláva Boží jevící se v samé vnější přírodě, v její velikosti, v pořádku všechny stvořené bytosti na nebi a na zemi v jednotném harmonickém celku soustřeďujícím, v její velebné kráse atd., toť zevnitřní sláva Boží ve smyslu objektivním.

Svět není než uskutečněnou soustavou ideí Božských a proto v něm jako v nějakém zrcadle září nejen tyto idee, nýbrž těmito ideami Bůh sám. Z toho patrno, že jest mezi slávou Boží zevnější a vnitřní poměr a vztah naprosto nezbytný. Bůh ovšem nemusil své vnitřní krásy a velebnosti na venek projeviti, ale učinil-li tak, pak musil ve vnějším světě podle povahy jednotlivých jeho bytostí svou vnitřní krásu projeviti. Jako v obrazu představujícím nám tu neb onu osobu, tato osoba sama se nám jeví a před zraky každého, kdo na obraz patří, předstupuje, tak také ve slávě a kráse světa září a stkví se vnitřní krása a sláva Boží.

Stvoření, jak jsme svrchu pravili,[1]) jest buď činné neb trpné. Uvažujeme-li o stvoření ve smyslu činném, můžeme je nazvati řečí, kterou Bůh nám vypravuje svou vnitřní krásu a slávu, jak na ni sám ve svých věčných ideách nazírá. Aby však řeč tato nezanikla, nýbrž i budoucím pokolením hlásala slávu a chválu Boží, vepsal ji Bůh zároveň ve velkolepou knihu, knihu přírody, která jest takto stvořením ve smyslu trpném zvěstujícím jak ve svém celku, tak i v jednotlivých částech Božské vlastnosti a dokonalosti: Božskou pravdu, dobrotu, moudrost, všemohoucnost atd.

Příroda jest podle toho zevnější objektivní slávou Boží, kterou Bůh vypravuje svou vnitřní čest a chválu.

Než tato objektivní sláva Boží neměla by rozumného účelu, kdyby nebylo rozumných bytostí, které by Boha a jeho vlastnosti z přírody nepoznávaly a nevelebily. A proto musil Bůh do svého věčného úradku, kterým se rozhodl, že tento vnější svět stvoří, pojati také stvoření člověka. Neb jinak by Bůh hlásal v tomto světě svou slávu a velebnost a neměl by posluchače, jenž by hlasu jeho naslouchal, byl by napsal knihu ku své cti a slávě, a neměl by čtenáře, jenž by ji četl.

[1]) Str. 7 sld.

Člověk má takto dvojím způsobem slávu Boží hlásati: předně způsobem objektivním, podobně jako všecky ostatní bytosti stvořené, jsa však duchovou stránkou své lidské přirozenosti obrazem a podobenstvím a nikoliv toliko šlépějí a stínorysem Božím zobrazuje v sobě dokonalosti Božské způsobem mnohem vznešenějším, než všecky ostatní bytosti přírodní. Všecka tělesa nebeská a všecky bytosti rostlinné a živočišné nevyrovnají se třpytu a svitu, jakým Božský ideál, podle něhož svět stvořen, se skvěje v duši lidské. A to platí již o duši lidské co do její jestoty a přirozenosti.

Ale člověk má nejen objektivně svou přirozeností tělesně duchovou Boha oslavovati, nýbrž má jej též rozumem poznávati, svou svobodnou vůlí uctívati a tak jeho slávu subjektivně hlásati a to má činiti z dvojího důvodu: předně jako rozumná bytost jménem svým vlastním a pak jménem vnější přírody jako její representant a vládce. Neboť vnější příroda vkládá takořka svou chválu, kterou objektivně Bohu vzdává, do úst člověka a mění tak svou chválu objektivní skrze člověka ve chválu Boží subjektivní, vědomou a svobodnou.

§ 23.

Nauka sv. Tomáše.

Podle novějších theologů záleží tedy prvotný „finis operis", k němuž byl svět od Boha stvořen a k němuž také směřuje veškerou svou bytností a podstatou, v zevnější slávě Boží. Než tento názor zahrnuje v sobě podle sv. Tomáše jisté obtíže. Zevnější sláva Boží není Bohem samým, nýbrž něčím Bohu vnějším, záležejíc v jestotě, v činnosti a v životě samých věcí stvořených. Z toho by následovalo, že by sláva Boží jakožto poslední účel tvorstva sice směřovala k Bohu, ale přece se od něho podstatně lišila, tak jak se od Boha podstatně liší jestota, pravda, dokonalost a krása a činnost věcí stvořených. Podle toho by byl jiný účel „operantis" a jiný účel „operis". Účel „operantis" záležel by v dobrotě, o kterou se Bůh sdílí s bytostmi stvořenými, účel „operis" však v objektivní a subjektivní chvále Božské dobroty a dokonalosti se strany nerozumných a rozumných bytostí. Kdyby byl Bůh stvořil svět k této své zevnější slávě a chvále, byl by mu určil účel, jímž není on sám, nýbrž něco, co jest jen světu a jeho jednotlivým bytostem vlastního. Z toho by však plynulo, že by Bohu touto zevnější slávou, kterou mu mají svým způsobem vzdávati bytosti stvořené, něco přibývalo, čeho před stvořením světa neměl. Stvořené bytosti by Bohu dávaly a Bůh by přijímal od nich, čeho dříve neměl. Bůh však stvořením a všemi ostatními činnostmi vnějšími svým tvorům jen dává a ničeho od nich nepřijímá, a proto nemůže také od nich přijímati zevnější slávy, které by již před tím, ve

smyslu eminentním, sám v sobě neměl. A proto musí býti všecky věci k Bohu samému, jakožto k poslednímu cíli svému, a nikoliv toliko k zevnější slávě jeho zřízeny. Jako Bůh stvořil svět a jeho jednotlivé bytosti jen za tím účelem, aby se s nimi sdílel o svou dobrotu, tak také chce, aby tyto bytosti jeho dobrotě podle přirozenosti a schopnosti své se připodobnily. A poněvadž Bůh zobrazuje svou dobrotu a dokonalost ve věcech stvořených, nemají a nemohou míti podle sv. Tomáše i tyto věci jiného účelu, než aby byly obrazy a odlesky Boha samého a jeho jednotlivých dokonalostí.

Bůh obsahuje v sobě všechny dokonalosti v míře nekonečné, ale zároveň také v naprosté jednoduchosti. Ale poněvadž svět jak ve svém celku, tak i v jednotlivých částech jest bytostí pouze konečnou a omezenou, nemůže Boha representovati úplně v jeho nekonečné dokonalosti. Aby Bůh aspoň přibližně projevil a znázornil tuto svou nekonečnou dokonalost, stvořil nesčetné množství jednotlivých bytostí, v nichž ji různě a různě jeví. V jedné bytosti jeví dokonalost tu, v druhé onu. Za tím účelem stvořil Bůh říši neústrojnou a ústrojnou, rostlinnou, živočišnou a v každé této říši nesčetný počet nejrůznějších a nejrozmanitějších druhů a jedinců. A proto má vesmír v tvůrčím plánu Božském význam předůležitý. V řádu světovém jest dobro, ve kterém Bůh dobrotu svou jeví, obsaženo plnější měrou, než v jednotlivých bytostech. Proto také praví Genese, že Bůh nazval svět po jeho úplném vytvoření „velmi dobrým", kdežto částečná díla jednotlivých tvůrčích dní nazval jen „dobrými".

A proto „assimilatio cum Deo" jest podle sv. Tomáše prvotným a posledním cílem tvorstva. A toto zpodobnění tvorstva s Bohem jeví se v různých bytostech různě. Některé, jako nerosty, jsou podobny Bohu jen potud, pokud jsou pouhým obrazem jeho existence. Rostlinstvo a živočišstvo representuje již v jisté míře život Božský. Nejvyššího stupně této representace Božské dostupují bytosti rozumné. Již v pouhé mohutnosti rozumové jeví člověk jistou podobu s nekonečnou intellektuálností Božskou. Ve vyšší míře ji representují skutečným svým poznáním, obzvláště tím, které má za předmět Boha samého a přistoupí-li k tomu poznání láska k Bohu, pak representuje člověk, jenž Boha poznává, miluje a jemu z lásky slouží, nejvyšší stupeň obrazu Božího, jevícího se ve vnějším světě.

Jako jest Bůh, tak učí sv. Tomáš dále, prvotnou účinkující příčinou, jejíž mocí a působností všecky druhotné příčiny jsou činné, tak jest také všeobecným účelem, k němuž všecky částečné účely jednotlivých bytostí směřují. Všecky bytosti nerozumné i rozumné snaží se svou vlastní dokonalost nejen zachovati, nýbrž i rozmnožiti a tak Bohu se připodobniti, s tím toliko rozdílem, že bytosti nerozumné činí tak nevědomě, kdežto bytosti rozumné poznávající a milující Boha se mu připodobňují vědomě a svobodně. Všecky bytosti stvořením z dobroty

Boží vyšly a zase se k ní vracejí. V tom záleží přirozený oběh (circulatio) jejich. Ale poněvadž jen rozumní tvorové Boha poznávají a milují, proto jen také oni neprostředně k Bohu směřují, kdežto bytosti nerozumné jsou jen potud k Bohu vztažné a poměrné, pokud jsou svou objektivní jestotou obrazem a odleskem účastí a údělem dobroty Božské.

Směřuje-li však větší množství bytostí k jednomu a témuž cíli, pak jsou bytosti, které jsou k němu zřízeny jen prostředečně, podřízeny bytostem, které k němu směřují přímě a neprostředně.

A proto jest říci, že bytosti nerozumné jsou stvořeny jen pro bytosti rozumné, aby jim sloužily k poznání a lásce k Bohu. Bůh zřídil v bytostech stvořených dvojí řád: řád prvotný a hlavní (ordinem principalem) a řád druhotný (ordinem secundarium). „Ordo principalis" záleží v tom, že všecky věci touží po Bohu svou vlastní jestotou, dokonalostí, dobrotou, krásou atd., kdežto „ordo secundarius" se jeví a uskutečňuje tím, že jedna bytost slouží druhé a jí napomáhá, aby se Bohu připodobnila. Tak slouží jednoduché hmotné prvky či živly ve hmotné přírodě, aby svými fysikálními a chemickými silami ze sebe vytvořily tělesa složená, rostlinstvo udržuje život zvířectva a všecky bytosti hmotné slouží konečně člověku. Jedny mu poskytují oděv, jiné potravu, opět jiné podporují ho v pohybu atd. A mimo to slouží mu za prostředek, jímž a z něhož Boha a jeho vlastnosti poznává a k lásce jeho se povznáší.

Vesmír skládá se z bytostí stvořených jako celek z částí. A přihlédneme-li k poměru jednotlivých částí k celku, pak shledáme, že jednotlivé bytosti mají svůj neprostředný účel ve svých vlastních činnostech: oko v zraku, ucho v sluchu atd. Mimo to jsou nižší a méně dokonalé části pro části vyšší a dokonalejší. Tak slouží smysly rozumu, poskytujíce mu látku k jeho nadsmyslnému poznání. A konečně jsou všecky bytosti stvořené určeny a zřízeny pro dokonalost celku. A vrcholem a svorníkem tohoto celku jest člověk, jemuž Bůh celý svět podřídil, aby ho z dokonalostí jednotlivých bytostí světových jako příčinu z jejich účinu, jako vzor z jeho obrazů a odlesků poznal, jeho miloval a tak se mu připodobňoval.

Ale poněvadž podle sv. Tomáše Bůh se svými tvory se sdílí o svou dobrotu, ničeho sám od nich nepřijímaje, zdá se na prvý pohled, jako by Bůh nemohl žádati na bytostech stvořených, by mu čest a chválu vzdávaly, poněvadž by v tomto případě něčeho na nich žádal a tak také něco od nich přijímal.

Avšak přihlédneme-li místněji k nauce sv. Tomáše, snadno se přesvědčíme, že úplně souhlasí s definicí sněmu Vatikánského, podle níž Bůh stvořil svět k své slávě, ano že jest nauka tato jejím jediným správným výkladem.

Podle sv. Tomáše jest Bůh naším posledním cílem dvojím způsobem: jednak, že chceme jeho slávu, a jednak že chceme

této jeho slávy požívati. Prvým způsobem milujeme Boha druhým milujeme v Bohu samy sebe. Poznání Boha jest posledním cílem každého rozumného tvora a v tomto poznání jest obsažena také jeho svrchovaná blaženost. A v poznání Boha a v blaženosti, která z něho plyne, jest obsažena také čest a sláva Boží, k níž jest každý tvor stvořen a určen.

Poněvadž Bůh právě tím, že určil každého rozumného tvora, aby jej poznal a v tomto poznání dosáhl své konečné blaženosti, sdílí se s ním o svou dobrotu, proto také vším právem můžeme říci, jak tvrdí sv. Tomáš, že jest jedno a totéž říci: „Bůh stvořil všecko z pouhé své dobroty" a „Bůh stvořil vše ku své cti a slávě". Neboť poznávají-li a uznávají-li rozumní tvorové dobrotu, o kterou se Bůh sdílí jak s nimi, tak i se všemi ostatními bytostmi ve všemmíru, pak také chválí a oslavují Boha. Dobrota ve tvorstvu Bohem projevená a zobrazená, jest již eo ipso ctí a slávou Boží, kterou nerozumní tvorové Bohu vzdávají nevědomě svou jestotou, svými vlohami a činnostmi, jakož i částečnými dobry, kterých svými činnostmi dosahují, kdežto bytosti rozumné mají mu ji vzdávati přiměřeně své duchové přirozenosti rozumně a svobodně.

Praví-li však sv. Tomáš, že Bůh stvořil vše k své slávě, pak musíme podle jeho nauky vyloučiti každou myšlenku, jako by Bůh chtěl tím dosíci jakéhokoliv dobra, kterého dříve neměl. Neboť ze slávy, k níž všecko stvořil, nemá sám žádného prospěchu a užitku. Prospěch a užitek mají z ní jen rozumní tvorové, kteří jí docházejí nejvyšší své dokonalosti a svrchované své blaženosti. Bůh však musí na nich žádati, aby ho poznávali, ctili, milovali, jemu sloužili a tak mu vzdávali povinnou chválu a slávu, poněvadž tato čest a chvála jest již obsažena v jeho dobrotě, o níž se s nimi sdílí.

Z úvahy této jest již patrno, v čem se nauka novějších theologů o účelu stvoření liší od sv. Tomáše.

Podle jejich mínění jest Bůh toliko „finis cui", ale nikoliv také „finis qui operis", t. j. tvorstvo jest sice povinno, vzdávati Bohu čest a chválu, ale tato čest a sláva jest toliko dobrem Bohu vnějším, které sice nerozmnožuje dokonalosti Božské, ale kterého Bůh musí na tvorech žádati jakožto služby jemu naprosto příslušné a povinné.

Myšlenku však sv. Tomáše, podle níž Bůh na tvorech rozumných žádá oslavy svého nejsvětějšího jména jediné pro vnitřní slávu své Božské dobroty a dokonalosti, kterou v bytostech stvořených různě zobrazuje a napodobuje, pomíjejí novější theologové úplným mlčením. A právě proto rozeznávají věcně mezi účelem Tvůrcovým a účelem bytostí stvořených. Oním jest dobrota, o kterou se chce Bůh sdíleti s bytostmi stvořenými, tímto jest zevnější sláva Boží, jíž na tvorech rozumných žádá, poněvadž mu od nich vzhledem k jejich přirozenosti přísluší. Ale podle tohoto názoru žádá Bůh od rozumných

tvorů něčeho, čím není sám, a proto, jak se zdá, také od nich něco přijímá a není pouze nekonečně štědrým dárcem, nýbrž také přijímatelem, což nedá se dobře srovnati s naprostou dokonalostí Božskou.

Podle sv. Tomáše směřují však všecky stvořené věci k nestvořené dobrotě Božské, aby se jí přiúčastnily, ji představovaly, zobrazovaly a oslavovaly. A proto jsou zde na světě pro nekonečnou dobrotu Božskou a nikoliv pro konečné dobro, jakým jest zevnější sláva, kterou mají zevně Boha oslavovati. A úkony, kterými Boha oslavují, jsou toliko prostředky, kterými dobroty Božské se přiúčastňují, ji zobrazují a velebí. Poněvadž Boha k stvoření světa pohnula toliko jeho dobrota, kterou chtěl v tvorstvu zevně projeviti, může býti také jen dobrota Boží posledním účelem jejich. Podle sv. Tomáše jest prvotným účelem tvorstva účast v dobrotě Boží, která jest proto „finis obtinendus", kdežto novější theologové pokládají za tento účel vnější slávu Boží, tedy něco, co není v Bohu, nýbrž mimo Boha, tedy něco, co tvorstvo teprv působí. Prvotný účel není tedy „finis obtinendus", nýbrž „finis efficiendus".

Jest sice pravda, že Bůh žádá od rozumných bytostí, aby ho poznávaly, milovaly a oslavovaly, poněvadž tento požadavek nutně plyne z jeho naprosté a svrchované vlády, kterou má nad vším tvorstvem. Avšak této slávy nežádá na nich, aby jí připravil sobě nějaké dobro, a tak od nich něco přijal, co by k jeho vnitřní slávě přistupovalo, nýbrž činí tak jen proto, že miluje svou dobrotu a chce ji ve slávě, kterou mu rozumní tvorové vzdávají, zevně znázorniti a zobraziti.

Jen touto naukou sv. Tomáše lze způsobem uspokojivým vysvětliti dogma Církví sv. definované, že svět a všechny jeho jednotlivé bytosti, jmenovitě lidé, jsou stvořeni k slávě Boží.[1])

§ 24.

Druhotný účel tvorstva.

S prvotným účelem tvorstva souvisí jeho účel druhotný, jenž záleží v blahu a spáse rozumných bytostí stvořených, na prvém místě člověka.

Pud po blaženosti jest co nejhlouběji vštípen samé přirozenosti lidské. Člověk touží ve všech svých činech po blaženosti a jako se nemůže zbaviti své přirozenosti, tak se nemůže vzdáti pudu po blaženosti. Tento pud jest podstatnou vlastností jeho přirozenosti. Než v čem záleží blaženost, po níž každé lidské srdce touží?

[1]) Cf. Zeitschrift für kath. Theologie, IV. Quartalheft, Insbruck 1917 (článek: Die Lehre des hl. Thomas v. Aquin über den Endzweck des Schöpfers und der Schöpfung von Joh. Stufler S. J., kde jsou také uvedená všechna místa ze spisů sv. Tomáše, vztahující se k této otázce).

Tuto otázku řeší sv. Tomáš tímto způsobem:

Blaženost každé bytosti záleží v dobru její přirozenosti přiměřeném. Nejvyšším dobrem každé bytosti jest však její nejvyšš dokonalost. Dosáhla-li bytost této nejvyšší dokonalosti, pak nalézá v této dokonalosti také svou nejvyšší blaženost. Platí-li věta všeobecně, platí také o člověku. I jeho blaženost záleží v nejvyšší jeho dokonalosti. Než v čem záleží nejvyšší dokonalosti člověka? Nejvyšší dokonalostí člověka jako každé jiné bytosti jest jeho nejdokonalejší činnost. Nebo potence, které docházejí své přiměřené dokonalosti teprv ve svých činnostech, jsou proti činnostem vždy něčím nedokonalým.

A činnost jest tím dokonalejší, čím dokonalejší jest potence, která se v ní jeví, čím vznešenější jest předmět, ku kterému směřuje a čím snadněji a příjemněji se jeví.

Z toho patrno, že blaženost člověka může záležeti jen v činnostech rozumu a vůle, které směřují k poznání a lásce Boha. Všechny činnosti nižších jeho potencí: vegetativních a animálních mohou býti jen prostředkem činností rozumu a vůle, pokud jimi Boha jakožto nejvyšší dobro poznává a jako nejvyšší dobro miluje.[1])

Zde na světě nemůže člověk býti úplně blažen, poněvadž poznání a láska Boha, i když Zjevení Boží mu je velmi usnadňuje, přece jsou ještě s mnohými obtížemi a obětmi spojeny. Teprv tenkráte, až bude na Boha patřiti tváří v tvář a v tomto patření se kochati, bude touha po blaženosti úplně nasycena.

Prvotný účel tvorstva, záležející v účasti v dobrotě Božské, a účel druhotný, spása člověčenstva, co nejtěsněji souvisí. Neboť Bůh žádaje na rozumných tvorech, aby ho poznávali, ctili, milovali, jemu sloužili, chce zároveň jejich nejvyšší dokonalost a blaženost. Sláva Boží, kterou rozumný tvor poznáním a láskou k Bohu hlásá, jest také vždy jeho blažeností a spásou.

Než jiným způsobem žádá Bůh na tvorstvu své slávy a jiným jejich spásy.

Bůh jakožto bytost naprostá, nepodmíněná a nezávislá žádá od svých tvorů naprostě a nepodmíněně své slávy. A proto také Bůh tohoto prvotného cíle u všech vždy dochází. Chce-li však, aby rozumní tvorové byli na věky blaženi, chce tak jen pod podmínkou, kterou jest jim samým vyplniti. A tato podmínka záleží v tom, aby sami dobrovolně Boha poznávali, jej milovali a jemu sloužili. Nechtějí-li tvorové vyplniti této podmínky, pak také Bůh nechce jejich věčné blaženosti. A proto sláva Boží a spása bytostí rozumných nejsou účely tvorstva souřadnými, sobě rovnocennými a vespol se podmiňujícími v tom smyslu, jako by sláva Boží byla podmínkou spásy bytostí rozumných a spása bytostí rozumných zase naopak podmínkou slávy Boží. Z této vzájemné podmíněnosti a závislosti obou účelů, prvotného a

[1]) Contr. Gent. lib. 1, cap. 100.

druhotného, by nutně plynulo, že by Bůh, jenž se nemůže minouti s prvotným účelem, k němuž svět stvořil, musil všechny bytosti rozumné, tedy i zatvrzelé hříšníky, spasiti. A proto druhotný účel, spása člověka, jest podřaděn účelu prvotnému, čili ještě lépe řečeno, spása člověka jest v prvotném účelu, ve slávě Boží, podmínečně obsažena, t. j. pak-li člověk Boha poznává, miluje a tím ho oslavuje, dochází touto oslavou také již věčné spásy.

Nauka, že prvotný a naprostý cíl tvorstva záleží ve slávě Boží a teprv cíl druhotný a podmíněný v blaženosti tvorů rozumných, potkala se ve filosofii s mnohým odporem.

Jest samozřejmo, že podle monismu materialistického a pantheistického ve všech jeho formách nemůže býti o cíli Tvůrce a tvorstva řeči. Není-li Tvůrce, jest zbytečná každá otázka, v čem záleží cíl, k němuž jest tento svět stvořen a k němuž jest svou vnitřní povahou a přirozeností určen. Podle názoru monistického jest tento viditelný svět jedinou a proto také naprostou bytostí. Nadsvětového a mimosvětového Boha není. Svět nemá nad sebou a mimo sebe naprosto žádného účelu. Poslední účel jeho záleží toliko v jeho vývoji. Ale nač a k čemu konečně tento vývoj se děje, na to nemá monismus odpovědi. Svět může míti jen tenkráte rozumný účel, je-li dílem bytosti svrchovaně rozumné, vševědoucí a všemohoucí, která jej podle svého ideálního plánu stvořila, účel sebe důstojný mu vytkla a k dosažení tohoto účelu stále jej řídí.

Ale nejen monismus, nýbrž i moderní theismus a deismus převrací a zatemňuje pravou nauku o prvotném a druhotném účelu tvorstva. Tak na př. popírá Cartesius podobně jako Baco Verulamský všechny účelné příčiny ve světě. Při zkumu a zpytu přírody a jejího života jest prý přihlížeti jen k příčinám účinkujícím. Jsou-li však ze zevnějšího světa vyloučeny všecky účelné příčiny, pak nelze vůbec se tázati, k jakému prvotnému a druhotnému účelu tvorstvo jest Bohem určeno.

I Kant podložil účelu zcela lichý význam prohlásiv kosmologickou ideu, tedy i pojem účelu za pouhou subjektivní kategorii rozumu, již člověk toliko subjektivně ze sebe na venek promítá a vkládá v objektivní svět a jednotlivé bytosti jeho. Má-li skutečně objektivní svět sám v sobě nějaký účel, o tom prý člověk theoreticky nemůže ničeho věděti.

V novější době byli mezi samými katolickými bohoslovci a filosofy někteří, jako na př. Hermes a Günther, kteří rovněž nesprávně pojímali poměr mezi prvotným a druhotným účelem tvorstva. Ačkoliv nepopírali, že rozumní tvorové jsou povinni Boha ctíti a milovati, přece tvrdili, že prvotným a posledním cílem tvorstva není projev dobroty Boží, nýbrž blaženost tvorů rozumných. Dobrota Boží, kterou svým životem mají jeviti, jest prý jen prostředkem, jímž dosahují své věčné spásy. Jako

jest nauka tato sama v sobě nesprávná, lichá a bludná, jsou ještě nerozumnější důvody, kterými snaží se ji dokázati.

Nauka, že svět byl stvořen na prvém místě, aby jevil dobrotu Boží, jest podle jejich mínění více přiměřena židovskému než křesťanskému názoru o poměru mezi člověkem a Bohem. Kdežto prý Židé si představovali Boha jakožto všemohoucího Pána, k němuž stál člověk v poměru naprosto bezmocné služebnosti, prohlásil prý Kristus Boha za našeho Otce a nás za dítky jeho. Poměr tedy mezi Bohem a člověkem jest prý poměrem lásky otcovské k synům a lásky synovské k Otci. A proto prý Bůh při stvoření světa nemohl míti na zřeteli na prvém místě projevu své dobroty, nýbrž jen dobro, jen spásu a blaženost rozumných tvorů, svých dítek. Jen prý na nízkém stupni, na jakém stály náboženssko-ethické názory národa židovského a středověká theologie, lze prý se domnívati, že Bůh při stvoření světa a člověka měl na prvém místě na zřeteli jen projev své dobroby, k němuž prý blaha člověka jen jako prostředku používal. Tento názor příčí prý se zcela zřejmě samému pojmu Boha: jeho naprosté a nekonečné dobrotě, moudrosti a svatosti. A proto poslední účel tvorstva vůbec a člověka zvlášť není prý obsažen v Bohu, nýbrž v tvorech samých. Bůh prý nehledá ve svých vnějších činnostech: ve stvoření, zachovávání a řízení světa popředně sebe, nýbrž toliko dobra svých tvorů. Proto nestvořil člověka, aby v něm jevil svou dobrotu, nýbrž aby jeho samého oblažil a oslavil.

Že prvotným účelem tvorstva může býti jediné dobrota Boží, a nikoliv spása bytostí rozumných, již jsme svrchu dokázali. Zde se zmíníme ještě jen o absurdních sousledcích, ku kterým opačný názor některých novějších filosofův a theologů vede.

Poněvadž Bůh jest bytost naprosto dokonalá, na žádné jiné bytosti nezávislá a sobě úplně dostatečná, nemůže při žádné své vnější činnosti vytknouti sobě na prvém místě účel, jenž jest mimo něj v nějaké jiné bytosti obsažen. Jinak by závisel na bytosti této a nebyl by bytostí naprosto dokonalou. Toť první absurdnost.

Poněvadž jest Bůh bytostí všemohoucí, jež ve svých vnějších činnostech nenalézá a nemůže nalézti žádných překážek, proto se musí vždy při každé činnosti potkati s účinem, kterého chce na prvém místě dosíci. Kdyby byla spása rozumných bytostí jeho prvotným účelem, který při stvoření světa měl na zřeteli, pak by všichni rozumní tvorové musili dojíti spásy. Ale příčí se zdravému rozumu a také nauce zjevené, aby všichni lidé, dobří i špatní, největší světci a nejhorší zločinci, měli stejný osud, aby všichni se stali účastnými blaženosti království nebeského, do něhož, jak Písmo sv. nás ujišťuje, nevejde nic nečistého. Kdyby všichni rozumní tvorové měli dojíti slávy věčné, pak by již na tom podstatně nezáleželo, jaký život by zde na zemi vedli. Ale pak také mizí rozdíl mezi skutky mravně dobrými a mravně

špatnými, mezi ctností a nepravostí. Není-li však rozdílu mezi ctností a nepravostí, není také mravního zákona, jenž přikazuje dobré činiti a zlého se varovati. Kdyby však nebylo zákona mravního, jenž svými věčnými a nezměnitelnými normami řídí všecky skutky lidské, přestal by Bůh býti svatým a spravedlivým. Bůh, jenž by všechny skutky lidské, dobré i zlé, jednou odměnil nebeským královstvím, nebyl by již Bohem. Proto nemůže býti spása člověčenstva prvotným a posledním účelem tvorstva.

§ 25.

O světě jakožto o tvůrčím díle Božském.

O výtvaru světa z hmoty stvořené.

Ačkoliv Bůh mohl svět v nynějším stavu stvořiti v témže okamžiku, ve kterém stvořil světovou hmotu, přece Písmo sv. rozlišuje stvoření hmoty (creationem primam) od jejího výtvaru (a creatione secunda), což také přírodozpytci souhlasně potvrzují, tvrdíce, že naše země a podobně také všecka tělesa nebeská se znenáhla po dlouhou dobu let z beztvárné hmoty vytvářela, až dostoupila stupně dokonalosti, na němž nyní stojí. A poněvadž otázka, jakým způsobem, postupem a pořadem Bůh vytvořil z beztvárné hmoty tento viditelný svět, jest děj, který spadá na prvém místě do oboru přírodovědeckého, přece jest také zároveň do jisté míry pravdou Bohem zjevenou, která těsně souvisí s mnohými jinými pravdami Zjevení Božího. A proto v traktátu o stvoření světa nelze mlčením pominouti dějepravu biblickou, líčící v prvé hlavě Genese výtvar světa, a to tím více, jelikož mnozí přírodozpytci tvrdili a dosud tvrdí, že prý dějeprava Božského šestidenní obsahuje v sobě věci, které výzkumům přírodovědeckým odporují. A proto pokládáme za svou povinnost, aspoň zkrátka podati důkaz, že všechny exaktní výzkumy přírodovědecké neobsahují v sobě ani jediného děje, který by odporoval biblické dějepravě o stvoření světa a jeho výtvaru. Za tím účelem budeme uvažovati 1. o biblické kosmogonii a 2. o evolucionismu přírodního života.

§ 26.

O biblické kosmogonii.

Biblickou kosmogonií rozumíme výtvar a vývoj světa a země naší, jakož i vznik jednotlivých organických bytostí a konečně stvoření člověka a odpočinek Božský po dokončení tvůrčího díla, tak jak nám o tom Genese od 1, 1 až do 2, 3 vypravuje.

Ačkoliv otázka, jak jest vykládati mosaickou dějepravu o Božském tvůrčím šestidenní a jak tuto dějepravu srovnati s resultáty

přírodovědeckými, náleží na prvém místě do apologetiky, přece jest při úvaze dogmatické o tvůrčím díle Božím vytknouti hlavní a vůdčí myšlenky, které jest při výkladu první hlavy Genese vzhledem k výsledkům moderní přírodovědy míti na zřeteli, abychom ve všem obhájili pravdy zjevené týkající se stvoření světa a jeho jednotlivých bytostí a při tom nepřišli do sporu s resultáty, které přírodověda nade vši pochybnost dokázala.

1. Jelikož pravda pravdě nemůže odporovati, nemůže býti také sporu mezi knihou Zjevení Božího nadpřirozeného, Písmem sv., a mezi knihou Zjevení Božího přirozeného, přírodou. Obojí tuto knihu psal jeden a týž Bůh, pravda podstatná, z níž jako z jediného pramene se prýští veškerá pravda, kterou nám Bůh buď nadpřirozeně neb přirozeně zjevil. Vždyť Bůh stvořil svět a všecky jeho bytosti podle svých odvěčných ideí a proto obsahuje každá věc v přírodě, největší i nejmenší, obraz či odlesk nějaké myšlenky Božské a proto jest pravdivá. Při řešení otázky jak souhlasí mosaická dějeprava o Božském šestidenní s resultáty přírodovědeckými, jest na zřeteli míti, že při výtvaru země (in creatione secunda) působily dvě příčiny: příčina prvotná, Bůh a příčiny druhotné, bytosti stvořené a Bohem do nich vložené potence a síly podle určitých fysických zákonů působící.

Theologu jest při výkladu hexaëmera na prvém místě míti na zřeteli příčinu prvotnou, Boha, pokud a jak zasahoval při výtvaru země do působnosti příčin druhotných, kdežto přírodozpytec zpytuje při výkladu výtvaru země hlavně jen činnosti druhotných příčin. Jako theolog nesmí popírati činnosti druhotných příčin a všechen vývoj země a vznik organických bytostí připisovati výlučně jen Bohu jakožto prvotné příčině všech věcí, i když těchto druhotných příčin zřejmě nezkoumá a nezpytuje, tak zase přírodozpytec není oprávněn při zpytu druhotných příčin a jejich fysických činností popírati prvotnou příčinu, Boha, a všechen vývoj a život přírodní dovozovati výhradně jen z činnosti příčin druhotných.

Ačkoliv obor zpytu theologického a přírodovědeckého má týž předmět — výtvar země a života jejího, — přece s jiné strany pohlíží na něj theolog a s jiné strany přírodozpytec. Theolog dokazuje, že Bůh podle ideálního plánu svého rozumu hmotu z ničeho stvořil a z hmoty stvořené tento svět podle téhož plánu vytvořil, kdežto přírodozpytec, chce-li zůstati věren empirickému principu svého zpytu, musí tento svět jako něco, co již existuje, tedy jako něco daného předpokládati a proto nepřihlížeti k otázce, jak svět nabyl existence, a své studium věnovati jediné zpytu hmoty a jejich jednotlivých bytostí, jejich sil, jejich činností, jakož i zákonů, kterými se řídí, a tak vysvětliti pokud možno všechen život přírodní z fysických sil působících podle určitých zákonů. A proto vlastně není spor mezi theology a přírodozpytci vůbec možný, zůstávají-li důsledně věrni svému vlastnímu úkolu, který

jest jim řešiti. Spor jen tenkráte vzniká, pak-li theolog podle předpojatých nesprávných a Církví sv. neschválených názorů o poměru mezi Bohem a přírodou snaží se podle nich řešiti otázky přírodního života, kteréžto řešení jediné přináleží přírodozpytci, a naopak zase, pak-li přírodozpytec všechen život přírodní vysvětluje z pouhé hmoty a sil jejich a při tom přímo popírá každé zasahování příčiny prvotné, příčiny Božské, do přírody a života jejího. Ve středověku zavdali někdy příčinu ke sporu theologové, nyní spor tento rozněcují stále nevěřečtí přírodozpytci. Poněvadž však pravda pravdě nemůže odporovati, jest tolik jisto, kdyby přírodověda zabývala se jen zpytem příčin druhotných a nezabíhala do oboru theologického, který jest jí jako vědě empirické zcela cizí, pak jest každý spor mezi theologií a přírodovědou naprosto vyloučen. Že by v nynější době chtěli theologové naukou zjevenou zasahovati do čiře empirických problematů moderní přírodovědy, toho nebezpečí není se přírodozpytcům obávati.

2. Neboť Mojžíš neměl při dějepravě Božského tvůrčího šestidenní na zřeteli účelu přírodovědeckého, nechtěl tedy nás poučovati o astronomii, fysice, geologii, palaeontologii atd., nýbrž chtěl svou dějepravou lidu israëlskému a skrze lid israëlský veškerému člověčenstvu vštípiti v pamět a vložiti na srdce tyto pravdy:

α) Že existuje jen jeden Bůh, vševědoucí a všemohoucí Stvořitel nebe a země, a následovně, že každá modloslužba, která za nejvyšší božstvo pokládá kteroukoliv bytost stvořenou: slunce, měsíc, hvězdy, neb některé rostliny, neb čtvernohá zvířata, jest nejen absurdní, nýbrž přímo hříšná.

β) Že Bůh z ničeho stvořil nebe, zemi a vůbec všecko, co jest. Není tedy věčné hmoty, ze které by byl Bůh vytvořil svět a jeho jednotlivé bytosti.

γ) Poněvadž inspirovaný autor o díle každého dne (mimo den druhý) praví, že je Bůh viděl, a že bylo dobré, a když veškeré dílo dokonal, že je shledal velmi dobrým, chce tím svým čtenářům připomenouti pravdu, že veškeren svět a všecky jeho jednotlivé bytosti jsou bytně dobré. Proto není také dvou principů světa, jeden dobrý a druhý zlý, nýbrž vše, co jest, pochází od jediného dobrého Boha, jenž jsa sám dobrem samým, také všecky věci dobrými učinil.

δ) Bůh stvořil všecky věci pro člověka. Proto uvedl do pořádku zemi, a vše co na ní jest, a teprv potom stvořil člověka. Z té příčiny jest člověk zavázán, aby všecky věci přijímal z jeho dobrotivé ruky jako nezasloužený dar a tohoto daru vždy jen užíval ke cti a chvále Božského dárce svého.

ε) Poněvadž Bůh stvořil svět v šesti dnech, proto má i člověk šest dní pracovati a sedmý den od práce odpočívati a den tento Bohu zasvěcovati.

Jen těchto pět pravd v hexaëmaru mosaickém má povahu

dogmatickou, všecky ostatní otázky jsou zjeveny jen, jak theologové praví: „per accidens“, sloužíce takořka jen za rámec pravd uvedených, jak již sv. Tomáš praví: „Mezi pravdami Zjevení Božího jsou pravdy náležející samy sebou k podstatě víry... Jiné však patří k nim jen mimotně (per accidens), potud totiž, pokud Písmo sv. o nich jedná... A tak i co se týká počátku světa, jsou pravdy náležející k podstatě víry, totiž že svět byv Bohem stvořen počal existovati. V tom se shodují všichni ss. Otcové. Jakým způsobem a v jakém postupu byl stvořen, otázka tato není předmětem víry „per se“, nýbrž „per accidens“, pokud totiž Písmo svaté o ní jedná, a proto také ss. Otcové a spisovatelé církevní ji různě řeší“.[1])

Mimo to jest tu také ještě jinou okolnost míti na zřeteli. Kdykoliv Písmo sv. zmiňuje se o předmětech přírodovědeckých, nečiní tak nikdy ve formě vědecké, nýbrž vypravuje o nich způsobem populárním, t. j. tak, jak se obyčejnému názoru každého člověka býti jeví. Proto praví již sv. Jeroným: „O mnohých věcech vypravuje Písmo sv. podle nazírání a mínění tehdejší doby a nikoliv podle toho, jak toho pravda věci žádala“.[2]) A Učitel Andělský dí: „Nesmíme zapomínati, že Mojžíš mluví k prostému lidu, k jehož slabosti se snižuje a vypravuje věci tak, jak se jeho smyslům jevily“.[3]) Nesrovnává-li se subjektivní smyslný zjev se skutečnými přírodovědeckými resultáty, nelze z toho uzavírati, že Písmo sv. odporuje přírodovědám.

Kdežto v uvedených pěti náboženstvo-mravních pravdách, které jsou základem nejen zjevení mosaicko-křesťanského, nýbrž i každého positivního náboženství vůbec, nelze připustiti žádného širšího a nevlastního výkladu, lze způsob, jakým Mojžíš vypravuje výtvar naší země, pokud se týče, také slunce, měsíce a hvězd, různě a různě pojímati a vykládati. Kdyby tedy výzkumy přírodovědecké: geologické, palaeontologické atd. dokázaly nade vši pochybnost, že dílo mosaického hexaëmera musí se jinak vykládati, než text Genese podle slovného smyslu zní, dějeprava mosaická nebude proti tomu ničeho namítati. Ať tedy přírodověda vznik a výtvar naší země, slunce, měsíce a celého hvězdnatého nebe, pojímá a dokazuje jakýmkoliv způsobem, žádný tento způsob, dokud zůstává na půdě empirické a nezabíhá do neoprávněných spekulací metafysických, nepřijde ve spor s pravdami dogmatickými svrchu uvedenými, kterým jediné Mojžíš svou dějepravou o stvoření a výtvaru světa dává výraz. Ano můžeme směle říci, čím více přírodověda vniká v taje a záhady o původu a výtvaru světa vůbec a naší země zvlášť, že podává vždy jasnější a nezvratnější důkazy pro pravdu oněch hlavních zásad, které

[1]) In lib. II. Sent. qu. 12, art. 1, in salut.
[2]) In Jer. 28, 10 sq.
[3]) I. qus. 68, qu. 3, in corp.

Mojžíš položil za základ mosaického a v dalším postupu i křesťanského náboženství. Spor mezi Genesí a přírodovědou jest takto již a priori vyloučen. I nyní mají ještě platnost slova sv. Augustina, která o mudrcích své doby pronesl: „Cokoliv by mohli o přirozenosti stvořených věcí dokázati nezvratnými důvody, ukažme jim, že se nic z toho našim knihám nepříčí".[1])

A proto již ss. Otcové a po nich křesťanští theologové a filosofové napomínali v této příčině k veliké opatrnosti a střízlivosti, aby nějakou předpojatou naukou geogonickou nevzbuzovali zbytečného sporu mezi Písmem sv. a přírodovědou. Slova svatého Augustina jsme již slyšeli. Ještě rozhodnější jest rada sv. Tomáše, jenž píše: „Odpovídám na otázku, že jak sv. Augustin učí, v této nauce jest dvě věci míti na zřeteli. Předně abychom pravdy Písma sv. hájili se vší rozhodností. A za druhé, poněvadž Písmo sv. může se různým způsobem vykládati, aby nikdo k jednomu určitému výkladu tak nepřilnul, by i tenkráte se ho držel, když nezvratnými důvody bylo dokázáno, že jest lichý. Jinak učiní Písmo sv. před nevěřícím směšným a zamezí jím cestu vedoucí k víře".[2])

Proto jest theologu a filosofu katolickému při výkladu hexaëmera hájiti jen zmíněných dogmatických pravd a při tom se přizpůsobiti naukám, které přírodověda o předmětech v hexaëmeru obsažených hlásá buď již s úplnou jistotou aneb aspoň s větší neb menší pravděpodobností. Za tím účelem může theolog i filosof o hexaëmeru sestrojovati různé theorie, podle kterých lze v souhlas uvésti mosaickou dějepravu s výzkumy přírodovědeckými.

3. O mosaické dějepravě o tvůrčím díle Božském můžeme říci, že není positivní, nýbrž jen negativní normou, jíž přírodovědě při jejím zkumu vývoje země a vzniku jednotlivých přírodních bytostí jest se říditi.

Normou positivní nazýváme onu normu, kterou jest se nám při každém poznání pravdy přímo říditi. Tak jsou na př. při každém správném závěru logickém pravidla, které logika pro tento závěr vytýká, positivní normou, podle které jest se nám v každém jednotlivém případě říditi, chceme-li z daných návěstí správný závěr dovoditi. Negativní normou jsou pravdy Bohem zjevené a neomylnou autoritou církevní za zjevené prohlášené pro každé naše přirozené poznání. Jelikož, jak již řečeno, nemůže přirozená pravda, ať jest jakéhokoliv rázu, odporovati pravdě zjevené, musí se naše přirozené poznání Zjevením Božím potud říditi, že nesmí hájiti žádné věty odporující přímo pravdě zjevené. Přirozené poznání, ať spekulativní, ať empirické, jest ve svém oboru, jakož i ve své methodě úplně svobodné. Dospěje-li však k resultátu,

[1]) De Gen. ad lit. lib. 1, cap. 18, n. 38.
[2]) I. qu. 68, art. 1, in corp. Cf. De potentia qu. 4, art. 1, in corp.

se kterým se nedá srovnati opačná pravda zjevená zcela evidentně v pramenech Zjevení obsažená, a Církví za zjevenou autoritativně prohlášená, pak nezbývá, než veškeru práci podrobiti revisi a hledati mylného závěru, který ho svedl k resultátu odporujícímu pravdě zjevené. A proto jest nadpřirozené Zjevení Boží jen normou negativní pro každý obor přirozeného poznání našeho.

A co platí všeobecně, platí také o mosaické dějepravě naproti přírodovědě. Přírodověda má při řešení výtvaru nebe a země úplnou volnost, která jen v dogmatických dříve uvedených pravdách obsažených v dějepravě mosaické má jisté meze. Ať vysvětluje postup vývoje vnitra země, jakož i těles nebeských z beztvárné hmoty jakýmkoliv způsobem, ať klade mezi vznik rostlin a živočišstva a konečně člověka sebe delší doby, aneb ať tvrdí, že vznik všech přírodních říší neděl se současně, nýbrž postupně, v tom má neomezenou volnost, jen když se ve svých konečných resultátech orientuje pravdou zjevenou, a nepopírá Boha jakožto tvůrčí příčiny, která svou vševědoucností a všemohoucí vůlí do vývoje beztvárné hmoty podle ideálního plánu zasahovala, až svět vytvořila ve stavu a podobě, jakou má nyní.[1])

Se strany nevěreckých přírodozpytců se tu namítá, že věda vůbec, tedy i přírodověda jest naprosto svobodná a že proto musí zásadně protestovati proti každému zasahování církevní autority do výzkumů přírodovědeckých. Jsou-li tyto výzkumy liché a nesprávné, pak jest prý na přírodovědě samé, aby je podrobila nikoliv autoritě církevní, nýbrž svému vlastnímu soudu a tak opravila, v čem pobloudila.

Tento zásadní spor mezi moderní vědou a theologií má svou příčinu jediné v bludném názoru moderní vědy o Bohu a jeho poměru k tvorstvu. Není-li Boha vůbec, jak monismus materialistický i pantheistický jednohlasně hlásá, pak ovšem není nadpřirozeného Zjevení Božího a každá autorita povznesená nad tento svět jest naprosto vyloučena. A totéž platí také v tom případě, nemůže-li Bůh, jak deismus učí, v běh a život světa jednou jím podle fysických zákonů zřízeného dále zasahovati. Kdo však uznává Boha jakožto bytost nadsvětovou a mimosvětovou, vševědoucí a všemohoucí, jež se člověčenstvu mimo řád přirozený zjevila také ještě způsobem napřirozeným, musí také připouštěti, jakmile se Bůh nadpřirozeně zjevil, že nemůže pravda, kterou člověk rozumem svým ze stvořených bytostí jakožto odlesků ideí Božských poznává, odporovati pravdě Boží neprostředně člověčenstvu zjevené, a že proto musí se touto pravdou jakožto negativní normou přírodověda při svém jak empirickém, tak i spekulativním zkumu pravdy přirozené orientovati. Ale také theolog nesmí při výkladu hexaëmera jednoduše ignorovati zcela zjištěné výsledky věd přírodních týkající se vývoje naší země z hmoty beztvárné. Jen tenkráte jest po-

[1]) Cf. Pohle, l. c. S. 443 ff.

vinen, se vší rozhodností se opříti tvrzení přírodozpytců, když vydávají něco za výzkum vědecký, co jest pouhou jejich subjektivní domněnkou za tím účelem apriorně beze všech vědeckých důkazů konstruovanou, aby mohli na př. veškeru účelnost v životě přírodním popříti a tak neopatrným čtenářům namluviti, že z hmoty samé a jejích fysických podle nezměnitelných zákonů působících sil lze jak výtvar země tak i vznik a vývoj organického života vysvětliti.

Dokud se těmito zásadami řídí jak theologové, resp. exegetové tak i přírodozpytci, pak jest všechen spor mezi Písmem sv. a přírodovědou i strany smyslu mosaického šestidenní naprosto vyloučen.

Jelikož dosud Církev sv. nevynesla autoritativního soudu, jak biblické dějepravě o tvůrčím díle Božském jest rozuměti, mají theologové při tomto výkladu velikou volnost vyjma uvedené dogmatické pravdy, kterým výpočet šesti tvůrčích dní a děl na jednotlivé tyto dni stvořených slouží takořka za rámec. A proto také pronášeny a hájeny různé theorie, jak lze hexaëmeru biblickému rozuměti a jak je s výzkumy přírodovědeckými srovnati.

§ 27.

Theorie, jimiž bohoslovci smysl mosaické dějepravy o Božském šestidenní vysvětlují.

1. Autor Genese vylíčiv v první hlavě díla jednotlivých tvůrčích dnů rekapituluje tuto svou ličbu v 1. verši druhé kapit. slovy: „Tedy dokonána jsou nebesa a země a všecka okrasa jejich". V textu hebrejském stojí místo okrasa jejich (ornatus eorum) צבאות zebaoth = vojsko jejich. Proto také se nazývá Bůh sám v knihách Starého zákona často יהוה צבאות Jahveh zebaoth = Bůh vojů, vojsk či zástupů. Podle tohoto názorů uvádí se Bůh jako přemocný vojevůdce ohromného, nesměrného, všecky naše pojmy počtem a velikostí převyšujícího voje, jímž jsou tělesa nebeská a naše země a na ní ryby mořské, ptactvo nebeské a čtvernohé zvířata a konečně člověk, jehož Božský vojvoda učinil svým náměstkem a zástupcem naproti veškerému nebeskému a pozemskému voji. A tento nebeský a pozemský voj potřeboval místa, řekněme cvičiště, k rozvinutí a vycvičení svých nesčetných šiků. A tu se zdá, že Mojžíš v prvém trojdenní líčí úpravu cvičiště vojů nebeských a pozemských. Proto vypravuje, jak Bůh stvořil prvého dne hned po beztvárné hmotě světlo, jež jest podmínkou střídání dne a noci, a tím také základem všeho dalšího vývoje nebe a země, jakož i základem všeho života organického.

Dne druhého upravil oblohu, aby dělila vody dolejší od vod hořejších. Poněvadž však veškeren povrh země byl pokryt vodami a neposkytoval podmínek k životu rostlinnému, proto třetího dne shromáždil vody dolejší v jedno místo a nazval je

mořem a ostatní místa vod zbavená zemí, na kteréž pak stvořil bylinu zelenou a stromoví plodné nesoucí sémě a ovoce podle pokolení jejich. Tím dokončil a dovršil úpravu oblasti, v níž voje nebeské a pozemské mohly se seřaditi a moc a sílu svou rozvinouti a projeviti. A nyní v druhém trojdenní přiváděl již na cvičiště úplně upravené jednotlivé voje své. A proto čtvrtého dne uvedl voje nebeské: slunce, měsíc a hvězdy, které dosud netvořily ještě se zemí jednotného soustavného celku, v poměr a vztah, v jakém je nyní spatřujeme jakožto nebeské svítilny rozlévající světlo své za dne a noci nejen po veškerém okršku země, nýbrž i po všem prostoru nebeském. Na to stvořil patého dne ryby ve vodě a ptactvo ve vzduchu a šestého dne plazy a zvířata čtvernohá na zemi a konečně korunoval veškero dílo své tvůrčí stvořením člověka.

2. S tímto výkladem souhlasí do jisté míry názor sv. Tomáše, jenž rovněž dělí mosaickou dějepravu o Božském šestidenní stvoření a výtvaru nebe a země na dvě částí: na prvé trojdenní, jež nazývá dílem rozlišení (opus distinctionis): světla ode tmy dne prvého, vody dolejší od vod hořejších — oblohu dne druhého, moře od země dne třetího, a na druhé trojdenní, jež nazývá dílem výzdoby (opus ornatus): nebe a země, slunce, měsíc a hvězdy dne čtvrtého, ryby a ptactvo dne pátého a konečně zvířata žijící na suché zemi a člověka dne šestého.[1])

Jak patrno, nepřihlížejí oba tyto výklady tak k postupu chronologickému v tvůrčím díle Božím jako k souvislosti logické, v níž dílo dne předchozího jako méně dokonalé jest základem a stupněm k dílu dne následujícího jako k dílu dokonalejšímu. A poněvadž i postup chronologický jednotlivých tvůrčích dní Božských, ať již tyto dni znamenají doby jakékoliv, pokračuje od děl méně dokonalých k dílům dokonalejším a tak předpokládá postup logický v tvůrčím díle Božím, proto výklad sv. Tomáše, jakož i názor dříve uvedený dá se zcela dobře srovnati s moderními přírodovědami, kteréž vesměs ve výtvaru země z původní pralátky uznávají postup od tvarů méně dokonalých k tvarům dokonalejším.

Všechny ostatní způsoby, kterými katoličtí bohoslovci hledí dějepravu o Božském šestidenní, jak ji obsahuje Genese v prvé hlavě, uvésti ve shodu s výzkumy přírodovědeckými o vývoji naší země a o vzniku organického života, ačkoliv v mnohých bodech se od sebe liší, lze uvésti na čtyři hlavní theorie, na *a)* theorii literální, *b)* restituční, *c)* periodistickou či konkordistickou a *d)* idealistickou a allegorickou.

Poněvadž obšírný rozbor těchto theorií náleží do exegese, uvedeme zde jen hlavní myšlenky jejich.

Poněvadž podle základního pravidla biblické hermeneutiky jest vykládati Písmo sv. — a totéž platí ostatně o každé knize

[1]) Cf. sv. Tom., I. qu. 66—74.

— ve smyslu slovném a vlastním, pokud tento výklad jest vůbec možný, proto také u výkladu hexaëmera, jest všeobecně řečeno, přednost dáti theoriím, které úplně zadost činí oprávněným požadavkům nynější přírodovědy strany vývoje naší země a postupném vzniku jednotlivých organických říší přírodních a při tom se nejméně odchylují od slovního znění mosaické dějepravy o hexaëmeru. Tím však nechceme říci, že jsou bludné všechny ony theorie, které úplně zamítají slovný výklad, ano i všechen časový postup ve vývoji země a vzniku organických bytostí, jak nám jej Genese v první hlavě líčí.

a) Theorie literální.

Nedá se popírati, že ss. Otcové a scholastičtí theologové vykládali většinou biblické hexaëmeron slovně, což bylo zcela přirozeno. Neboť v době ss. Otců, jakož i v pozdějším středověku nalézaly se přírodovědy takořka v plénkách a křesťanský svět neměl tušení o výzkumných resultátech astronomie, kosmogonie, geogonie, geologie, palaeontologie atd., jimiž se nynější věk honosí, a proto vykládali „bona fide“ prvou hlavu Genese jednoduše tak, jak zní. Ostatně není mezi ss. Otci v této otázce úplného souhlasu. Aspoň sv. Augustin, jehož autorita pro vědu theologickou byla aspoň v západní Církvi pro všecky pozdější věky směrodatná, nepochyboval, že výklad hexaëmera slovné theorii z konců protivný, o němž později promluvíme, dá se zcela dobře srovnati s naukou zjevenou. A theologové scholastičtí, i když hexaëmeron vykládají slovně, netroufají si sv. Augustina viniti z bludu.[1])

Stoupenci slovné theorie, jak již řečeno, drží se úplně slovného znění dějepravy mosaické a učí, že Bůh stvořil nebe a zemi a uvedl je v ten pořádek, v jakém je nyní spatřujeme, v šesti dnech o 24 hodinách. Den „יום“ (jom) pokládají tedy za den nynější a proto tvrdí, že celý výtvar země od stvoření světla až po stvoření člověka trval jen 6 × 24 hodin = tedy 144 hodin, a že Bůh jednotlivé bytosti stvořil v témže pořádku a postupu, ve kterém Genese jejich stvoření vypravuje.

Neboť Mojžíš praví prý po skončení díla každého dne: „Factum est vespere et mane, dies unus“, „factum est vespere et mane, dies secundus“ atd. K čemu prý Mojžíš opakuje stálý refrén: „vespere et mane“ (hebr. ערב בקר = ereb boker) na konci každého dne, kdyby byl slova „יום“ nechtěl užiti ve smyslu slovném? Poněvadž prý slova: „vespere et mane“ vylučují každý nevlastní a přenesený smysl, nezbývá prý než slovo „יום“ v Genesi vykládati ve smyslu slovném a vlastním o našem dni o 24 hodinách. Kdyby byl slovu יום rozuměl ve smyslu obrazném aneb o době či periodě neurčité, musil prý by též slova: „vespere et mane“ vykládati v nevlastním smyslu. Slova: „Factum est vespere

[1]) Cf. Suarez, De opere sex dierum, lib. I., cap. 11, n. 33.

et mane, dies unus, secundus atd.", měla by pak smysl: I stal se konec a počátek periody prvé, druhé atd., což prý nemá rozumného smyslu.

Stoupenci této theorie tvrdí, že biblická dějeprava o stvoření a vytvoření země v šesti dnech má prý na prvém místě za účel udati příčinu, proč instituce svěcení dne sedmého jest závazna pro všecko člověčenstvo. Týden tvůrčí jest typem či vzorem téhodne pozemského. Avšak vztah téhodne pozemského k témuž dni tvůrčímu prý nezbytně žádá, nejen aby na obou stranách na dobu práce následovala doba odpočinku, nýbrž aby doba práce měla se k době odpočinku jako 6 : 1. A proto prý z tohoto vztahu nutně plyne, že týden Božký musil právě tak obsahovati v sobě 6 dní o 24 hodinách, jako týden lidský.

Poněvadž podle toho názoru, jehož v poslední době hájili Keil, Veith, Laurent, Bosizio S. J., uplynulo od stvoření hmoty až do stvoření člověka jen šest obyčejných našich dní, byly prý všecky druhy rostlinné stvořeny třetího, ryby a ptactvo pátého a čtvernohá zvířata šestého dne. A proto prý zkaměněliny rostlinné a živočišné, které se v jednotlivých zemských horninách nalézají, pocházejí ze zemských převratů, které teprv po pádu člověka, hlavně všeobecná potopa, o níž Genese vypravuje,[1]) způsobila. Theorie tato sluje také proto theorií diluviální.

Nedá se popírati, že se stanoviska biblické exegese nelze proti této theorii ničeho namítati. Avšak jiná jest otázka, je-li možno srovnati slovný výklad s přírodovědou, jmenovitě s geologií a palaeontologií.

A tu jest nám vyznati, že vědy tyto nestojí k žádné z ostatních theorií v tak rozhodném odporu, jako k theorii této. A proto nezbývá, než tato alternativa: buď se doslovná theorie o biblickém hexaëmeru zakládá na pravdě, a pak jest zamítnouti všecky dosavadní výzkumy vědy geologické a palaeontologické, — aneb jsou tyto výzkumy pravdivy, a pak jest theorii tuto prohlásiti za nesprávnou.

Kdo dílo mosaického šestidenní pojímá v doslovném smyslu, musí si mysliti, že fossilní rostliny a živočichové po úplném výtvaru země žili ještě delší dobu, než byli zničeni a v té neb oné vrstvě zemské ve stavu fossilním či zkamenělém uloženi. V historické době t. j. od stvoření rostlinstva 3. dne biblického až do potopy, o které Genese v 6. a 7. hlavě vypravuje, zbývá však při doslovném výkladu hexaëmera na př. k vytvoření ložisk kamenouhelných, někde až na 7000 stop dlouhých a 48 stop vysokých, nanejvýš 3000 roků. Než tento čas nedá se ani zdaleka přirovnati k oněm ohromně dlouhým dobám, jichž geologové a palaeontologové vesměs žádají k vytvoření jednotlivých vrstev zemských a zkamenělin v nich uložených. Jest sice pravda, že geologie a palaeontologie určujíce tyto nekonečné doby, kterých

[1]) Hl. 7 a 8.

jednotlivé vrstvy zemské a zkameněliny v nich se vyskytující ku svému vytvoření potřebovaly, vycházejí z nynějších klimatických a atmosferických poměrů. A poněvadž nelze pochybovati, že při tvoření jednotlivých pásem naší země byla temperatura zcela jiná, než nyní, zajisté rostla a se vyvíjela prasvětová květena mnohem rychleji a mohutněji, než jest za nynějších poměrů možno. A proto jsou zajisté upřílišeny číslice statisíců ano milionů let, kterých věda přírodní namnoze žádá k utvoření jednotlivých pásem zemských a zkamenělin v nich uložených. Ale přece jest tolik jisto, že na př. k utvoření zmíněných kamenouhelných vrstev zhola nestačí doba 2—3000 roků, která podle slovného výkladu k němu zbývá. V ložiskách hnědého uhlí, která jsou poměrně mnohem mladší, než ložiska kamenného uhlí, byly nalezeny stromy, jejichž stáří podle ročních let palaeontologové páčí na několik tisíc roků. A nemohly-li se vrstvy zemské a fossilní život v době historické po stvoření člověka pro její přílišnou krátkost vyvinouti, tím méně mohl se tento vývoj státi před stvořením člověka, béřeme-li jednotlivé dni mosaického šestidenní ve slovném smyslu jakožto naše obyčejné dni o 24 hodinách.

Že aspoň prvé tři dni v mosaické dějepravě nemohou znamenati našich tří dnů o 24 hodinách, vysvítá již z toho, že teprv čtvrtým dnem po stvoření slunce, měsíce a hvězd počala se země kolem své osy a zároveň kolem slunce otáčeti a střídáním dne a noci teprv náš den o 24 hodinách působiti. A proto prvé tři dni, i když se v nich světlo a tma pravidelně střídaly, musí znamenati dni zcela jiné, než jsou naše obyčejné dni. A nebyly-li prvé tři dni dobami 24 hodin ve smyslu našich dní, pak nemusí se ani druhé trojdenní: den 4., 5. a 6. vykládati o třech dnech v našem smyslu o 24 hodinách.

Poněvadž theorie doslovná či diluviální nestačí na důkaz, že dějeprava biblická o tvůrčím díle Božím se srovnává s jistými resultáty přírodovědeckými, jest povinností biblického exegeta ohlednouti se po jiných theoriích.

b) Theorie restituční.

Obhájci této theorie, chtějíce jednak zachovati slovný smysl jednotlivých dní mosaické dějepravy o díle tvůrčím a jednak vyhnouti se všem možným námitkám, které přírodověda proti slovnému výkladu tvůrčího šestidenní činí, liší při výtvaru naší země dvojí různou floru a faunu: jednu, o které Mojžíš ve svém tvůrčím šestidenní mluví, a druhou, kterou přírodověda v jednotlivých vrstvách zemských ve zkamenělinách nalézá. A poněvadž má takto biblická dějeprava o tvůrčím šestidenní a přírodověda zcela různý předmět, není prý možno, aby kdy mezi Zjevením Božím a resultaty přírodovědeckými povstal nějaký opravdivý a skutečný spor.

Theorie tato vychází z názoru, že Bůh na počátku stvořil

nebe a zemi, a že zemi opatřil zvláštním rostlinstvem a živočišstvem a že ji takto vyzdobenou vykázal andělům za příbytek. Když pak mnozí andělé zhřešili proti Bohu, zničil prý Bůh celý pořádek původně na zemi založený a s tímto pořádkem vyhladil také všecku říši rostlinou a živočišnou a proměnil celý svět v beztvárnou hmotu, z níž pak po dlouhé době počal zase novou zemi vytvářeti, až ji uvedl na stupeň vývoje, na němž ji nyní spatřujeme.

O tomto zničení země původně uspořádané a životem organickým opatřené, zmiňuje prý se Mojžíš v 2. verši 1. hlavy Genese, kde praví: „Země pak byla pustá a prázdná a tma byla nad propastí". Jak dlouho země v tomto chaotickém stavu trvala, o tom prý Mojžíš se nezmiňuje a proto prý není překážky, proč by se nemohla mezi verš 2. a verš třetí Genese, ve kterém Mojžíš počíná již vyprávěti o obnově či restituci země — odtud jméno této theorie — slovy: „I řekl Bůh: Buď světlo. A učiněno jest světlo". V době mezi zničením země a její opětnou obnovou, o níž Mojžíš nic jiného nepraví, než že země byla pustá a prázdná (תהו ובהו = tohu — vabohu), utvořily prý se znenáhla jednotlivé formace zemské kůry od prvohor až do starších náplavin a pochovaly v sobě ve stavu zkamenělém původní říši rostlinnou a živočišnou zároveň se zemí pro hřích andělů zničenou.

Podle této theorie počíná hexaëmeron teprv stvořením světla, jímž počal Bůh chaotickou massu země uváděti opět do řádu nového, od řádu původního podstatně různého. Kdežto původní země se zničenou květenou a zvířenou byla obydlím andělských duchů, určil Bůh zemi nově zřízenou za bydliště lidského pokolení. Za tím účelem opatřil ji novou květenou a zvířenou a upravil ji tak, aby potřebám člověka úplně vyhovovala. Takto se výzkumy geologie a palaeontologie vůbec nestýkají s mosaickou dějepravou o tvůrčím díle Božím. Kdežto přírodověda zkoumá útvary zemské, které vznikly teprv po pádu andělův a proměně země v massu chaotickou a zpytuje zkamenělé zbytky, které se z původního organického života v těchto jednotlivých útvarech zachovaly, vypravuje Mojžíš o restituci země v chaotickou hmotu proměněné a o stvoření nové říše rostlinné a živočišné, kterou Bůh na nově zřízené a uspořádané zemi naší stvořil dříve, než ji člověku za obydlí vykázal. Poněvadž doba mezi zničením země a stvořením světla, jímž Mojžíš šestidenní počíná, není v Genesi určena, má přírodověda v této příčině úplnou volnost a se strany Zjevení Božího není nejmenší příčiny odporovati výzkumům přírodovědeckým, i když žádají k vysvětlení vzniku a útvaru jednotlivých pásem zemských nesčetné řady let.

Nedá se popírati, že theorie tato jest velmi důmyslná a že všechen spor mezi Zjevením Božím a přírodovědami strany mosaického šestidenní činí nemožným a při tom přece trvá na doslovném znění celého šestidenní. Vše, čemu učí geologie a

palaeontologie o vývoji země a o zkamenělinách v jednotlivých jejích horninách uložených, spadá do druhého verše, jenž praví, že země byla pustá a prázdná. A proto mohla země naše v této době býti zcela dobře ve stavu žhavě-plynovém a jednotlivá pásma zemská mohla se nekonečnou řadu let utvářeti, a říše rostlinná a živočišná, jakmile nastaly podmínky k jejímu vzniku potřebné, mohla se buď ihned najednou ve všech svých jednotlivých rodech a druzích na zemi objeviti aneb ze skrovných počátků, snad jak Darwin tvrdí, pouze z pěti původních pratvarů znenáhla se vyvinouti. Ve všech těchto otázkách má přírodověda neobmezenou svobodu, poněvadž Genese se jich ani slovem nedotýká. Její dějeprava líčí znovuzřízení země a stvoření nové květeny a zvířeny pro člověka určené, o čemž zase geologie a palaeontologie zkumem jednotlivých vrstev zemských nemůže nic tvrditi.

Než theorie této nelze ani se stanoviska biblické exegese ani se stanoviska přírodovědeckého připustiti.

α) Nelze jí připustiti se stanoviska biblické exegese.

Neboť vkládá mezi verš prvý: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi" a verš druhý: „Země pak byla pustá a prázdná" beze všeho základu a důvodu myšlenku, že chaotický stav země naší nebyl původní, nýbrž že země byla již před tím úplně uspořádána a vlastní květenou a zvířenou vyzdobena a andělům za bydliště Bohem určena. Ovšem, možnosti že chaotický stav, o němž se verš druhý zmiňuje, následoval na stav jiný, na stav úplného výtvaru země naší a výzdoby její původní květenou a zvířenou, nelze logicky popírati. Proto naprosto řečeno jest tato theorie se strany biblické exegese logicky možna. Avšak táž logika praví, že z pouhé možnosti nelze nikdy souditi již také na skutečnost. A posse ad esse non valet illatio. Ostatně ještě také jiná a to dogmatická obtíž stojí této theorii v cestě.

Myšlenka, že Bůh původně vykázal zemi dokonale vytvořenou a organickým životem vyzdobenou za příbytek andělů, jest sama v sobě nejméně řečeno nemístna. Andělé jsou čiří duchové, kteří nemají žádného těla a proto ani vegetativního ani smyslného života. Nelze proto rozumně si představiti, jaký účel a jaký význam může pro bytosti čiře duchové míti příbytek hmotný třeba sebe krásněji upravený a vyzdobený. Pro duchový život andělů nemá hmotná země žádného rozumného účelu. I když Zjevení Boží učí, že mnozí z andělů stvořených v milosti posvětné a obdařených přebohatými dary rozumu a vůle zhřešili a za trest byli do hlubokosti pekelné svrženi, přece nikde ani přímě ani nepřímě, ani jasně ani temně netvrdí, že pro hřích padlých andělů byla země zničena a v chaotický stav proměněna, z něhož ji Bůh opět počal vytvářeti, až se hodila za příbytek člověku na konci stvořenému. Theorie tato pohřešujíc každého

kladného důvodu jest úplně apriorně konstruována a proto také exegeticky nepřípustna. Neboť: „quod gratis asseritur, gratis negatur".

β) Ale také se stanoviska přírodovědeckého nelze jí připustiti.

Přírodověda co nejrozhodněji zamítá dvojí květenu a zvěřenu: jednu původní, později zničenou a jen v zkamenělinách v jednotlivých zemských vrstvách zachovanou a druhou pozdější, kterou Bůh třetího, pátého a šestého dne svého tvůrčího díla v život uvedl, a tvrdí jednomyslně, že květena a zvěřena ve stavu fossilním v jednotlivých pásmech zemských uložená má jeden a týž společný typ se květenou a zvěřenou nynější a proto s ní tvoří také jen jedinou říši rostlinnou a živočišnou. V říši fossilní jsou sice mnohé organické druhy, kterých již není v ústrojenstvu nyní žijícím, nicméně jsou zase druhy, které se objevují zároveň jak ve květeně a zvěřeně prasvětové, tak i nynější. Podle nauky nynější pelaeontologie jest pravdou vědecky nade vši pochybnost postavenou, že ústrojenstvo fossilní a nynější jest jediným těsně souvislým celkem, v němž není mezery a propasti, ano ani žádné přesně vyznačené meze, kde ústrojenstvo fossilní přestává a ústrojenstvo nynější počíná. Od prvých organických tvarů nalezených v nejstarších geologických vrstvách až do nejdokonalejších ústrojenců obojí nynější říše jeví se nenáhlý a nepřetržitý postup od tvarů méně dokonalých k tvarům dokonalejším. Všecky děje geologické a palaeontologické příčí se názoru, že stvoření rostlinstva, živočišstva a konečně člověka předcházel jiný stav země naší s jinou florou a jinou faunou, a že mezi organickou říši, jež se nám jen ve fossilním stavu v některých vrstvách zemských dochovala, a mezi nynější florou a faunou není žádného organického spojení.

Ačkoliv theorie restituční jest naprosto řečeno logicky možna, přece jí nepřipouští ani biblická exegese ani přírodověda, a proto ji nyní sami theologové pokládají za překonanou a zastaralou. A poněvadž možno ještě jinými způsoby dokázati, že mezi biblickou dějepravou o Božském tvůrčím šestidenní a mezi příslušnými výzkumy přírodovědeckými není v otázkách podstatných sporu, nemáme nejmenší příčiny, proč bychom měli podle této theorie shodu onu vysvětlovati.

c) Theorie periodistická čili konkordistická.

Theorie tato liší se od theorie literální toliko v tom, že opouští slovný a obyčejný význam slova: יום (jom, den), jinak však hájí postupu díla tvůrčího od 2. až do 6. dne: od chaotického stavu země naší až po stvoření člověka tak, jak jej Mojžíš líčí.

Poněvadž přírodovědy dokazují, že jednotlivé vrstvy zemské a zkameněliny v nich nalezené nemohly se vyvinouti a vytvořiti

9*

v době šesti dnů o 24 hodinách, vykládá theorie tato slovo: יום (jom, den) o době či periodě zcela neurčité ponechávajíc přírodovědám úplnou svobodu, aby délku těchto jednotlivých šesti časových period, v nichž Bůh zemi a organický život na ní vytvořil, podle svých empirických výzkumů místněji určily. Kdyby tedy přírodověda postulovala k vysvětlení vzniku jednotlivých vrstev zemských a fossilního života v nich obsaženého miliony a miliony let, biblická dějeprava nebude proti tomu se svého stanoviska nic namítati.

Na důkaz, že slovo: יום (jom) neznamená toliko našeho dne o 24 hodinách, nýbrž i dobu zcela neurčitou a proto také dobu i sebe delší, dovolávají se stoupenci této theorie samého Písma sv. Tak sama prvá hlava Genese ve verši 5., 8. a 13, nazývá prvé tři doby přede zřízením naší soustavy sluneční dny, ačkoliv prý jest nemožno, aby to byly naše tři dni, každý o 24 hodinách. A skutečně o těchto prvých třech dnech praví již sv. Augustin: „Qui dies cujusmodi sunt, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere".[1]) (Jaké jsou tyto dni, jest nám buď přetěžko, neb zhola nemožno mysliti, nerci-li vysloviti.) Ano Genese nazývá dnem: יום (jom) veškeru dobu, kterou stvoření nebe i země od prvého až do šestého dne trvalo, tedy dobu všech šest dní dohromady v sobě zahrnující. Neboť v hlavě 2. verši 4. píše: „Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, in die (ביום = bejom) quo fecit Dominus Deus coelum et terram".

Že slovo: יום neznamená toliko dne o 24 hodinách, nýbrž také každou neurčitou dobu, patrno obzvláště z knih prorockých, ve kterých slova „in illa die", „in novissimo die" často vyjadřují tolik, jak „in illo tempore", „in novissimo tempore", tedy dobu delší a při tom ještě zcela neurčitou. Tak na př. praví prorok Joël: „Magnus enim dies Domini et terribilis valde",[2]) a rozumí tímto dnem veškeru dobu, kterou Bůh bude národ židovský až do příští Mesiáše pro jeho neposlušnost rozličnými tresty stíhati. Podobně prorok Sofoniáš.[3]) Ano Mojžíš sám nazývá יום (jom, dnem) veškeru na tvůrčí šestidenní následující dobu, v níž Bůh již odpočinul od dalšího tvoření nových bytostí, když praví: „Et requievit die septimo ab universo opere, quod patrarat. Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum".[4])

Že by slovo: „יום" musilo značiti dobu dne občanského o 24 hod., neplyne ani ze slov „vespere et mane", jimiž Mojžíš počátek a konec každého dne vyjadřuje. Již sv. Augustin praví o večeru a ránu šesti tvůrčích dní: „Vespere in toto illo triduo antequam fierent luminaria, consummati operis terminus non ab-

[1]) De civ. Dei lib. XI., cap. 6.
[2]) 2, 11.
[3]) 1, 7.
[4]) 2, 23.

surde fortasse intelligitur; mane vero tanquam futurae operationis significatio". (Snad nebudeme nemístně v celém prvém třídenní před stvořením hvězd večerem nazývati konec vykonaného díla a ránem vyjadřovati příští Božskou působnost).[1])

Mimo to „vespere et mane" nemůže před stvořením slunce značiti obyčejného občanského dne o 24 hodinách. A proto není příčiny, pro kterou by se totéž nemohlo tvrditi i o dnech na stvoření slunce následujících, jak rovněž sv. Augustin dovozuje, an dí: „Můžeš se tázati, jaký den a jakou noc (Mojžíš) myslí. Chceš-li mysliti onen den, jímž východ slunce počíná a západ končí a onu noc, která od západu slunce až do jeho východu trvá, pak nechápu, jak tento den a tato noc byla možná dříve, než světla na obloze nebeské byla učiněna".[2]) Neboť právě tak, jak Mojžíš praví: „Factum est vespere et mane, dies unus, dies secundus, dies tertius", praví také: „Factum est vespere et mane, dies quartus, dies quintus, dies sextus". A proto neznamená-li „vespere et mane" při prvém třídenní doby o 24 hodinách, nemusí také při druhém obyčejného dne vyjadřovati.

Podle obecného názoru interpretů Genese znamená „vespere et mane" střídání tmy a světla, ovšem na prvém místě ono střídání, které se následkem otáčení země kolem své osy jednou ve 24 hodinách děje. Poněvadž však ono střídání v první polovici Božského tvůrčího téhodne nemohlo býti způsobeno otáčením země kolem osy, znamená „vespere et mane" střídání tmy a světla vůbec beze všeho zřetele k příčině, jakou bylo způsobeno, a jak dlouhou dobu trvalo.

Slovného významu šesti tvůrčích dnů nežádal ani účel, jejž měl Mojžíš při dějepravě o Božském šestidenní na zřeteli. Sedmerý počet dní, v nichž Bůh všecko stvořil a do nynějšího pořádku uvedl a potom odpočinul, jest příčinou a vzorem našeho lidského téhodne, jenž jest jeho obrazem, odleskem a ektypem. Základním pojmem šestidenní tvůrčí činnosti a sedmého dne odpočinku Božského není den, nýbrž týden. Zda-li tento týden trval sedm dní o 24 hodinách, neb sedm století, tisíciletí, aneb ještě další časové periody, na tom v otázce týkající se Božského ustanovení téhodne pranic nezáleží. Sedmerý počet dob, v nichž Bůh vše stvořil a pak od další činnosti tvůrčí odpočinul, má platnost dogmatickou. Jak dlouho tyto doby trvaly, otázka tato se dogmatu netýká. A proto její rozřešení nepřísluší na prvém místě theologii, nýbrž přírodovědě. Dokáže-li tato, že není možno, aby přirozeně podle fysických zákonů platných ve veškerém oboru přírody všechny jednotlivé vrstvy zemské a ohromné to množství prasvětových organismů vzniklo v šestkráte 24 hodinách, nýbrž že k tomu bylo potřebí milionů let, exeget nemá příčiny, aby se stanoviska biblického proti tomu něco namítal.

[1]) De Genes ad lit. lib. I., cap. 17.
[2]) De Gen. ad lit. (opus imperf.), cap. 6.

Poněvadž vývoj naší země děl se znenáhla a s tímto vývojem také vznik ústrojenstva současně postupoval, nemůže přírodověda se svého empirického stanoviska nic určitého tvrditi o počtu period, jichž měla země s ústrojným životem k svému vývoji potřebí. A proto jest v této otázce všeliký spor mezi mosaickou dějepravou o tvůrčím šestidenní a mezi resultáty přírodovědeckými úplně vyloučen.

Než konkordická theorie hledí také veškeren postup tvůrčích děl, připadajících na jednotlivé dny, pokud se týče, na jednotlivé periody, uvésti v úplný souhlas s výzkumy geologie a palaeontologie.[1])

Nejnebezpečnějším úskalím pro tuto theorii jest tvůrčí dílo dne čtvrtého. Kdežto mosaická dějeprava připisuje stvoření slunce, měsíce a hvězd teprv tomuto čtvrtému dni, vychází přírodověda vesměs z názoru, že země již před svým vznikem nutně předpokládá slunce, od něhož se jako ostatní sluneční oběžnice oddělila a nynější dráhu svoji kolem něho nastoupila. Slunce musilo tedy vzniknouti před zemí a nikoliv země před sluncem, jak Genese při čtvrtém tvůrčím dni vypravuje. Mimo to souvisí otázka tato také ještě se vznikem světla. Kdežto Genese připisuje jej prvnímu dni, tedy před stvořením slunce, tvrdí přírodovědy souhlasně, že zdrojem světla aspoň pro naši zemi jest slunce. Jak prý mohlo, tak namítají, světlo vzniknouti již prvého dne, byl-li předmět, z něhož světlo vyzařuje, stvořen teprv čtvrtého dne?

Nedá se upírati, že v této otázce Genese aspoň na prvý pohled nesouhlasí se všeobecnou přírodovědeckou naukou o poměru slunce k zemi a o zdroji světla.

Než tyto obtíže jsou jen zdánlivé. Již nejstarší spisovatelé a učitelé církevní jsou si jich vědomi a snaží se je tak vyrovnati, že s jejich výkladem i moderní přírodověda nemůže než souhlasiti. Tak praví již Origenes, že žádný rozumný člověk nemůže mysliti, že by prvého, druhého a třetího dne byla země bez slunce, měsíce a hvězd. Také sv. Basilius a Caesarius předpokládají, že slunce již před čtvrtým dnem vysílalo své paprsky na naši zemi, ačkoliv chaotická, vodními parami přesycená atmosféra jich před prvním dnem až k zemi samé úplně ještě nepropouštěla. A proto slunce samo zůstalo ještě zahaleno, až konečně čtvrtého dne zastkvělo se v úplném svém jasu na blankytu nebeském.

Také idea sv. Augustina, že hmotný svět byl původně pouhou beztvárnou, ale výtvaru a života organického schopnou látkou, není než filosofickým podkladem theorie, kterou 1400 let

[1]) Od podrobnějšího důkazu toho souhlasu pro obšírnost předmětu jest nám odezříti. Kdo se chce v této otázce zevrubněji poučiti, toho poukazujeme na naše pojednání v „Kosmologii“ od str. 794—816.

později Kant a Laplace v astronomii a do jisté míry Lamarck a Darwin v oboru organické přírody přivedli k platnosti.

Neobsahuje-li v sobě Genese s přírodovědou žádného sporu strany vzniku světla prvého a vzniku slunce, měsíce a hvězd čtvrtého dne, jest již také vyvrácena námitka, kterou moderní nevěrecká přírodověda proti mosaické dějepravě činí strany stvoření rostlinstva před stvořením slunce.

Vydávalo-li slunce své světlo a teplo již prvého dne, i když bylo ještě až do čtvrtého dne vodními parami zahaleno, pak byly na zemi naší vyplněny všecky podmínky pro vznik života rostlinného nezbytně potřebné, a stvoření tohoto života před čtvrtým dnem nemá naprosto žádných obtíží.

Existovalo-li slunce již před čtvrtým dnem, odpadá také ještě jiná námitka, která se často proti mosaickému hexaëmeru činí. Poněvadž prý světlo stálic naší zemi nejbližších potřebuje 8—12 let, a světlo stálic vzdálenějších několik tisíc let, než pronikne světovým prostorem až k zemi naší, jak prý jest možno, aby jejich světlo zářilo na zemi naší již čtvrtého aneb aspoň šestého dne, když byl člověk stvořen?

Námitka tato má jen tenkráte jistou váhu, stojíme-li na doslovném a obyčejném znění slova: „יום" (jom) a tvrdíme-li, že slunce, měsíc a hvězdy byly skutečně teprv čtvrtého dne stvořeny. Poněvadž však mosaická dějeprava připouští od stvoření světla až do dne čtvrtého čtyři neurčité dlouhé doby, mělo světlo i nejvzdálenějších stálic dosti času, aby čtvrtého dne proniklo až k zemi naší. Žádá-li tedy přírodověda tisícův ano milionů let, aby světlo z nejvzdálenějších těles nebeských stalo se na naší zemi viditelným, dějeprava biblická se svého stanoviska ničeho nenamítá.

Toť jsou hlavní rysy theorie konkordistické či periodistické. Nedá se upříti, že theorie tato zamlouvá se z mnohých důvodů. Až na význam slova: „יום" (jom) co do jeho trvání drží se úplně slovného výkladu dějepravy biblické a při tom se snáší s přírodovědou aspoň v jejích hlavních a podstatných naukách o vzniku a vývoji země a organického života.

Ačkoliv mezi díly jednotlivých tvůrčích dnů a mezi přírodovědeckou naukou o vývoji země naší a jejího organického života vládne v mnohé příčině patrná obdoba, ano do jistého stupně i shoda, přece není theorie konkordační bez jistých obtíží, které působí, jak jsme se již zmínili, obzvláště tvůrčí dílo čtvrtého dne a vznik světla. Neb shodu mezi dílem čtvrtého dne a vznikem světla a mezi resultáty přírodovědy prý konkordační theorie jen vlastně vkládá do posvátného textu, v němž jí podle slovného jeho znění není. A proto se ani tato theorie mnohým theologům nezamlouvá. I ohlížejí se po jiných ještě výkladech tvůrčího šestidenní, vylučujících každý možný bod, v němž by mezi děje-

pravou Genese a mezi resultáty přírodovědeckými mohl vzniknouti jakýkoliv spor. Tak vznikla

d) theorie idealistická či mystická.

Všecky theorie, o nichž jsme dosud jednali, drží se více méně slovného znění mosaické dějepravy o tvůrčím šestidenní. I theorie konkordistická upouští jen od slovného znění slova: „יום" (jom) a vykládá jinak postup a pořad šesti tvůrčích období právě tak, jak je Mojžíš líčí.

Theorie idealistická vzdává se však vůbec slovného znění dějepravy mosaické o Božském šestidenní a vysvětluje je ve smyslu mystickém.

Původcem toho mystického či idealistického výkladu jest již sv. Augustin. Podle jeho mínění nestvořil Bůh světa a jeho jednotlivých bytostí v šesti po sobě následujících dnech, nýbrž najednou, při čemž se dovolává výroku Genese 2, 4: „Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, **in die**, quo fecit Domines Deus coelum et terram", a moudrého Siracha (18, 1), jenž praví: „Qui vivit in aeternam, creavit omnia **simul**". A příčinu, proč Mojžíš tvůrčí dílo Božské v jednom okamžiku dokonané připisuje šesti po sobě následujícím dnům, udává sv. Augustin dvojí: Předně prý Mojžíš rozděluje dílo tvůrčí na šest konů Božských v šesti dnech po sobě následujících, aby čtenářům toto dílo, jehož najednou pro jeho velikou rozmanitost nelze přehlédnouti, takořka „per partes" před oči představil a tak jim umožnil jeho hlubší a všestrannější poznání.

Mimo to má prý šesterý počet dní, na který Mojžíš dílo tvůrčí rozvádí, ještě mystický význam, jejž sv. Augustin nalézá v rozdílu mezi večerem a ránem, který Mojžíš při každém dni činí. Večerem a ránem rozumí sv. Učitel dvojí způsob, kterým andělé Boží věci stvořené poznávají. Jedno poznání světa čerpají prý z věcí stvořených samých, druhé však z Loga, v němž neprostředně nazírají na ideální vzory všech věcí stvořených. Prvé poznání jakožto méně dokonalé nazývá poznáním večerním, druhé, jež jest prvého mnohem jasnější a úplnější, jmenuje ranním. A poněvadž po večerním poznání následovalo hned poznání ranní, proto prý nečiní Mojžíš žádné zmínky o noci.[1])

Avšak nejen večer a ráno, nýbrž i světlo, které Bůh prvého dne stvořil, vykládá sv. Augustin ve smyslu mystickém. „Světlo", tak praví, „které Bůh stvořil na počátku, nebylo světlem tělesným, nýbrž duchovým, obsaženým v rozumu andělském".[2]) A o tomto duchovém světle píše na jiném místě: „Bůh pravil: Budiž světlo a učiněno bylo světlo, kterým

[1]) De Gen. ad lit. lib. IV., cap. 24; cap. 26 a 30.
[2]) L. c. cap. 22.

vytvořil a zřídil rozum andělský podle přirozenosti jeho... a k světlu tvůrčímu přilnulo světlo stvořené a Bůh nazíraje na ně, patřil v něm sám sebe".[1])

Jako sv. Augustin, vykládali mosaickou dějepravu ve smyslu mystickém také Klement Alex.,[2]) Origenes,[3]) sv. Athanasius,[4]) Isidor Hisp.,[5]) Cassiodorus.[6])

Z pozdějších theologů theorii tuto někteří zamítali, jako Molina, Cornelius a Lapide, Arriaga; jiní ji prohlašovali jakožto pravdě méně podobnou, jako Estius, Alexandr Natalis, a jiní konečně ji přijali a rozhodně jí hájili, jako Xistus Senensis, Albertus Magnus, kard. Norisius, Berti a j. Sv. Tomáš přirovnávaje idealistický výklad hexaëmera k literní nauce tehdy obecné, praví: „Prvý z těchto výkladů (totiž výklad sv. Augustina) jest důmyslnější a hájí více Písma sv. proti posměchu nevěrců; druhý, jehož se drží ostatní ss. Otcové, je jasnější a více souhlasí s doslovným zněním Písma svatého. Poněvadž však žádný z těchto výkladů nepříčí se pravdě zjevené a obojí připouští smysl Písmo sv., nemáme příčiny, proč bychom jednomu z těchto výkladů dávali před druhým přednost. A proto můžeme se obojího mínění držeti a přiměřenými důvody ho hájiti".[7])

Ačkoliv tento výklad, jak sv. Tomáš praví, neodporuje nauce zjevené a proto i nyní může jí „salva fide" každý theolog hájiti, přece nemá v nynější době bezmála již žádných stoupenců a obhájců.

Že by byl Bůh svět v nynější podobě najednou stvořil, nedá se podle stavu nynějších resultátů přírodovědeckých rozumně mysliti, a neplyne také ani z Genese 2, 4, ani z Moudrého Siracha 18, 1. Ve 4. verši 2. hlavy Genese vyjadřují slova „in die" (Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, in die, quo fecit Dominus coelum et terram) celé šestidenní Mojžíšem v 1. hlavě vylíčené a znamenají tudíž tolik, jako „in tempore", „v čase", v němž Bůh stvořil nebe a zemi. Ale ani slova Moudrého Siracha, na které se sv. Augustin také odvolává, nepraví, že Bůh stvořil svět tak, jak jest, zároveň či v jediném okamžiku.

Výrokem svým: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul" nechce tvrditi, že Bůh stvořil všecky věci zároveň, současně, v jednom okamžiku, nýbrž praví toliko, jak zcela správně naše česká Franclova bible překládá: „Ten, který jest živ na věky, stvořil všecky věci na pořád". Latinské „simul", řecké „κοινῇ"

[1]) L. c.
[2]) Strom. lib. 6.
[3]) Contr. Cels., lib. 6.
[4]) Orat. 3, contr. Arian.
[5]) Lib. I., De Summa Bono.
[6]) De div. instit. lib. I., cap. 22.
[7]) De pot. qu. 4, art. 2, in corp. ad fin.

odpovídá hebrejskému „יחד" (jachad), což znamená „společnost", která může býti jak časová, tak i rozsahová (kvantitativní). A proto „יחד" (jachad) jako příslovce (adverbium) znamená buď „vše zároveň" (v jednom čase), aneb všecko, co jest, žádné věci nevyjímaje, tedy všecko rozsažně, čili tolik, co vyjadřuje naše české příslovce: vesměs či napořád (latinské communiter).[1]) Výrok Moudrého Siracha nemá tedy jiného smyslu, než co praví sv. Jan ve svém evangeliu: „Všecky věci povstaly skrz ně (Slovo) a bez něho nepovstalo nic (z toho), co učiněno jest".[2])

Než pozdější stoupenci této theorie netvrdí již, že Bůh stvořil všecky věci tak, jak nyní jsou, najednou. Představují si totiž tvůrčí kon Božský tak, že Bůh hmotě v jednom okamžiku stvořené vštípil tak zvané „rationes seminales" a zároveň jí dal impuls (podnět, prvý pohyb), jímž pak celý vesmír i s naší zemi ze vloh či sil do hmoty vložených (ex rationibus seminalibus) se vyvinul.

Podle této theorie neznamenají dni Genese šest po sobě následujících dob, ať již v obyčejném významu našich dnů o 24 hodinách aneb ve smyslu neurčitých period, nýbrž vyjadřují spíše postup či pořádek, v jakém Mojžíš to, co Bůh stvořil, rozvrhl a rozvedl v jednotlivé části, aby tak jasnější přehled a živější obraz Božského tvůrčího díla před zraky představil lidu israëlskému.

Novější stoupenci theorie idealistické nehledí proto k otázce, jakým způsobem a postupem Bůh jednotlivé bytosti stvořil. Aby jednou na vždy předešli každému sporu mezi mosaickým hexaëmerem a resultáty přírodovědeckými upouštějí úplně od chronologického postupu tvůrčího díla Božského a rozeznávají v něm toliko šest logických různých momentů, které podle toho, jak přírodovědecké resultáty toho žádají, při stvoření a dalším vytváření světa jest rozeznávati. A proto není věcí biblické exegese hexaëmera určiti, jaké doby bylo třeba k výtvarům jednotlivých pásem zemských a ku zkamenělinám ústrojenstva v nich obsaženým. Ať tedy přírodovědy k tomuto účelu žádají sebe delších dob, se strany biblické není proti těmto dobám naprosto žádné námitky. Zda-li slunce zazářilo ve veškerém jasu již před vznikem aneb teprv po vzniku říše rostlinné, zda-li stvoření živočišstva dělo se dne pátého a šestého teprv po stvoření rostlinstva aneb současně s ním, a zda-li ku vzniku a vývoji všech těchto bytostí stačilo toliko šest dní o 24 hodinách aneb bylo-li k tomu třeba časových nesmírně dlouhých period, to vše má prý pro exegesi biblickou význam jen vedlejší, jenž se podstatně nauky v Božském šestidenní vůbec netýká. Biblické hexaëmerou má toliko za účel jednotlivými tvůrčími kony rozvrženými na šest dní vštípiti člověčenstvu základní dogmatickou pravdu, že Bůh vesmír z ničeho

[1]) Viz Graecum Lexicon Mannuale a Beniamine Hederico Lipsiae 1766.
[2]) 1, 3.

stvořil a podle odvěčného svého ideálního plánu uspořádal. Jen šesterý počet těchto tvůrčích konů jest podstatný, poněvadž jest základem našeho týhodne Bohem samým položeným.

Ačkoliv theorie tato byla v poslední době různě modifikována, přece všecky tyto modifikace v tom jsou za jedno, že opouštějí nejen slovný význam slova: „יום" (jom), nýbrž i každý chronologický postup jednotlivých tvůrčích děl a kladou na místě časové postoupnosti tvůrčí činnosti Božské pořad a postup pouze kausální a logický. A poněvadž prý tento pořad a postup potvrzují také přírodovědy všemi nade vši pochybnost postavenými resultáty, proto prý jest tento výklad hexaëmera snad jediné správný.

Zástupci této theorie vycházejí ze zásady, že Písmo sv. má na prvém místě účel nábožensko-mravní. Vše ostatní, co Písmo sv. obsahuje a o čem vypravuje, slouží prý jen za prostředek k dosažení tohoto účelu. Proto nepodává žádných soustav a žádných hypothesí přírodovědeckých. Kdo něčeho jiného v Písmě sv. hledá, než pravd nábožensko-mravních, stojí prý již a priori na mylném stanovisku a pravého jeho smyslu nevystihne. A proto v otázkách, ve kterých na prvý pohled mezi Písmem sv. a přírodovědami není shody, musí prý nezbytně upadati do názorů jednostranných, ba zcela nesprávných.

Písmo sv. jedná sice také o mnohých jiných předmětech, než jsou pravdy náboženské a mravní, jako na př. o zjevech přírodních: východu a západu slunce atp., o událostech dějinných, o otázkách geografických, archaeologických atd. Ale to činí jen potud, pokud tyto předměty souvisí s pravdami víry a mravů jsouce takořka jejich rámcem aneb tvoříce jejich pozadí atp. A jedná-li Písmo sv. o těchto předmětech, neužívá při tom nikdy mluvy vědecké, nýbrž jedná o nich zcela populárně, všem lidem srozumitelně, fenomenologicky, nikdy tedy nepraví, jak tyto předměty jsou v sobě, nýbrž tak, jak každému pozorovateli, učenému i neučenému, býti se zdají, jak sv. Tomáš aspoň o Genesi výslovně tvrdí, an dí: „Jest míti na zřeteli, že Mojžíš mluvil k lidu nevzdělanému, a proto se musil k jeho duševní nevyspělosti sníženi a před zraky jeho předváděti mu jen ty věci, které zcela jasně smyslům se jeví".[1]) A proto nemůže býti nikomu, kdo takto na dějepravu biblickou pohlíží, s podivením, pak-li Genese nazývá slunce světlem větším (luminare majus) a měsíc světlem menším (luminare minus), a podobně i jiné knihy Písma sv.

A poněvadž theorie tato ponechává přírodovědám zcela neomezenou svobodu v jejich zpytu zemských útvarův a organického života a tak činí každý spor mezi biblickou dějepravou o tvůrčím díle Božském a resultáty přírodovědeckými zhola nemožným, proto prý zasluhuje přednost před všemi ostatními theoriemi, o kterých jsme dosud jednali, tedy: před theorií literní, restituční a kon-

[1]) I. qu. 68, art. 3.

kordistickou. Právě proto, že při výkladu mosaického hexaëmera hájí pouze pravd náboženskо-mravních a do věd přírodních nikterak nezasahuje, nemá potřebí, aby podle vývoje a pokroku těch věd výklad hexaëmera stále pozměňovala a opravovala, jak prý theorie konkordistická a ostatní uvedené theorie činiti musí. A poněvadž nelpí na výkladu slovném, nemůže také nikdy bibli uváděti v posměch u věd přírodních. Také prý se nemusí utíkati k pouhým apriorním ničím neodůvodněným výmyslům, jak činí theorie restituční. Theorie tato má za předmět pouze pravdy náboženskо-mravní, které jsou základem nejen theokracie židovské, nýbrž i víry křesťanské, jak vyznáváme ve Snesení apoštolském slovy: „Věřím v Boha, Otce všemohoucího, Stvořitele nebe i země".

Nedá se popírati, že theorie tato nejsnazším způsobem vyhýbá se všem obtížím, které při výkladu Genese podle ostatních theorií častěji vznikají. A proto jest zcela přirozeno, že mezi theology má značný počet stoupenců, který v poslední době bezmála se ještě pořád více rozmnožuje. Nicméně se ozývají také četné hlasy proti ní a to z důvodů neméně vážných než jsou ty, které idealistický výklad první hlavy Genese doporučují.

Předně vytýkají této theorii, že opouští bez dostatečných důvodů dosavádní církevní tradici, která až na některé námi svrchu uvedené autority vykládala mosaickou dějepravu o tvůrčím šestidenní vždy více méně ve vlastním smyslu. A proto prý idealisace biblické dějepravy, jak tato theorie činí, neposlouží k zvýšení vážnosti a platnosti Zjevení Božího. Dokud není naprosto nutno, nesmí exegese nikdy odstupovati od slovného znění dějepravy biblické, ať již jedná o kterémkoliv předmětu. Jinak prý bude otevřena brána k nevlastnímu výkladu veškerého Písma sv. a pak nejen přírodní zjevy a historické děje, nýbrž i pravdy věroučné a mravoučné bude prý možno vykládati ve smyslu nevlastním, idealistickém a mystickém, čehož naprosto nelze připustiti.

Mimo to jest také míti na zřeteli, že tvůrčí šestidenní jest základem, vzorem našeho téhodne. A tu zajisté nebude nikdo popírati, že náš týden vysvětluje se mnohem přirozeněji týdnem Božským historicky pojatým, než pouhými šesti momenty, jež v jedné a téže tvůrčí činnosti Božské jest rozlišovati. Tvrdí-li tedy theorie idealistická, že otázka, jak dlouho tvůrčí činnost trvala a v jakém postupu a pořadu jednotlivé tvůrčí kony po sobě následovaly, nemá se stanoviska náboženského důležitého významu, není tvrzení její v této všeobecnosti pravdivo.

Mimo to jest také přihlížeti k místům v Pentatuechu s mosaickou dějepravou hexaëmeru parallelním, jako na př. v Exodu 20, 9 sld., kde Mojžíš praví: „Šest dní pracovati budeš a konati všecka díla svá. Sedmého pak dne sobota Hospodina Boha tvého jest... Nebo v šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi i moře i všecko, co v nich jest, a od-

počinul v den sedmý; protož požehnal Hospodin dne sobotního a posvětil ho". Poněvadž na tomto místě výslovně praví Mojžíš jménem Božím, že den sobotní po šestidenní práci má se proto světiti, poněvadž Bůh v šesti dnech (periodách) stvořil veškeren svět a sedmého dne odpočinul od práce, jest nezbytno, že i při tvůrčím témdni doba práce musí se míti k době odpočinku, jako šest k jedničce. Že však šest logických momentů čili šest hledisk, které idealistická theorie v jedné a tvůrčí činnosti rozeznává, ve spojení se sedmým dnem odpočinku nikdy nemůže činiti těhodne Božského, vzoru a základu těhodne pozemského, leží na bíledni. Ano poněvadž den třetí, pátý a šestý zahrnuje v sobě po dvojím díle, není logických momentů v hexaëmeru pouze šest, nýbrž devět. A přijímá-li theorie idealistická ve tvůrčí činnosti Božské jen šest momentů, činí tak zcela libovolně.

Mimo to, kdyby šest dní znamenalo toliko šest různých momentů logických, pak by byl Mojžíš musil na př. stvoření rostlinstva spojiti se stvořením živočišstva a nikoliv s utvořením pevniny zemské. Logicky zajisté vznik rostlinstva těsněji přiléhá k vzniku živočišstva, než k utvoření pevné země. Ačkoliv ve tvůrčích dílech jednotlivých dní jest pozorovati logický postup od méně dokonalého stavu naší země a života organického k stavu dokonalejšímu, přece jednotlivých dní, v nichž tento postup podle dějepravy mosaické se děje, nelze pokládati za pouhé lišné momenty ve tvůrčí činnosti Božské.

A proto v poslední době někteří theologové chtějíce se vyhnouti nemístným sousledkům, k nimž theorie tato vede, spojují ji s theorií konkordistickou a hlásají tak zvanou idealisovanou konkordanci. Při výkladu hexaëmera jest prý obojí theorie úplně oprávněna a nesprávnost jejich jest prý obsažena jen v jejich jednostrannosti. A proto prý jest při výkladu hexaëmera přihlížeti jak k chronologické posloupnosti jednotlivých děl Božských, tak i k jejich logickému postupu.

Poněvadž prý v nejstarších, fossieliemi opatřených zemských vrstvách jeví se vyšší tvary rostlinné s nižšími tvary živočišnými zároveň, tak že mezi vznikem rostlinstva a vznikem živočišstva nelze udati přesných a určitě vymezených hranic, míní moderní theorie (idealisovaná konkordance), že se může sice podržeti chronologický postup stvoření jednotlivých bytostí, jak je Genese líčí, ale tak, že dokončení díla dne předchozího spadá v jednu dobu s počátkem díla dne následujícího. Tímto způsobem lze prý velmi snadno vysvětliti, proč v nejstarších zemských útvarech zkameněliny rostlinné a živočišné se objevují zároveň. A jsou-li ještě jisté nesnáze, kterých i tento názor nemůže vysvětliti, lze prý s úplnou jistotou očekávati, že další pokrok palaeontologie a ostatních věd příbuzných překoná a odstraní i tyto obtíže.

A poněvadž theorie tato hájí jednak inspirace mosaického

hexaëmera, a jednak ponechává úplnou volnost pokroku a vývoji věd přírodních, můžeme jí snad dáti přednost před všemi theoriemi, o nichž jsme dosud uvažovali.

Než theorii konkordistickou idealisují v jistém smyslu i ti theologové, kteří míní, že svět byl stvořen v šesti neurčitých dobách, ale biblickými dny že rozuměti jest šest dní o 24 hodinách, ve kterých Bůh stvoření světa ve zvláštním vidění Adamovi obrazně zjevil. Obrazné toto vidění pak se tradicionálně přenášelo s pokolení na pokolení, až došlo Mojžíše, který je pak v prvé hlavě Genese popsal. Theorie takto modifikovaná sluje proto také theorií visijní.

Než i tato theorie, ačkoliv se stanoviska dogmatického jest snad nezávadna a má v nynější době nemálo stoupenců, nepohřešuje svých obtíží. Předně se sama sebou namítá otázka, odkud tito theologové vědí, že šest tvůrčích dní, jejichž díla nám Mojžíš v hexaëmeru líčí, jest pouze šest přízračných obrazů, v nichž Bůh Adamovi veškero své dílo tvůrčí před zraky předvedl? A poněvadž neřeší rovněž otázky, jak může Mojžíš stvoření slunce, měsíce a hvězd připisovati čtvrtému teprv dni, ačkoliv prý bez slunce ani vzniku světla ani říše rostlinné nelze pochopiti, proto berou někteří theologové útočiště k theorii ještě radikálnější, než jest theorie idealistická. Theorii tuto nazývají allegorickou.

c) Theorie allegorická.

Stoupenci theorie této míní, že Mojžíš nechtěl psáti ani kosmogonie ani geogonie a proto prý při dějepravě o šestidenní tvůrčím nehledí k řešení problemů přírodovědeckých. A proto podle jejich mínění pochybili onino theologové, kteří opustili doslovný smysl prvé hlavy Genese jen za tím účelem, aby rozřešili přírodovědecké záhady, jakým způsobem se země vyvíjela, než nabyla nynějšího tvaru, jak vynikala říše rostlinná a živočišná atd. A proto nezbývá, než se zase vrátiti k doslovnému výkladu mosaického šestidenní, při čemž však prý není potřebí lpěti na mrtvé liteře mosaické dějepravy. Na čem tu hlavně záleží, jest prý poznati allegorický význam, jenž se pod literou skrývá.

Ačkoliv doslovný smysl mnohých míst a výroků Písma sv. může býti zcela nesprávný a lichý, přece prý může vyjadřovati myšlenky pravdivé a vznešené. Mluví-li Písmo sv. o očích Božích, aneb připisuje-li Bohu pocit lítosti, bolu, hněvu atp., jest zcela patrno, že výrazy tyto se nesmějí bráti v doslovném smyslu, poněvadž Bůh jako bytost naprosto duchová nemá údů tělesných, ani není podroben lidským vášním a náruživostem. A přece prý nezamítáme slovného významu těchto výroků, poněvadž tímto anthropomorfistickým a anthropopathetickým rčením dovedeme si snáze představiti Boha a jeho vlastnosti. A tak dovozuje theorie allegorická ze smyslu slovného, i když je sám sebou nesprávný

a nepřístojný, smysl druhý, přenesený, jenž jest úplně správný a pravdivý.

A jako jest nám oko, ruku Boží atd. jen v přeneseném a nevlastním smyslu Bohu připisovati, tak jest nám také pojímati slovo „יום“ (jom) jen ve smyslu allegorickém či jinotajném. A jako prý v objektivním a vlastním smyslu nesmíme Bohu připisovati očí, rukou, nohou atp., tak prý nemůžeme připouštěti v činnosti Božské na venek se jevící žádných dní od rána do rána trvajících, jako vůbec žádných rozměrů časových a prostorných. Kdo tedy slovem: „יום“ (jom) rozumí buď v obyčejném smyslu den o 24 hodinách aneb vzhledem k výsledkům přírodovědeckým neurčitou časovou periodu, ten prý vůbec není s to, aby smyslu tvůrčího šestidenní správně porozuměl. A proto jest doslovné znění mosaické dějepravy sice podržeti, avšak tomuto doslovnému znění jest podložiti smysl jiný, skrytý, hlubší, povrchnímu názoru nepřístupný. Hlavní myšlenku allegorického výkladu Božského tvůrčího šestidenní vyslovil prý již sv. Augustin, když vykládaje smysl slov Moudrého Siracha (18, 1): „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul“, pravil: „Pokud poznáváme vesmír Bohem stvořený, vidíme, že všecky bytosti od počátku stály k sobě v poměru příčinné závislosti. Jak závisí rostlinné ústrojenstvo na neústrojenstvu, tak závisí ústrojenstvo živočišné na rostlinstvu. Všecky bytosti stvořené: neústrojné, rostlinné a živočišné, spojují se v prostoru a v čase v jeden nerozlučný celek, jehož jednotlivé části se vespol podmiňují jak ve svém bytu, tak i ve své činnosti. Avšak člověk, především nevzdělaný národ židovský, nebyl s to, aby současnost jediného konu Božského si mohl představiti a znázorniti, a proto Mojžíš musil z rozkazu Božího tento jediný a nedělitelný kon Božský formálně rozebrati a rozděliti v jednotlivá díla, která pak šesti po sobě následujícím dnům připisuje“.[1])

Kdo prý tuto duchaplnou myšlenku sv. Augustina dovede pochopiti, odstraní prý z tvůrčí činnosti Božské každý postup a vývoj a následovně každé „prius“ a „posterius“, každý večer a každé ráno jakožto nedokonalost, která sice může býti v bytostech stvořených, nikdy však v činnosti Božské, s bytností Božskou identické. Dni Boží, jak praví Job,[2]) nejsou dny lidskými, t. j. nejsou ani dny o 24 hodinách, ani neurčitými dobami tisíc, stotisíc, milion let trvajícími. Dni Boží jsou toliko dny ve smyslu allegorickém. Nekonečná rozmanitost stvořených bytostí neměla potřebí různých tvůrčích konů, nýbrž byla způsobena a uskutečněna již prvým a jediným tvůrčím konem, o němž Genese hned v prvém verši činí zmínku slovy: „In principio creavit Deus coelum et terram“. Proto Genese se nesmí vykládati podle litery,

[1]) Gen. ad lit. lib. IV., cap. 52.
[2]) 10, 5.

nýbrž podle smyslu v liteře skrytého a utajeného. Mojžíš líčí v prvém verši Genese Božskou tvůrčí činnost souborně a souhrnně, v dalších verších až do konce prvé hlavy popisuje tuto činnost rozborně a „per partes" ve smyslu čiře allegorickém, a aby o tomto jeho úmyslu nebylo ani nejmenší pochybnosti, praví na konci díla tvůrčího: „Istae sunt generationes coeli et terrae, quando creata sunt, in die, quo fecit coelum et terram". Praví „in die" a nikoliv „in diebus", aby tak naznačil, že šesterý počet dní jest toliko symbolem pozdějšího zákona o svěcení soboty. Sedmý den nemá žádného večera, poněvadž teprv ve věčné sobotě nebeského Jerusalema dojde svého dokončení a dovršení.

Výklad tento se skutečně z mnohých důvodů doporučuje. Neboť

1. hájí doslovného znění mosaické dějepravy, ovšem v rouše allegorie;

2. nepotřebuje hleděti k resultátům přírodovědeckým, poněvadž dějeprava mosaická jedná zcela o jiném předmětu, než vědy přírodní, a proto

3. astronomie, geologie, palaeontologie nemůže nikdy dospěti k nějakému resultátu, který by allegorickému smyslu, jejž tvůrčí šestidenní v sobě tají, mohl státi na odpor; a konečně

4. ponechává přírodovědě ve všech jejích oborech úplnou volnost a svobodu.

Ačkoliv theorie tato jest podobnou theorii idealistické, přece se od ní liší. Kdežto idealistický výklad hexaëmera úplně odstupuje od slovného znění dějepravy mosaické a v šesti dnech vidí toliko šest momentů tvůrčí činnosti Božské, drží se theorie allegorická úplně litery, jen že jí nevykládá v doslovném znění, nýbrž podkládá jí smysl allegorický.

Než i tato theorie nepřekonává všech neshod mezi Genesí a vědami přírodními.

Předně již hlavní zásada její, že výsledky lidského bádání nestojí s výkladem Písma sv. v žádném styku a vztahu, nezakládá se na pravdě. Ačkoliv Písmo sv. má na prvém místě za účel hlásati člověčenstvu pravdy nábožensko-mravní, odnášející se k jeho životu nadpřirozenému, přece nemůže úplně odezírati od pravd přirozených. Neboť řád nadpřirozený má za základ řád přirozený. Jsouť mnohé přirozené děje a pravdy, ve kterých se obojí tento řád stýká. A proto řád nadpřirozený zasahuje v mnohých otázkách do řádu přirozeného. To platí také o výzkumech kosmogonie a geogonie. Stvořil-li Bůh nebe a zemi, jak Genese učí a i rozum dokazuje, pak je stvořil buď najednou, jak theorie allegorická se domnívá, aneb v jistém časovém postupu. Než otázka tato jest také předmětem zkumu přírodovědeckého. A proto se Genese zcela přirozeně v tomto předmětu stýká s vě-

dou přírodní. A poněvadž o jedné a téže věci nemůže býti dvojí sobě protivný názor zároveň pravdivý, proto jest nezbytno hledati výkladu, jenž by se jednak srovnával s biblickou dějepravou o tvůrčím šestidenní a jednak byl také práv výzkumům přírodovědeckým. A proto theorie allegorická, která od řešení této shody úplně odezírá, nestojí na stanovisku, na kterém biblická exegese při výkladu Písma sv. státi musí. Nemineme se zajisté s pravdou tvrdíme-li, že již princip, z něhož theorie tato vychází, není správný.

Mimo to zahrnuje také ještě jiné nesnáze a neshody.

Jest sice pravda, že tvůrčí kon, pokud jej myslíme jako věc identickou s podstatou Božskou, jest povznesen nade všechny rozměry časové a prostorné. Avšak účin tohoto tvůrčího konu Božského spadá nutně jak do rozměrů časových, tak i prostorných. Tvůrčí kon jest věčný, naprosto jednoduchý a nezměnitelný, ale svět jakožto účin jeho jest časový. Tvrdí-li tedy theorie allegorická, že činnost tvůrčí jest povýšena nade všechen čas a prostor, nerozeznává správně a určitě mezi konem tvůrčím samým a mezi jeho vnějším účinem.

Kdyby byl Bůh na počátku všecko, co jest, musil stvořiti najednou, jediným konem tvůrčím, pak by nemohl světa zachovávati v bytu jeho, ani spolupůsobiti s činnostmi bytostí stvořených, ani jich říditi k cíli jim vytknutému, poněvadž všecky tyto činnosti Božské (conservatio mundi, concursus divinus et gubernatio mundi) mohou se jen v postupu a vývoji časovém jeviti a uskutečňovati.

A nedá-li se se stavem nynějších výzkumů přírodovědeckých srovnati názor, že Bůh svět, tak jak jej před sebou máme, stvořil v šesti dnech o 24 hodinách, co teprv říci o domněnce theorie allegorické, že Bůh veškeren svět v nynějším tvaru v jediném nedílném okamžiku stvořil a dokonal?

Kdyby biblická dějeprava o Božském šestidenní rozváděla tvůrčí dílo najednou vykonané na šest po sobě následujících dní jen za tím účelem, aby odůvodnila zákon Bohem lidu israëlskému daný, že má šest dní pracovati a sedmý den Bohu zasvěcovati, pak by náš lidský týden neměl v tvůrčí činnosti Božské podkladu. Ale pak jest také nepochopitelno, jak mohl Mojžíš na hoře Sinajské jménem Božím lid israëlský zavázati, by šest dní pracoval a sedmého dne ode všeho díla odpočinul. „**Nebo** v šesti dnech", tak pravil Mojžíš k lidu israëlskému, „učinil Hospodin nebe i zemi i moře i všecko, což v nich jest, a odpočíval v den sedmý".[1])

Poněvadž theorie tato zahrnuje v sobě se samého biblického stanoviska mnoho nesnází a nesrovnalostí a mimo to odporuje také přírodovědě, jež naprosto vylučuje možnost současného

[1]) Exod. 20, 11.

stvoření a vytvoření nebe a země, proto jest téměř nemožno, jí přisvědčiti.[1])

* * *

Vysvětlivše důvody, které tyto jednotlivé theorie jednak doporučují, jednak zase proti nim svědčí, pokládáme subjektivně idealisovanou theorii konkordistickou v tom smyslu, že konec předchozího tvůrčího díla spadá v jednu dobu s počátkem díla následujícího, snad za nejsprávnější.

Hlavní přednost její podle našeho soudu záleží v tom, že hájí časového postupu jednotlivých tvůrčích děl a při tom dokazuje, že tento postup v hlavní věci souhlasí s posloupností, ve které podle moderní přírodovědy vesmír vůbec a naše země zvlášť s veškerým svým organickým životem z beztvárné hmoty na počátku Bohem stvořené se vyvíjela, až dosáhla stupně dokonalosti, na kterém nyní stojí.

Všechen rozdíl mezi Genesí a vědou přírodní jest předně podmíněn různým stanoviskem, na kterém Mojžíš jako zákonodárce lidu židovského stojí, a se kterého přírodozpytci pojímají vývoj světa a země naší.

Přírodověda vychází z pozdějších stavů světa a postupuje cestou analytickou ku stavům dřívějším a z těchto zase ještě k dřívějším atd., až dospívá k stavu, ve kterém svět původně existoval. Nato stopuje od tohoto původního stavu synthetický vývoj světa až ke stupni, na němž nyní stojí, při čemž má jediné na zřeteli spojitost kausální podle našich zákonů fysikálních.

Tento názor potvrzuje samo Písmo sv. Neboť autor knihy Moudrosti[2]) praví: „Non enim impossibilis erat omnipotens manus sua, quae creavit orbem terrarum ex materia invisa (Septuaginta má: „ἐξ ἀμάρφου ὕλης“, t. j. z beztvárné hmoty): immittere illis multitudinem ursorum aut audaces leones“.

Praví-li Písmo sv., že Bůh stvořil okršek zemský z beztvárné hmoty, nerozumí této beztvárnosti ve smyslu naprostém. Neboť hmota fysická, ze které Bůh všecky věci vytvořil, musí míti nějaký tvar, i kdyby byl sebe nedokonalejší. Praví-li tedy Písmo sv., že Bůh stvořil okršek země z beztvárné hmoty, míní tím toliko relativní beztvárnost původně stvořené hmoty naproti bytostem, které později z této hmoty vytvořil různými více méně dokonalými tvary, které v ni tak zvaným druhotným stvořením (per creationem secundam) uvedl.

Vědy přírodní jako vědy empirické mohou zkoumati a zpytovati výlučně jen vývoj světa a naší země. A proto nevědí a nemohou ničeho věděti o stvoření světa jakožto ději přesahujícím veškeru empirii. Stvoření světa jest dějem transcendentálním

[1]) Cf. Blas. Beraza S. J., l. c. p. 150 sqq.
[2]) 11, 18.

čili metafysickým a proto není předmětem věd empirických založených na smyslném zkumu věcí. Přírodověda nejedná o Tvůrci a stvoření světa (de causa prima), nýbrž toliko o světě a jeho vývoji (de causis secundis).

Opačné stanovisko zaujímá zákonodárce Starého zákona ve své dějepravě o vzniku a vývoji světa a jeho jednotlivých bytostí. Jemu jest věcí nejhlavnější a nejdůležitější při dějepravě o tvůrčím díle Božském, vytknouti lidu israëlskému základní zásadu jeho poměru k Bohu a vštípiti mu hluboce v pamět a srdce pravdu, že jest Bůh svobodným původcem světa, jenž všecky věci pouhým všemohoucím slovem svým z ničeho stvořil k své slávě a k blahu člověka. Neboť v tom právě záležela propast dělící národ židovský od ostatních národů pohanských, že tito pokládali světlo, slunce, měsíc, hvězdy, rostliny a zvířata za božstva, jimž také se klaněli, kdežto Židé měli celým srdcem věřiti jen v jediného Boha, Stvořitele nebe a země a všech bytostí, jimž pohané úctou Božskou vzdávali, a tomuto jedinému Bohu se klaněti. A proto mluví Mojžíš na prvém místě jen o Bohu jakožto prvotné tvůrčí příčině všech věcí a o stvořených bytostech jedná jen potud, pokud stojí v podstatném vztahu k Bohu jakožto k své tvůrčí příčině, kdežto přírodozpytci právě opačně jest předmětem nejdůležitějším jen činnost druhotných příčin a účin této činnosti, vývoj a výtvar světa.

Mojžíš prohlašuje Boha za Stvořitele všech světových bytostí a udávaje tak poslední a nejvyšší původ a důvod jejich doplňuje výzkumy věd přírodních, které hledíce toliko k vnějším zjevům nemohou řešiti otázky, odkud tyto zjevy pocházejí a k jakému poslednímu cíli směřují.

Jen tenkráte nedá se mosaická dějeprava srovnati s vědou přírodní, staví-li se tato již apriorně na stanovisko čiře materialistické a prohlašuje-li za exaktní vědecký výzkum jak rozumu, tak i samým přírodovědeckým principům se příčící myšlenku, že fysikální síly a jejich zákony beze vší transcendentální působnosti všemoudré a všemohoucí bytosti Božské úplně vysvětlují původ a vývoj světa se všemi jeho bytostmi. A právě do tohoto transcendentálního, přírodovědě nepřístupného oboru vniká Mojžíš a odpovídaje na otázky, o kterých přírodověda praví: ignoramus et ignorabimus, hlásá veškerému lidskému pokolení, že Bůh z ničeho stvořil nebe a zemi a uvedl veškeren svět do pořádku, ve kterém jej nyní spatřujeme.

Mezi dějepravou mosaickou a vědami přírodními není takto nejen žádného sporu, nýbrž jeví se nejkrásnější harmonie.

Přírodověda stopuje vývoj světa a jeho života až k jeho počátku, před nímž zastavuje kroky své. Mojžíš pokračuje, kde přírodověda končí, a vysvětluje počátek věcí jejímu empirickému

zkumu nepřístupný. Mojžíš a přírodověda jednají takto o jednom a témž předmětě, o tomto vnějším viditelném světě se všemi bytostmi jeho. Ale na tento předmět pohlížejí s různého stanoviska. Mojžíš jedná o prvém původu a vzniku všech věcí, kdežto přírodovědy vysvětlují vývoj a výtvar jejich.

Další rozdíl mezi mosaickou dějepravou a přírodovědou záleží v tom, že tato vysvětluje buď vývoj celého světa aneb aspoň naší sluneční soustavy, kdežto Mojžíš o světě veškerém jedná toliko v prvém verši prvé hlavy Genese: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi", a přechází na to ihned k líčení vývoje naší země a jejího organického života. A zmiňuje-li se přece při čtvrtém dni o nebeských tělesech: slunci, měsíci a hvězdách, činí to jen potud, pokud tato tělesa stojí k zemi v nutném poměru. Jinak se již nezabývá otázkami kosmologickými. Vývoj nebeských těles a naší sluneční soustavy leží mimo cíl jeho dějepravy. Jen oněm zjevům přírodním věnuje svou pozornost, které pro obyvatele naší země mají jistou důležitost. V tomto smyslu jest ovšem mosaická dějeprava geocentrická, ačkoliv by bylo nemístno, prohlašovati Mojžíše za odpůrce soustavy heliocentrické Kopernikem dokázané, jak činí někteří přírodozpytci z neznalosti stanoviska, na kterém Mojžíš při líčbě tvůrčího šestidenní stojí.

Ačkoliv Mojžíš a přírodověda stojí na různém stanovisku v otázkách kosmogonických, geogonických, astronomických, geologických, pelaeontologických atd., není přece mezi Genesí a resultáty těchto jednotlivých věd aspoň v hlavních věcech sporů pražádných. To platí také o významu jednotlivých dní tvůrčích. Znamenají-li tyto dni podle theorie konkordistické neurčité doby, pak jeví se nám mezi chronologickou posloupností děl v Božském šestidenní stvořených a mezi vývojem světa a naší země podle nauky nynější přírodovědy ve všech podstatných otázkách nápadná shoda a harmonie. Při tom nechceme popírati, že jsou dosud mnohé otázky mezi první hlavou Genese a moderní přírodovědou sporné. Spory tyto nedají se jen tenkráte urovnati, když přírodověda chce se s Genesí stůj co stůj příti a za tím účelem prohlašuje každou svou hypothesi, i kdyby měla do sebe sebe menší pravděpodobnost, ihned za exaktní výzkum přírodovědecký a když jí hájí s tím větším úsilím, čím jasněji se protiví biblické dějepravě o Božském šestidenní. Než přírodověda, jež nevymýšlí a libovolně nekonstruuje empirických dějů, nýbrž prohlašuje jen děje nade vši pochybnost dokázané za skutečné exaktní resultáty přírodovědecké, ráda doznává, že v hlavních a podstatných pravdách mezi ní a Genesí není vůbec sporů. Z té příčiny doporučuje se také theorie konkordistická podle našeho skromného mínění přede všemi ostatními theoriemi. Vyhovujeť požadavkům biblické exegese, i když pokládá šestidenní tvůrčí za šest neurčitých časových period, a při tom dokazuje shodu Písma sv. s přírodovědami ve všech důležitých bodech. Poněvadž však nemáme authentického výkladu 1. hlavy

Genese, platí také zde výrok apoštola národů: „Unusquisque in sensu suo abundet“.[1])

Jsou-li však ještě otázky, v nichž nedocíleno dosud shody mezi Genesí a vědami přírodními, nelze pochybovati, že každý nový pokrok ve vědách přírodních bude vždy novým důkazem pro pravdu Genese. A proto i kdybychom si tohoto pokroku nepřáli již z přirozené, samým Tvůrcem hrudi naší vštípené touhy po poznání tajů přírodního života ve všech oborech jeho, budeme přece přírodovědě za každý nový výzkum děkovati již také proto, že jím vždy jasněji a nezvratněji dokazuje jednu z nejzákladnějších pravd, na níž Zjevení křesťanské jest zbudováno, že totiž kniha přírody a kniha Zjevení jest psána jedním autorem, Bohem vševědoucím a všemohoucím, a že mezi touto dvojí knihou vládne nejkrásnější harmonie.[2])

A proto souhlasíme se sv. Tomášem, jenž o otázkách, v nichž se stýká Zjevení Boží s vědami profánními, praví: „V těchto otázkách jest dvojí věc míti na zřeteli. Předně abychom co nejrozhodněji hájili pravdy Písma sv., a za druhé: může-li se Písmo sv. rozličným způsobem vykládati, abychom se nedrželi jen jediného výkladu a nepřilnuli k němu i tenkráte, kdyby důvody zcela jasnými byl podán důkaz, že jest nesprávný. Neboť takto by se stalo Písmo sv. nevěrcům předmětem posměchu a zatarasilo by jim cestu k víře“.[3])

§ 28.

O evolucionismu.

Evoluční názor na svět a veškeren život jest signaturou naší doby. Zákonem všeobecného vývoje vysvětluje moderní věda nejen hvězdnaté nebe, nýbrž i naši zemi a to nejen co do její vnitřní skladby jevící se v jednotlivých pásmech a vrstvách jejích, nýbrž i co do jejího povrchu a všech tvarů organických, kterými jest země naše opatřena. Podle všeobecného názoru nyní pokládáného již za exaktní výzkum přírodních věd byla na počátku jen látka v prostoru světovém stejně rozdělená, která se pořád více zhušťovala, až se počala kolem své osy otáčeti. Rychlým pohybem veškeré světové hmoty kolem této osy některé části se od ní odtrhly a sbalily se v jednotlivá nebeská tělesa. Tak vzniklo i naše slunce, jež rovněž svým pohybem kolem své osy v jistých dobách části svého povrchu od sebe odmrštilo a tak utvořilo své oběžnice i s naší zemí. Jak známo, vysvětluje tímto způsobem tak

[1]) Řím. 14, 5.

[2]) Viz moji Kosmologii od str. 746 až do str. 850.

[3]) I. qu. 68, art. 1, in corp.; Cf. Hummelauer, Commentar in Genes. (Parisiis 1895); Hoberg, Die Genesis (Freiburg im Br. 1908), p. 1—24; Hetzenauer, Theologia biblica. (Freiburg im Br. 1908), p. 488—524; Kaulen, Der bibl. Schöpfungsbericht (Freiburg im Br. 1902); Braun, Über Kosmogonie vom Standpunkte christlicher Wissenschaft (Münster 1905); Blas. Beraza, l. c. p. 157 sqq.

zvaná theorie Kant — Laplaceova vznik jak hvězdnatého nebe, tak i naší sluneční soustavy. A princip všeobecného vývoje původní světové hmoty applikují mnozí přírodozpytci také na život organický: rostlinný, živočišný a lidský tvrdíce, že veškeren tento život s nesčetnými svými tvary vznikl a vyvinul se z několika jen organických pratvarů pouhou působností sil v hmotě samé obsažených.

Než nauka evoluční nabývá podstatně jiného tvaru se stanoviska materialistického a pantheistického a se stanoviska monotheistického. Jelikož materialismus a pantheismus nad viditelným hmotným světem nepřipouští vševědoucího a všemohoucího Boha, jenž z ničeho všecky věci stvořil, v bytu udržuje, s jejich činnostmi spolupůsobí a k cíli jim vytknutému řídí, vysvětluje veškeren vývoj světový z pouhých sil v hmotě samé obsažených. Z říše neústrojné vznikly těmito silami prvé organismy, které se stále zdokonalovaly, až vytvořily ze sebe obě říše: rostlinnou a živočišnou i s člověkem a to jak podle jeho tělesného, tak i duševního života.

Ačkoliv v nynější době nauka evoluční co do vývoje organického života jest podle soudu samých přírodozpytců bezmála již překonána, přece zásada evoluční ovládá téměř vesměs moderní vědu. Podle této zásady vysvětlují nynější učenci namnoze původ a vývoj mluvy lidské, náboženství a mravnosti, původ a vývoj práva soukromého a společenského, mezinárodního, původ a vývoj slovesnosti a umění, ano původ a vývoj veškerého lidského života i v nejvyšších a nejdokonalejších projevech jeho.

Nedá se popírati, že myšlenka, podle které všechno živé tvorstvo geneticky souvisí, velice se zamlouvá svým velkolepým názorem na jednotu přírodního života. Theorie evoluční dala podnět k novému zkumu druhův a rodů v životě organické přírody, dědičnosti vlastností individuálních se všemi důsledky pro praxi lékařskou, ke zkumu minulosti člověčenstva, pokroku jeho náboženského a mravního života atd. atd. A proto není příčiny, proč bychom musili theorii tuto zásadně zamítati. Kdyby neobsahovala v sobě vůbec pravdy, nebylo by možno vysvětliti skvělých vědeckých výsledků, se kterými se v různých oborech lidského poznání skutečně potkala. Blud vede zase jen k bludu a nikoliv k pravdě. — Blud evoluční theorie záleží jen v tom, že vylučuje z vývoje světového každou transcendentální příčinu a vysvětluje jej výlučně jen z hmotných sil a jejich fysických zákonů. Z té příčiny nevysvětluje dostatečně ani vývoje organického života v přírodě, nerci-li života psychického v nejrůznějších projevech jeho.

Úkol náš nám nedovoluje stopovati theorii evoluční ve vědách nadsmyslných, jako jest logika, psychologie, přirozené náboženství, ethika, právní vědy, sociologie, jazykozpyt, národopis atd., a ukázati, že evoluční princip sám sebou nestačí na vysvětlení předmětenstva, o kterém tyto vědy jednají. Proto musíme přestati na

důkazu, že theorie evoluční nevysvětluje ani všech zjevův a dějů života organického. A jelikož moderní věda přenáší týž princip evoluce z oboru empirického i na obor duševní, jest vyvrácením evolucionismu v oboru ústrojného života v přírodě již také implicite podán důkaz, že není možno, veškeren duševní život, tak jak se v uvedených vědách jeví, vysvětliti z pouhých hmotných sil a jejich zákonů.

Evolucionismus vylučující každé zasahování bytosti nadsvětové v život přírodní může míti tvar buď materialistický neb pantheistický. A v obojím tomto tvaru odporuje jak Zjevení Božímu, tak i zdravému rozumu a není také ani jediným dějem empirickým dokázán.

Odporuje Zjevení Božímu:

a) Evolucionismus materialistický.

Podle evolucionismu materialistického existuje hmota světová sama od sebe od věčnosti. Sama ze sebe svými fysickými silami vydala a vytvořila veškeru říši rostlinnou a živočišnou i s člověkem. Ústrojenstvo vzniklo tedy bezmatečným plozením (generatione heterogenea) z říše neústrojné, a proto rozdíl mezi hmotou anorganickou a říší organickou jest jen stupňový, kvantitativní a poměrný, podobně jako i mezi obojí říší organickou a mezi jednotlivými jejími tvary.

Že tato theorie odporuje Zjevení Božímu, patrno z toho, co jsme o stvoření světa tvůrčí mocí Božskou, o jeho účelu, ku kterému byl Bohem stvořen, svrchu pravili.

Ale odporuje také rozumu a to na prvém místě jeho zákonu, jenž sluje zákonem dostatečného důvodu.

Kdyby tato theorie byla správná, pak by všecky vlastnosti, které má člověk, musila míti již také hmota neústrojná. Neboť člověk jest podle její nauky toliko posledním a nejvyšším členem povšechného vývoje přírodního. A poněvadž každý následující tvar v tomto všeobecném vývoji jest účinem tvaru předchozího a účin nemůže míti ničeho, čeho není v příčině, proto musil člověk nabýti všech svých vlastností z nižšího tvaru zvířecího, a tento tvar zase z tvaru nižšího atd., a konečně z tvaru prvého nejnižšího a nejjednoduššího. A poněvadž tento tvar vznikl bezmatečným plozením z říše neorganické, z hmoty, musí nutně hmota tato míti všecky vlastnosti a dokonalosti, které má člověk. Musí míti hlavně rozum a svobodnou vůli. Neboť odkud by člověk nabyl rozumu a vůle, kdyby nižší živočišné tvary, ze kterých se vyvinul, a konečně hmota sama, která tyto živočišné tvary ze sebe vydala, neměla rozumu a svobodné vůle? Jinak by bylo popírati zákon dostatečného důvodu a tím nejen všecko rozumné poznání, nýbrž i všechen život lidský. Připisovati však pouhé hmotě a jejím fysickým silám život intellektuální jest myšlenka

tak bizarrní a absurdní, že netřeba jí ani vyvráceti. Mimo to kdyby byl člověk pouhým posledním tvarem vývoje přírodní hmoty, pak by nemohl býti složen ze dvou podstatně různých částí: hmotné a duchové, nýbrž byl by bytostí pouze hmotnou, právě tak, jako ony zvířecí tvary, ze kterých se vyvinul. Avšak kdyby byl bytostí jen hmotnou, pak by v jeho životě působily jen síly fysické a to podle týchž zákonů, které vládnou ve veškerém oboru hmotné přírody. Než tento předpoklad příčí se nejvniternějšímu vědomí a přesvědčení každého člověka, jemuž nikdo nenamluví, že jest pouhým zvířetem líšícím se jen stupněm od nižších zvířecích tvarův a konečně hmoty samé, ze které se všecky tyto tvary vyvinuly.

Jak vysvětliti potom lidské sebevědomí, lidskou řeč, lidskou vědu, umění, náboženství, mravnost, mnohotvárnost pospolitého lidského života atd.? Nemá-li člověk mimo tělesnou stránku také duše, podstaty tedy, která náleží sféře jiné, nad hmotou nevýslovně povýšené, jak vysvětliti život lidský a jeho nekonečně rozmanité projevy, o nichž nenalezáme v zvířecích druzích neprostředně pod člověkem stojících, nerci-li v druzích nižších, ani nejmenší stopy? Propast mezi zvířectvem a člověkem jest tak ohromná, že jí žádným postupným vývojem zvířecího života nelze překlenonti.

b) Evolucionismus pantheistický.

Materialistický evolucionismus zahrnuje v sobě tolik absurdností, že nemůže žádného vážně myslícího ducha uspokojiti. A proto se člověk raději vrhá v náručí evolucionismu pantheistickému, jenž sice v hlavní podstatě jest právě tak absurdní, jako evolucionismus materialistický, ale poněvadž aspoň svou terminologií hrubost, drsnost, příkrost, a řekneme zkrátka nelidskost této theorie zakrývá, více se člověku zamlouvá a jest jak jeho rozumu, tak i srdci bližší, než evolucionismus materialistický.

Kdežto podle evolucionismu materialistického jest svět se všemi bytostmi, od nejjednodušších organických tvarů až po člověka, jediným toliko mechanickým strojem, jehož jednotlivé části jsou spojeny a spjaty fysickým zákonem mechanického pohybu, prohlašuje evolucionismus pantheistický svět za jediný fysický organismus, jejž ve všech jeho tvarech oživuje jen jediný princip životní. A poněvadž tento světový organismus stotožňuje s božstvem, jest člověk vrcholem a chlumem tohoto božstva. Božská jest jeho bytnost, božské jest jeho tělo, božská jest jeho duše, jež není než vnitřní stránkou těla, božské jsou všecky činnosti jeho, božský jest veškeren život jeho. A poněvadž tento evolucionismus povznáší člověka k závratné výši božstva, má aspoň co se týká jeho mluvy, jistou podobu s naukou křesťanskou, která učí, že člověk již podle své přirozenosti jest obrazem a podobenstvím Božím a že tento přirozený obraz Boží v duši lidské byl milostí

Boží tak povznesen a zdokonalen, že obsahuje v sobě jistou účast v samé přirozenosti Božské. Z té příčiny evolucionismus pantheistický, i když se ve věci samé od evolucionismu materialistického neliší, přece nepříčí se rozumu a srdci lidskému tou měrou, jako evolucionismus materialistický.

Obšírnější rozbor těchto theorií náleží do filosofie.[1])

c) Evolucionismus spiritualistický.

Od evolucionismu materialistického a pantheistického podstatně se liší tak zvaný evolucionismus spiritualistický.

Mnozí katoličtí theologové a filosofové neodmítají zásadně nauky o nenáhlé evoluci organického života z původních nedokonalých prvotvarů až k člověku a vysvětlují tento vývoj takovým způsobem, že se aspoň v podstatných otázkách úplně srovnává s naukou zjevenou o vzniku ústrojenstva.

Podle jejich mínění nepříčí se nauka křesťanská theorii Darwinově. Ano domnívají se, že Bůh svou moudrost a všemohoucnost projevil způsobem mnohem dokonalejším, pak-li místo všech jednotlivých úplně ustálených a mezi sebou uzavřených druhů stvořil původně pro každou říši buď jen několik málo tvarů, po případě jen po jednom tvaru, a do těchto tvarů vložil potenci, která je k nenáhlému rozvoji a výtvaru všech jednotlivých druhů rostlinných i živočišných určovala a při tomto vývoji řídila. Obojí říše organická se všemi svými přerozmanitými tvary jest takto nutným účinem oné potence, kterou Bůh původně do prvých neprostředně stvořených tvarů vložil.

Na důkaz, že Bůh nestvořil neprostředně všech druhů rostlinných a živočišných, odvolávají se na samo Písmo svaté.

Stvoření života rostlinného vypravuje prý Genese následovně: „I řekl (Hospodin): **Zploď země** bylinu zelenou a vydávající símě a stromoví plodné nesoucí ovoce podle pokolení svého... A vydala země bylinu zelenou a vydávající símě podle pokolení svého a stromoví ovoce a mající jednokaždé símě podle tvárnosti své“.[2]) A podobně zní biblická dějeprava o stvoření živočišstva: „**Vydejte vody** plaz duše živé a létavé nad zemí pod oblohou nebeskou... **A vydej země** duši živou (každou) podle pokolení jejího, hovada a zeměplazy, i zvířata zemská podle tvárnosti jejich. I stalo se tak“.[3])

Podle textu Genese nestvořil tedy Bůh organického života z ničeho, nýbrž toliko učinil, aby země čili hmota neorganická ze sebe vyplodila a vydala tvary organické. Jakým způsobem tento vznik a výplod se stal, o tom Písmo svaté ničeho nepraví.

[1]) Viz moji Kosmologii, str. 336–572.
[2]) 1, 11, 12. — [3]) 1, 20, 24.

Kdyby se přírodovědě skutečně podařilo podati důkaz, že z látky neústrojné pouhou působností sil mechanických a chemických vznikly organismy, Písmo sv. nebude proti tomuto důkazu činiti žádných námitek. Neboť podle Písma sv. není vyloučena možnost, že Bůh vložil do beztvárné látky hned při jejím stvoření, jak již sv. Augustin praví: „rationes seminales", t. j. vlohu a sílu, kterou za podmínek pro vznik života organického nezbytných mohla ze sebe vytvořiti prvé organismy, které pak touž vlohou a silou, kterou je zplodila, dále vyvíjela, až konečně vydala ze sebe obojí říši organickou se všemi jejími nesčetnými druhy.

Nauka křesťanská může se tedy zcela dobře srovnati s hlavní myšlenkou evoluční, ano ani proti bezmatičnému plození prvých organismů ve smyslu uvedeném ničeho nenamítá. Čeho naprosto nemůže připustiti, jest věčnost hmoty, pak slepá náhoda při vzniku a vývoji organického života, pokud se týče, absolutní fysická nutnost, kterou přírodní mechanické síly samy sebou beze všeho vlivu Božského vyplodily z hmoty neorganické všechen život organický, ani člověka nevyjímaje.

Z toho také patrno, že theorie Darwinova ani ve své nejvýstřednější formě „admissis admittendis" neodporuje nauce křesťanské. Proto ve sporu mezi naukou křesťanskou a materialistickým a pantheistickým evolucionismem neběží v první řadě o vznik organismů z látky neústrojné, ani o vývoj a proměnu nižších organických tvarů ve tvary vyšší a dokonalejší, nýbrž jen o původ a vznik hmoty. Je-li světová hmota věčná aneb byla-li tvůrčí mocí z ničeho stvořena v čase? Toť otázka, která na prvém místě liší nauku křesťanskou od materialistické a pantheistické theorie evoluční. Nauka křesťanská stojí a padá s naukou o tvůrčím původu a vzniku hmoty. Je-li hmota věčná, jest veta po křesťanství a po všem, co s ním souvisí; není-li věčná, nýbrž byla-li v čase Bohem z ničeho stvořena, pak jest veta po materialismu a pantheismu s jejich theoriemi o vývoji ústrojenstva působením pouhých mechanických sil. Je-li však hmota stvořena, jak Zjevení Boží hlásá a rozum nade vši pochybnost dokazuje, pak křesťanství stojí na věky skálopevně a srovnává se s každou theorii přírodovědeckou, která při zpytu přírodního života stojí na půdě empirické, a proto nepopírá stvoření světa z ničeho. Všecky přírodovědecké nauky, theorie, hypothese, principy a zákony atd. jsou jen pouhými konsekvencemi nejprvnější a nejpodstatnější nauky o věčnosti, pokud se týče, o stvoření světa. Stvořil-li Bůh hmotu z ničeho, pak musil říditi další útvar její a dáti vznik veškerému životu organickému. Jakým způsobem se tento útvar a vznik stal, toť otázka pro nauku křesťanskou podřízená. Ať ji přírodověda rozřeší jakýmkoliv způsobem, nauka křesťanská může s každým tímto způsobem souhlasiti.

Proto se nauky křesťanské vlastně ani netýká otázka, zda-li všecky nynější organické druhy jsou původní aneb teprv později z jednoho aneb z několika jen původních tvarů vznikly. Praví-li tedy Linné, že každý z nyní existujících organických druhů byl stvořen v jednom páru aneb dokáže-li přírodověda moderní, že všecko ústrojenstvo se vyvinulo z jediného prvotvaru, jak Darwinisté míní, nauka křesťanská se srovnává s obojím tímto názorem. Ano kdyby přírodověda jednou postavila nade vši pochybnost, že prvý organismus, z něhož vývoj říší organických vzal svůj počátek, vznikl plozením bezmatičným z látek neústrojných, i této možnosti se nauka křesťanská neleká.

Obor, v němž nauka křesťanská ponechává přírodovědě úplnou svobodu, jest tak široký, jak si ho přírodověda může jen přáti. A proto ani nejvýstřednější darwinismus nemůže nauce křesťanské činiti výtky, že svými dogmaty omezuje každý svobodnější pohyb věd přírodních. Církev nepřilne jen k názoru, že svět jest věčný, že všechny jeho jednotlivé bytosti jsou jen účinem slepé mechanické náhody a že člověk jest jen nejvyšším členem zvířectva. Proto naproti moderní nevěrecké přírodovědě hájí a bude vždy hájiti stvoření světa z ničeho, účelnosti v přírodě a duchovosti a nesmrtelnosti duše lidské.[1])

Že evolucionismus materialistický a pantheistický nabývá den ode dne ve všech třídách a vrstvách společnosti lidské pořád více stoupenců a ovládá téměř všecky obory vědecké, jest na výsost významným příznakem mravní chabosti nynějších tak zv. intelligentních kruhů. Při triumfech, které nyní duch lidský stále nad hmotou slaví, nelze téměř ani pochopiti, jak jest možno, aby člověk stál na tak závratné výši intellektuální vyspělosti a při tom přece všemožně se snažil podati důkaz, že se liší od němé tváře jen vyšším stupněm dokonalejšího svého tělesného a duševního vývoje. Kdyby člověčenstvo s pokrokem věd empirických stejnou měrou také kráčelo ve své mravní vzdělanosti a ušlechtilosti, zjev tento byl by zhola nemožný.

Ale toť zcela přirozený konec a cíl vědy materialistické a pantheistické. Člověk jsa bytostí stvořenou k obrazu a podobenství Božímu a nadpřirozeně povýšen k údělu a účasti v samé přirozenosti Božské, jest opatřen přirozenými i nadpřirozenými mohutnostmi, aby svého Tvůrce a naprostého Pána poznával a jemu se z nejhlubších útrob kořil a klaněl. A jen v tomto poznání a klanění se Bohu záleží pravá důstojnost přirozenosti lidské. Člověk, jenž Boha nechce poznávati a jemu se klaněti, přestává býti člověkem, a jest zcela přirozeno, ano nezbytno, že pak sama sebe stotožňuje se zvířetem. A proto na věky zůstanou pravdiva slova královského pěvce: „Člověk, když ve cti byl,

[1]) Srv. obšírné moje pojednání o darwinismu v „Kosmologii“, str. 336 až 593.

nesrozuměl; přirovnán jest hovadům nemoudrým a učiněn jest podoben jim".[1])

§ 29.

O Božské prozřetelnosti vůbec.

Se stvořením světa co nejtěsněji souvisí Božská prozřetelnost, to jest činnost Božská, kterou Bůh svět a jeho jednotlivé bytosti v bytu (v existenci) zachovává, s jeho činnostmi spolupůsobí a k cíli mu vytknutému jej řídí.

Prozřetelnost Božská zahrnuje v sobě tři kony Božské: 1. zachovávání světa (conservationem mundi), 2. součinnost Božskou s činnostmi bytostí stvořených (concursum divinum) a 3. řízení světa (gubernationem mundi per Deum).

Všechny tyto činnosti jsou v Bohu jakožto bytosti naprosto jednoduché jen jediným v sobě nedělitelným konem. Ale poněvadž tento jediný kon Božský směřuje k různým vnějším terminům, proto si jej na různé kony takořka rozdělujeme a rozkládáme, abychom tak z různých jeho vnějších účinů, které mimo sebe na venek působí, jasněji poznali, pokud omezenému rozumu našemu možno, všechny dokonalosti jeho: jeho vševědoucnost, moudrost, všemohoucnost, dobrotu, lásku atd.

Rozumí se samo sebou, že budeme zde o této trojí činnosti Božské jednati jen se stanoviska přirozeného a že proto nebudeme přihlížeti k činnostem Božským, kterými Bůh člověka a pro člověka i veškeru hmotnou přírodu povznáší do stavu života nadpřirozeného, v tomto stavu jej udržuje, zdokonaluje a tak jej uschopňuje, aby dokonče běh života vezdejšího ve věčné slávě neprostředně na něho patřil a v tomto patření nekonečnou blažeností se kochal.

§ 30.

Bůh zachovává svět v bytu.

V pojmu každého tvora jest rozeznávati dvojí moment: 1. prvý vznik jeho bytnosti „ex nihilo sui et subjecti", a 2. další trvání této jeho bytnosti. Má-li tvor po svém vzniku dále trvati, musí ihned k tvůrčí činnosti přistoupiti další činnost Božská, kterou Bůh stvořenou bytost dále v existenci drží, což Bůh činí dvojím způsobem: záporným a kladným.

1. Záporně Bůh věc zachovává, pak-li jí moha ji zničiti neničí a neruší, a

2. kladně, pak-li skutečnou činností působí k udržení její existence, což se může státi buď *a)* nepřímo (per accidens) aneb *b)* přímě (per se).

[1]) Žalm 48, 21.

a) Kladně a nepřímě udržuje Bůh svět v bytu, odstraňuje-li všecky překážky, které by jej mohly zničiti, podobně jako když někdo chrání věc ohně, aby neshořela.

b) Kladně a přímě udržuje Bůh existenci světa, působí-li na něj nějakým vlivem, bez něhož by ve svém trvání nemohl se udržeti. A to může zase dvojím způsobem činiti: α) prostředečně a β) neprostředně.

α) Zachovává-li Bůh na př. semenné potence nějaké organické bytosti, kterými se může rozplozovati a tak svůj druh udržovati, aneb stará-li se o výživu její, bez níž by musila zaniknouti, pak ji zachovává prostředečně. Při prostředečném udržování věcí užívá Bůh, jak patrno, druhotných příčin, kterými organickým bytostem poskytuje, čeho ku svému životu mají potřebí.

β) Mimo tento prostředečný vliv působí Bůh na trvání věcí stvořených také ještě vlivem neprostředním čili hlavním (principálním), jak jej sv. Tomáš nazývá, jenž v tom záleží, že Bůh sám sebou přímou svou působností nepoužívaje bytostí druhotných stále v bytu udržuje jestotu bytostí stvořených.

Všemi uvedenými způsoby Bůh bytosti stvořené v bytu zachovává.[1]) Zachovává je, jak se samo sebou rozumí, záporně, an jejich jestoty neničí, ačkoliv naprosto řečeno, může je právě tak, jak je svou všemohoucností z ničeho stvořil, touže všemohoucností zase v niveč obrátiti. Ale nač by je byl stvořil, kdyby je chtěl zase a to ihned po stvoření zničiti? A proto z pojmu stvoření plyne, že Bůh bytosti stvořené aspoň záporně v bytu udržuje.

Avšak Bůh zachovává v bytu bytosti stvořené nejen záporně, nýbrž i kladně a to jak „per accidens" (nepřímě), tak i „per se" (přímě).

Zachovává je „per accidens", an odstraňuje od nich všeliké překážky jejich byt ohrožující aneb přímo rušící. Ale mimo to působí na zachování jejich také kladně a to jak prostředečně,[2]) tak i neprostředně.

Zachovává jejich byt prostředečně.

Bůh jakožto bytost svrchovaně moudrá nepůsobí nikdy neprostředně, může-li k dosažení svých cílů ve vnější přírodě užiti příčin druhotných. Kdykoliv tedy bytosti vyšší a dokonalejší závisí ve své existenci a ve svém životě na bytostech nižších a nedokonalejších, používá Bůh těchto nižších bytostí jakožto prostředku k zachování bytostí vyšších. Tak slouží rostlinstvo za pokrm jak živočišstvu, tak i člověku, a v živočišstvu podmiňují často nižší druhy život druhů vyšších. A proto Bůh zachovávaje v bytu tyto druhy nižší, sloužící za potravu druhům vyšším, tím již také zachovává prostředečně i tyto vyšší druhy.

[1]) Sv. Tom. I., qu. 104, art. 1 in corp.
[2]) Sv. Tom. I., qu. 104, art. 2 in corp.

Než ani toto kladné, přímé a prostředečné zachovávání bytostí stvořených se strany Boží nestačí k vysvětlení a odůvodnění jejich trvání.

Všecky bytosti stvořené jsou bytostmi nahodilými (entia contingentia), závislými (entia dependentia) a poměrnými (entia relativa) a to nejen ve svém prvém vzniku, nýbrž i v dalším svém trvání. A proto bytosti tyto jako nemohly samy sebou vzniknouti, tak také nemohou se samy sebou v bytu udržovati. Z čehož plyne, jako Bůh svou všemohoucí vůlí všecky věci mimo sebe z ničeho stvořil, že je také touto všemohoucí vůlí svou musí v existenci zachovávati a udržovati potud, pokud trvají.

Pravíme-li, že Bůh musí všecky stvořené věci udržovati v bytu, tím netvrdíme, že svět a jeho jednotlivé bytosti nemají své vlastní jestoty a svého vlastního bytu. Neboť stvořením postavil Bůh všecky věci, které stvořil, mimo sebe, a tím je odlišil sám od sebe, dav jim jestotu a byt jim vlastní. Kdyby neměly své vlastní jestoty a svého vlastního bytu, pak by byly buď jen pouhým jevem bytnosti Božské aneb výronem jejím, jak pantheismus učí.

Poněvadž však bytosti stvořené jsou bytostmi nahodilými (entia contingentia, entia ab alio), nemají bytu svého od Boha toliko v okamžiku, když byly od Boha stvořeny, nýbrž mají jej také potud, pokud trvají. Jako jej přijaly od Boha v okamžiku svého stvoření, tak jej přijímají v každém dalším okamžiku svého trvání.

Svatý Tomáš pravdu tuto takto dokazuje: Dokonalost, o kterou se účinkující příčina sdílí se svým účinem, trvá někdy v účinu i po ukončení činnosti, kterou účin způsoben, někdy však netrvá. Trvá v účinu, má-li tento účin schopnost, zmíněnou dokonalost sobě osvojiti a dále v sobě podržeti, aneb je-li ona dokonalost zároveň v účinkující příčině principem její činnosti. Jinak pozbývá účin ihned oné dokonalosti, jakmile účinkující příčina přestane svou činnost jeviti. Příklady to objasní:

Vystaví-li stavitel solidně dům, dům tento nepotřebuje (aspoň na delší dobu) další péče a činnosti stavitelovy, aby tak, jak byl postaven, dále trval. Totéž platí o všech dílech řemeslnických a uměleckých, zhotovených z látky pevné a trvalé.

Podobně trvá teplo v tělese ohřátém (aspoň nějakou dobu) i tenkráte, když těleso záhřevné, které se o princip své záhřevnosti, o teplo, sdělilo s předmětem zahřátým, přestane jej zahřívati.

Avšak světlo, jímž těleso svítící osvětluje tělesa temná, mizí z předmětů osvětlených v tom okamžiku, jakmile těleso svítící přestane své paprsky na ně vysílati. Těleso temné není schopno (aspoň do jisté míry), aby v sebe přijalo princip či zdroj světla samého. Zhasne-li za temné noci ve světnici svíce, hned se celý prostor světnice halí v hustou tmu.

Než Boha nelze přirovnati ani 1. k pouhému staviteli světa, ani 2. nelze si mysliti, že byl světu při jeho stvoření udělil moc,

již by sám sebou beze vší další působnosti jeho mohl dále trvati; 3. jedinou analogii se zachovávací mocí Božskou podává nám světlo".[1])

ad 1. K stvoření nepoužil Bůh látky ani staviva, jako stavitel používá k stavbě domu, nýbrž stvořil i světovou hmotu, z níž pak svět vybudoval. A poněvadž věci stvořené nevznikly ze substrátu již dříve existujícího, jako dům ze staviva k stavbě připraveného, proto jak nemohly samy ze sebe vzniknouti, tak neměly samy ze sebe moci, po svém vzniku samy ze sebe dále trvati. A proto jako nabyly od Boha svého prvého vzniku, tak přijímají od něho stále své další trvání. Kdyby bytosti stvořené dalšího svého trvání nepřijímaly od Boha, jako od něho přijaly první svůj vznik, staly by se již v okamžiku následujícím na jejich prvý vznik bytostmi na Bohu nezávislými a naprostými. Tak by byly v prvém okamžiku bytostmi nahodilými (entia ab alio), v dalším svém trvání však bytostmi nutnými (entia a se) a měly by jednak vlastnosti konečné, jednak také zase vlastnosti nekonečné. Jest však nemožno, aby jedna a táž bytost měla v sobě vlastnosti a dokonalosti, které se naprosto vylučují.

A proto Bůh jedním a týmž konem, kterým svět stvořil, také svět zachovává. A poněvadž týž kon směřuje k dvěma různým terminům: k prvému vzniku světa a k dalšímu jeho trvání, proto jej také podle toho různě pojímáme a vyjadřujeme. Kon tento jediný a nerozdílný nazýváme stvořením, pokud působí prvý vznik věcí, a nazýváme jej zachováváním světa, pokud bytosti do existence již uvedené v této existenci dále udržuje. Proto také vším právem sluje činnost, jíž Bůh svět zachovává v bytu, pokračováním tvůrčí činnosti Božské (continuata creatio).[2])

Tohoto pokračování nesmíme si však mysliti tak, jako by Bůh stvořený svět v každém jednotlivém okamžiku stále ničil a hned v druhém okamžiku po tomto zničení zase poznovu tvořil. Tento názor byl by zcela absurdní, poněvadž by bylo naprosto nepochopitelno, proč by Bůh svět stále ničil, kdyby ho chtěl hned na to zase stvořiti. Pokračováním stvoření sluje zachovávání světa jen proto, poněvadž kon tvůrčí s podstatou Božskou totožný stále trvá a tímto svým trváním svět v existenci udržuje, jak sv. Tomáš dokazuje, když praví: „Conservatio rerum a Deo non est per aliquam (novam) actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse, quae quidem actio est sine motu et tempore".[3]) Ačkoliv stvoření a zachovávání světa jest v Bohu jen jediný nedělitelný kon, přece se tato dvojí činnost Božská nesmí zaměňovati. Poněvadž stvoření má za účin prvý vznik, zachovávání další trvání bytostí světových, proto není sice mezi nimi rozdílu věcného, ale vzhledem k různému terminu jednoho a téhož konu Božského jest mezi stvořením a zachováváním světa

[1]) Sv. Tom I., qu. 104, art. 1, ad 4.
[2]) I., qu. 104, art. 1, ad 4.
[3]) I. qu. 104, art. 1, ad 4.

nicméně činiti rozdíl, jejž nazývají theologové virtuálním (cum fundamento in re).

ad 2. Zachovávací činnost Božská nesmí se také mysliti podobně jako činnost, kterou záhřevné těleso zachovává teplo v tělese zahřátém. Neboť záhřevné těleso přenáší svou záhřevnou činnost na těleso zahřáté a činí je schopným, že se může o své teplo zase s jinými předměty sdíleti. Tak jest teplo tělesa jednak účinem tělesa záhřevného, jednak může býti zase příčinou tepla jiných předmětů, která svůj záhřev od něho přijala.

Zcela jinak zachovává Bůh bytosti stvořené. Zachovávací činnost Božská jest věcně totožna se samou podstatou Božskou. A poněvadž nemůže Bůh na bytosti stvořené přenášeti své bytnosti či podstaty, nemůže se s nimi sdíleti o svou činnost entitativně pojatou. Jako tvůrčí činnost Božská jest jen Bohu vlastní a nemůže se žádné bytosti mimo Boha sděliti, tak také jen Bohu přináleží činnost, kterou Bůh věci z ničeho do existence uvedené v této existenci udržuje, jak výslovně sv. Tomáš praví: „Bůh nemůže s žádným tvorem se sdíleti o moc, jíž by se mohl sám v existenci zachovati, kdyby přestala Božská zachovávací činnost v této existenci jej udržovati, podobně jako nemůže se s ním sdíleti o svou příčinnost, kterou jej do existence uvádí. Každý tvor musí býti Bohem v existenci udržován potud, pokud účin závisí na příčině své existence".[1])

ad 3. Jedinou obdobu se zachovávací činností Božskou vidíme na světle, které předměty temné jen potud osvětluje, pokud své paprsky na ně vysílá. Jakmile však světlo, z něhož světelné paprsky vycházejí, zhasne, zmizí i světlo s předmětů jím ozářených.

Podobně se má i se zachovávací činností Božskou. Svět trvá v bytu jen potud, pokud jej Bůh v něm drží. Kdyby jen jediný okamžik tuto svou činnost zastavil neb zadržel, ihned by svět se obrátil v niveč. A proto ku zničení světa není potřebí zvláštního positivního konu Božského, nýbrž stačila by k tomu, kdyby Bůh jen jediný okamžik přestal jej v bytu udržovati.

Závislost světa na Bohu není takto pouze abstraktní či ideální, jako na př. závisí trvání obrazu na malíři. Neboť obraz jednou jím vyhotovený trvá dále sám sebou beze vší další činnosti malířovy. Svět však závisí, aneb řekněme ještě určitěji, visí na Bohu věcně, skutečně, positivně a konkretně.

Svět jakožto bytost nahodilá má se k své existenci zcela nelišně (indifferentně) jak ve svém vzniku, tak i ve svém trvání. A proto vznikl-li jednou a trvá-li po tomto svém vzniku dále, nemá ani vzniku ani dalšího trvání sám od sebe. Jako tedy Bůh jej stvořením uvedl do existence, tak jej svou zachovávací činností musí stále v existenci držeti. Svět tedy a všechny jeho

[1]) I. qu. 104, art. 1, ad 2.

bytosti, od hmotného atomu až k nejdokonalejšímu duchu andělskému, na Bohu v pravém a vlastním smyslu slova visí. V Bohu má veškeren svět jediný důvod svého vzniku, své existence, svého trvání, svého života. Úvazek, jímž jsou bytosti stvořené s Bohem spjaty, náleží k jejich vlastní podstatě a přirozenosti. Odmysliti od nich tento svazek, znamená buď tolik, jako je úplně zničiti, aneb je proměniti v bytosti nutné, nezávislé a naprosté, tedy v bytosti naprosto různé, než jakými jsou. To však odporuje zdravému rozumu a všem jeho logickým zákonům.

Bůh jest každého tvora tak blízek, že mezi nimi není naprosto žádné prázdné mezery. A jako jest Bůh blízek tvora, tak jest také tvor blízek Boha. Platí-li to o každém tvoru, platí to především o tvorech rozumných, jižto nejen svou bytností, svými silami, svými činnostmi na Bohu visí, jako všecky ostatní bytosti stvořené, nýbrž mimo to jsou týmž Bohem obdařeny mohutnostmi a schopnostmi, jimiž se mohou samy Boha, jak pravil sv. Pavel k Athénským v areopagu, tak říkaje domakati, t. j. o jeho existenci a o jeho poměru k bytostem stvořeným tak jasně a nezvratně se přesvědčiti, jako nabýváme neprostředním dotekem naprosto jistého přesvědčení o existenci hmotných předmětů, kterých se dotýkáme. A na důkaz tohoto doteku připojil týž apoštol slova hlubokého smyslu: „Nebo v něm žijeme a hýbáme se i jsme." („Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν").[1])

V tomto obráceném klimaxu praví sv. Pavel, že jsme v Boha tak ponořeni a s ním veškerou svou podstatou tak těsně a pevně spojeni a sloučeni, že bez něho nejsme ani lidmi, ani bytostmi organickými, ani vůbec bytostmi. Ve všem co máme a co jsme, visíme na Bohu.

„V něm žijeme", svatý apoštol nedí skrze něho, jako by byl pouhou naší účinkující příčinou, jakou jest na příklad malíř naproti svému obrazu, ani nedí „na něm (ἐπ' αὐτῷ) žijeme," jako by na něm život náš jako na nějakém základě spoléhal. Nýbrž praví „v něm" (ἐν αὐτῷ), čímž vytýká naše nejužší a nejtěsnější spojení s Bohem. Žijeme-li však jen v Bohu jako bytosti rozumné, pak každá myšlenka našeho rozumu a každé hnutí srdce našeho jest v Bohu, z něhož vychází, v němž trvá a k němuž konečně zase směřuje. Bůh jest takto podmínkou, východištěm, příčinou a konečným cílem naším. A této své naprosté závislosti na Bohu, která jest nejvniternější a nejpodstatnější složkou veškerého lidského života, má býti sobě člověk stále vědom a má svůj život ve všech jeho jevech a oborech tak zaříditi, aby byl věrným obrazem Boha samého jeho lidské přirozenosti již při stvoření vtisknutým.

„V něm se hýbáme". V Bohu se hýbáme jako ptactvo ve vzduchu, jako rybstvo ve vodě. Bůh jest takto mořem, v němž

[1]) Skut. apošt. 17, 28.

náš život nejen duchový, nýbrž i smyslný a vegetativní jest jediné možný. Bez Boha a mimo Boha nemohli bychom žíti ani životem nerozumných tvorů, kteří jsou pohybem opatřeni, jako zvířata. „V něm jsme". Bez Boha a mimo Boha nemohli bychom vůbec existovati. Bez Boha nebyli bychom vůbec ani bytostmi.

Tímto klimaxem vytýká sv. apoštol myšlenku perichorese či objemu, podle něhož člověk od Boha jest obklíčen, obdán, obemknut a obstížen, že bez něho nemůže ani žíti, ani se hýbati, ani bytovati. Chce-li, nechce-li, vždy jest s Bohem spojen. Veškeren život jeho žije dechem Božím. I když se Bohu rouhá, vyslovuje rouhání dechem od Boha mu uděleným. I ďáblové žijí v Bohu a to zvyšuje rozhořčení jejich a ostří jejich muky. Všecky věci hmotné tíží k centru, kolem něhož buď obíhají, neb se kupí. Bytostem duchovým vrozeno tížiti k Bohu. Což by bylo ze země naší, kdyby se vysmekla s dráhy slunečné a bouřemi jsouc zmítána se octla v bezdnu prostoru nebeského? Toť jen slabý obraz bídy a strasti ducha, jenž se Boha odřekl.[1])

Na úvazku, jímž svět k Bohu jest připoután, závisí všechen světový řád, fysický i mravní: přirozený i nadpřirozený.

Řád fysický jest založen na stálosti a přirozené nezměnnosti zákonů, podle nichž všecky hmotné síly přírodní ve svých činnostech se řídí. A poněvadž hmota jest nahodilá, mohouc, když neexistuje, také existovati, a když existuje, také neexistovati, a nemá proto sama ze zebe ani prvé své existence, ani svého dalšího trvání, proto jsou nahodilé i síly její, jakož i zákony, podle kterých tyto síly se jeví. A jako hmotné bytosti nemohou existovati bez zachovávací činnosti Božské, tak i zákony fysické nedají se bez této činnosti mysliti. Jako Bůh zachovává hmotu, aby se v niveč nerozpadla, tak zachovává i všecky síly její, jakož i zákony, jimž jsou ve svých činnostech podrobeny. Bůh není takto zachovavatelem jen jestoty světových bytostí, nýbrž i jejich fysického řádu, v němž různým, ale přece jednotným způsobem spějí k společnému cíli svému.

Ale Bůh jest také zachovavatelem nábožensko-mravního řádu světového.

Každý člověk stojí v určitém poměru sám k sobě, k ostatním lidem a konečně k Bohu. A v tomto trojím poměru, do něhož každý člověk svou lidskou přirozeností jest postaven, a v povinnostech z tohoto trojího poměru plynoucích jest obsažen základ veškerého mravního řádu světového. A poněvadž tento řád náleží jako podstatná součástka k samé přirozenosti lidské, musí nutně státi k Bohu v témž poměru, v jakém člověk sám jest k Bohu postaven. Jako tedy člověk má svůj vznik a veškeren svůj život jediné od Boha, od jeho tvůrčí a zachovávací moci, tak i mravní řád má jak ve svém původu, tak i ve svém trvání a ve své závaznosti svůj poslední důvod výhradně jen v Bohu. Bez Boha

[1]) Viz Sušila, Skut. apošt. Praha, 1869, str. 209.

nedá se tento řád ani pomysliti. A proto jest naprosto nemožno, aby Bůh postavil člověka mimo mravní řád světový. Jinak by odporoval sám sobě, své moudrosti, svatosti a spravedlnosti. Bůh nemusil člověka stvořiti. Jakmile se však svobodně rozhodl, že jej stvoří jako bytost nejen tělesnou, nýbrž i duchovou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou, pak musil již stanoviti naprosto nezměnitelný mravní řád světový a člověka tomuto řádu podrobiti, jak sv. Tomáš praví: „Jest míti na zřeteli, jak sv. apoštol (II. Tim. 2, 13) dí, že Bůh zůstává věrným, neboť se zapříti nemůže; avšak zapřel by se, kdyby zrušil řád spravedlnosti, poněvadž jest sám spravedlnost; a proto v tomto řádu nemůže činiti výjimky a dovoliti člověku, aby se neměl k němu, jak tento řád káže, aneb aby nebyl podroben řádu spravedlnosti také v těch věcech, ve kterých se lidé k sobě vztahují".[1])

Jako tedy všecky stvořené bytosti na Bohu jakožto svém Tvůrci a Zachovavateli svou podstatou visí, tak na něm visí každý světový řád jak fysický (hmotný), tak i mravní.

Poněvadž však hmotné bytosti jsou fysickému řádu a jeho zákonům podrobeny s fysickou nutností, není možno, aby tento řád jakýmkoliv způsobem porušily. Porušení jeho třeba výjimečné se vymyká úplně z jejich moci a působnosti. Poněvadž však pojem hmoty nežádá s naprostou nutností nynějšího fysického řádu a jeho zákonů, není platnost jeho naprostá. A proto může Bůh, kdykoliv jeho čest a spása člověka toho žádá, úplně podle své svobodné vůle činiti od něho v jednotlivých případech výjimky, jak zázraky dokazují.

Jinak v mravním řádu. Ačkoliv řád tento jest ve své objektivní platnosti naprosto nezměnitelný, přece může člověk jsa bytostí svobodnou subjektivně neplniti jeho závazků, které mu ukládá, a tak harmonii jeho zde na světě porušiti, ačkoliv konečně i toto porušení slouží poslednímu cíli, k němuž člověk jest od Boha určen, totiž ke cti a slávě Boží.

Člověk jakožto bytost tělesně duchová, náleží již svou přirozenosti k obojímu řádu: fysickému i mravnímu. Poněvadž řád fysický jest podkladem řádu mravního, jest člověk povinen ve veškerém svém životě řád fysický podrobovati a podřizovati řádu mravnímu, jak již sv. Augustin napomíná, když dí: „Uznej pořádek, hledej pokoje. Ty náležíš Bohu, tobě náleží hmota. Co jest spravedlivějšího? co krásnějšího? Ty náležíš vyššímu, nižší náleží tobě: služ tomu, jenž tě učinil, aby tobě sloužily věci, které učiněny pro tebe".[2])

Z úvahy dosavádní můžeme již podati přesnou definici o zachování světa, jež jest „svobodným konem Božské všemohoucnosti (v sobě sice Bohu immanantním, avšak co do

[1]) I. qu. 100, art. 8, ad 2.
[2]) Enerr. in ps. 143, n. 6.

projevu svého přechodným), kterým Bůh působí, že věci stvořené jak všecky dohromady, tak i jednotlivé ve svém kosmickém svazku jak co do své podstaty, tak i co svých sil a mohutnosti potud trvají, pokud úradky Božské moudrosti tohoto trvání žádají.

Že Bůh všecky věci stvořené zachovává v bytu, jest „de fide". Neboť sněm Vatikánský definoval: „Universa, quae condidit, Deus providentia sua tuetur et gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. (Všech věcí, které Bůh stvořil, svou prozřetelností chrání a je řídí, sahaje mocně od konce až do konce a řídě vše líbezně) Sap. 8, 1.".[2])

Pravdu tuto hlásá zcela jasně jak Písmo sv. tak i Tradice.

Tak praví kniha Moudrosti: „Kterak by mohlo co zůstati, kdybys ty byl nechtěl? Aneb kterak by mohlo se zachovati, čehož bys ty nepovolal".[3]) Co tedy jest, jest a trvá všemocnou vůlí Božskou. Sám Božský Spasitel učí zcela zřejmě, že Bůh o všecky bytosti stvořené otcovsky se stará a pečuje. Stará-li se o kvítí polní, které ačkoliv nepracuje aniž přede, přece jest tak krásně vybaveno a vystrojeno, že ani Šalomoun nebyl ve vší své slávě tak oděn, jako jedno z nich, a živí-li ptactvo nebeské, které neseje, ani nežne ani neshromažďuje do stodol, jak teprv pečuje o člověka, kterého povýšil nade všecko ostatní tvorstvo a ctí a slávou ho korunoval!

A sv. apoštol Pavel ve svém listu ke Kolosským rozeznávaje stvoření od zachovávání věcí obojí toto dílo připisuje všemohoucnosti Božské řka: „V něm (v Synu Božím) bylo stvořeno všecko na nebi i na zemi, (bytosti) viditelné i neviditelné: buď že to jsou Trůnové neb Panstva neb Knížectva neb Mocnosti, všecko jest stvořeno skrze něho a pro něho. A on jest především a všecko v něm stojí".[4]) Ačkoliv stvoření a zachovávání světa připisuje se tu sv. Pavel druhé Božské osobě, přece jest obojí toto dílo dílem společným celé Nejsvětější Trojice. Jako Bůh všecko stvořil, tak vše také v bytu zachovává, neboť v něm veškeren svět duchový i hmotný bytuje, trvá, zůstává a se zachovává. Podobně píše týž apoštol v listu svém k Židům: „Mnohokráte a mnohými způsoby druhdy Bůh mluviv otcům zkrze proroky, nejposleze ve dnech těchto mluvil nám skrze Syna..., skrze něhož učinil i světy, kteryžto jsa září slávy a výrazem podstaty jeho a nesa všecko mocným slovem svým zasedl na pravici velebnosti na výsostech".[5])

I tu připisuje sv. Pavel Synu Božímu stvoření a zachovávání světa. Slova: „nesa všecko mocným slovem svým" znamenají, že Syn Boží jednou a touže činností společnou Otci a Duchu Sv.

---

[2]) De Deo rerum omnium Creatore. Denzinger, 1784.
[3]) 11, 26.
[4]) 1, 16—17.
[5]) 1, 2—3.

všecky věci stvořené chová v bytu, svým všemohoucím slovem takořka je drží, aby neupadly zase v naprostou nicotu, ze které všemohoucností jeho byly v existenci a v život uvedeny. V tomto smyslu praví prorok Isaiáš o Kristu, že vláda nade všemi knížectvími vložena na rameno jeho.[1]) A jako Bůh slovem svým stvořil všechny věci: „I řekl: budiž světlo a učiněno jest světlo.... Řekl také Bůh; budiž obloha uprostřed vod... i stalo se tak.... Řekl pak Bůh: shromážděte se vody v místo jedno a ukaž se sucho. I stalo se tak... atd.", podobně praví sv. apoštol, že Kristus slovem svým z jeho moci pochodícím, slovem vší moci plným nejen všecky věci stvořil, nýbrž také všecky věci stvořené v existenci stále udržuje a zachovává.[2])

Nutnost zachovávání světa se strany Božské hlásají jednomyslně též ss. Otcové. Neboť vysvětlujíce výroky Písma sv., které tuto pravdu buď přímě neb aspoň nepřímo vyjadřují, učí, že stálá činnost Božská svět v bytu držící jest mu tak naprosto nutná, kdyby jen v okamžiku přestala působiti, že by svět ihned zmizel. Tak praví sv. Augustin ve svém výkladu slov Božského Spasitele: „Otec dosud působí i já působím":[3]) „Tak věříme a pokud můžeme, také chápejme, že Bůh jest až dosud činný, tak že by věci jím stvořené ihned zahynuly, kdyby jim své (zachovávací) činnosti odepřel".[4]) A sv. Jan Zlatoústý v podobném smyslu píše: „Bůh svět netoliko stvořil, nýbrž stvořený také opatruje a udržuje..., kdyby tedy věci stvořené byly zbaveny jeho působnosti, ihned by zmizely, v niveč se rozplynuly a zahynuly".[5])

Praví-li tedy Genese, že Bůh odpočinul dne sedmého od všeho díla, kteréž byl učinil,[6]) chce tím toliko říci, že Bůh dne šestého dokončil veškero své dílo tvůrčí a že dne sedmého přestal nové bytosti tvořiti; nemá však v úmyslu těmito slovy tvrditi, že Bůh šestého dne dokonal a ukončil veškeru svou vnější činnost, tedy obzvláště činnost, kterou udržuje stvořený svět v dalším jeho trvání. Den sobotní není tedy dnem naprostého odpočinku Božského od každé činnosti, jak výslovně učí na př. sv. Hilarius, když píše: „Jeví-li tedy Bůh nějakou činnost v den sobotní? Zajisté že jeví. Neboť kdyby přestala veškera činnost jeho, nebe by se zbořilo, světlo sluneční by zhaslo, země by zmizela, plody všecky přestaly by se vyvíjeti, život lidský by zahynul.... Není tedy v sobotu naprostého klidu, i v den sobotní trvá týž běh přírodní, a proto také v sobotu trvá činnost všech hmotných živlů, jako v šesti dnech předešlých".[7])

[1]) 9, 6.
[2]) Cf. Žalm 90, 92. 103, 104, 118, 138, 148; Is. 42, 5; Job, 10, 8; 38, 28; Mat., 5, 45; Řím. 8, 28; Efes. 1, 23; 4, 12; I. Petr, 5, 7.
[3]) Jan, 5, 17. — [4]) De Genesi ad lit. lib. V., cap. 20, n. 49.
[5]) Homil. de paralytico ad fin. Migne sergr. tom. 48, p. 810.
[6]) 2, 2. — [7]) In ps. 91, n. 7. Migne tom. 9, p. 498.

Naprostá závislost stvořených věcí na zachovávacím konu Božském náleží k jejich nejvniternější a nejvlastnější podstatě, bez níž nemohou nejen existovati, ale ani rozumně se mysliti. Tato závislost tvorstva na Bohu jest nejhlubším základem a nejnutnější podmínkou veškerého lidského života. Každý pokus, tuto závislost tvorstva na Tvůrci buď úplně zrušiti aneb jen uvolniti, popírá nejen nejvniternější podstatu věcí stvořených, nýbrž ve svých konsekvencích vede s naprostou nutností k popření samého Boha, a má proto také i pro život lidský nejosudnější následky, jak vidíme na soustavě filosofické, jež obyčejně deismem sluje.

§ 31.

Zednářský deismus.

Podle nauky deistické Bůh sice svět stvořil a uspořádal silami do hmoty vloženými, ale pak jej ponechal úplně jeho osudu. Proti pantheismu, jenž prohlašuje Boha a svět za jedinou podstatu, připouští deismus zcela správně nadsvětovou, osobní bytost Božskou, jež svět z ničeho stvořila a proto také se od něho podstatně liší. Avšak rozlišuje svět od Boha tou měrou, že jej prohlašuje za bytost nejen od Boha rozlišnou a různou, nýbrž úplně a zcela od něho odloučenou. Bůh prý svět stvořil a podle fysických zákonů hmotě vtomných zřídil a uspořádal, ale pak prý se odebral naproti světu na úplný odpočinek ponechávaje jej dalšímu jeho vývoji podmíněnému hmotnými silami podle nezměnitelných fysických zákonů působícími.

Deismus se proto podstatně liší od theismu, jenž nejen vznik světa z tvůrčího konu Božského hlásá, nýbrž i další řízení světa hmotného i duchového Bohu připisuje, ačkoliv etymolicky znamená deismus i theismus jedno a totéž, s tím toliko rozdílem, že slovo deismus jest odvozeno od latinského: „deus", theismus však od řeckého „θεός". Avšak rozdílný smysl a význam obou těchto terminů zobecněl ve filosofii a theologii tak, že každé toto slovo vyjadřuje zcela různý názor na svět a na život lidský a že ho proto nelze zaměňovati.

Vylučuje-li však svět veškeren vliv Božský nejen na svou existenci, nýbrž také na veškeren svůj život, pak i člověčenstvo není žádnou páskou s Bohem spojeno. Z čehož plyne, že Bůh nejen se nemůže člověku nadpřirozeně zjeviti, ale ani v přirozený běh přírodního života žádným způsobem zasahovati. Písmo sv. Starého i Nového zákona jest knihou čiře lidskou, neobsahující v sobě naprosto ničeho, co by jakýmkoliv způsobem přesahovalo přirozený rozum lidský, jakož i hmotný a mravní řád Bohem při stvoření ve světě založený. Všecky pravdy převyšující přirozený rozum lidský, všecka proroctví a všecky zázraky, o kterých Písmo sv. jedná, jsou pouhým výmyslem lidským a musí se proto tak vysvětlovati, aby zmizelo z nich vše, co má ráz nadpřirozený.

Křesťanství jest náboženstvím čiře přirozeným a proto se musí v něm přirozeně vysvětlovati vše, co má vůbec v nějaké příčině zdánlivý ráz nadpřirozený.

Tak dospěl deismus na své srázné cestě k úplnému popření Božského původu křesťanství a všeho, co s ním jakýmkoliv způsobem souvisí.

Ale ani na tom ještě nepřestal.

Nemůže-li Bůh zasahovati v běh přírodní a život lidský, pak nejen náboženství nadpřirozené, nýbrž i přirozené jest nemožné. Neboť nemůže-li Bůh o člověka se starati, pak jest zcela přirozeno, že ani člověk nemá příčiny, proč by se o Boha staral, jeho poznával, ctil, jemu sloužil, proč by ve svých potřebách tělesných i duchovních, ve svých bídách a strastech se k němu utíkal o pomoc, posilu a útěchu ho prosil. Není-li mezi Bohem a světem žádného svazku a styku, pak neexistuje člověk pro Boha a Bůh pro člověka. Jako Bůh žije jen pro sebe, tak i člověk jest odkázán sám na sebe. A náboženství i přirozené, jež podobně jako náboženství nadpřirozené předpokládá jednak moc a ochotu Boží člověku ve všech potřebách jeho pomoc poskytnouti, a jednak přesvědčení člověka o této moci a ochotě Božské, nemá pak žádného základu a důvodu.

Z toho patrno, že na pravdě, že Bůh nejen svět stvořil, nýbrž stále také v bytu drží, jest zbudováno každé náboženství, jak přirozené, tak i nadpřirozené, a že každé popření této pravdy podkopává také základy každého náboženství. A to ani jinak býti nemůže. Buď Bůh svět v bytu udržuje aneb neudržuje. Udržuje-li, pak svět a všecky jeho bytosti a popředně člověk na Bohu visí. Visí-li na Bohu, pak jest jeho povinností, tuto závislost svou na Bohu uznati a veškeren život svůj podle toho zaříditi; neudržuje-li, pak jest jen atheistický názor na svět a život lidský oprávněn. Ale poněvadž jak rozum tak i Zjevení Boží hlásá nutnost zachovávání světa se strany Božské, proto jest deismus absurdní a vede ve všech svých konsekvencích zase jen k absurdnostem, jejichž vrchol v moderním monismu se jeví. Ale poněvadž monismus odporuje všemu zdravému rozumu a činí, byv důsledně proveden, život lidský nemožný, podává již takto nezvratný důkaz, že i princip, z něhož vyšel, deismus, jest sám v sobě absurdní a lichý.

Živé vědomí a pevné přesvědčení, že veškerou svou jestotou a veškerým svým životem visíme na Bohu, otvírá nám bohatý zdroj posily a útěchy ve všech okolnostech našeho života. Jako dítě v náručí matčině klidně spočívá a ze svého života se těší, nebojíc se žádného nebezpečí, které mu snad hrozí, tak má člověk nezvratnou vírou ve všemohoucí dobrotu Božskou úplně a beze vší výhrady se odevzdati vždy a všude do nejsvětější vůle Boží, která jej nejen drží, aby v naprostou nicotu, z níž byl všemocným slovem vyvolán, se zase nevrátil, nýbrž která také nedopouští, aby kříži a strastmi život jeho krušícími neupadl do propasti

zoufalství. Člověk pevně věřící, že Bůh jeho život drží, podřizuje vůli svou vůli Božské tou měrou, že vůli Božskou pokládá za vůli svou. A poněvadž vůle Boží jest všemohoucí, stává se i vůle jeho v jistém smyslu všemohoucí, jež jest s to, aby překonala všecky trudy a strasti, které mu život jeho ztrpčují, a přivinula jej tím těsněji k všedobrotivému a všemocnému srdci Božskému, které jej z pouhé dobroty své stvořilo a z této dobroty v životě jej též udržuje a po věčném spojení s ním v nekonečné nebeské blaženosti vroucně a upřímně touží.

§ 32.

O spolupůsobení Božském s fysickými činnostmi bytostí stvořených.

(De concursu divino).

Nauka scholastická.

Bůh udělil stvořením každé věci nejen její jestotu, nýbrž jisté síly či mohutnosti této jestotě přiměřené, aby těmito silami byla činna a tak v jistém smyslu stala se sama bytostí tvůrčí, podobnou tvůrčí bytosti Božské. Poněvadž však každá bytost stvořená závisí na Bohu veškerou svou jestotou, závisí na něm také svými silami a činnostmi jejich. A proto jako nemůže žádná světová bytost vzniknouti a existovati bez tvůrčí a zachovávací činnosti Božské, tak nemůže bez zvláštní spolupůsobnosti Božské býti činna. A tato spolupůsobnost či součinnost Božská se všemi přirozenými činnostmi bytostí stvořených sluje obyčejně u theologův a filosofů katolických: „concursus divinus“, jejž sv. Tomáš vyjadřuje také jinými jmény, jako „influxus divinus“, „actio Dei“, „divina motio“ aneb „Dei operatio“.[1])

Poněvadž Bůh spolupůsobí se všemi fysickými činnostmi věcí stvořených, sluje tento konkurs Božský také přirozeným a všeobecným.

Tento konkurs Božský liší se od konkursu nadpřirozeného, jenž záleží v součinnosti nadpřirozené milosti Boží s činnostmi svobodných bytostí a jenž jest nezbytný ku každému skutku nadpřirozeně dobrému a pro život věčný záslužnému.

Zde jest nám uvažovati toliko o konkursu přirozeném, jímž Bůh spolupůsobí ku každému přirozenému skutku bytostí stvořených.

Poněvadž přirozené skutky rozumných stvořených bytostí náležejí k dvojímu řádu: fysickému a mravnímu, proto jest také konkurs Božský s těmito skutky fysický i mravní, kdežto u činností hmotných bytostí jest jen fysický. Konkurs mravní záleží v činnosti Božské, jíž mravně t. j. radami, rozkazy, sliby,

[1]) Cf. I., qu. 104, art. 5 in corp.

hrozbami atp. spolupůsobí k mravně dobrým skutkům tvorů rozumných.

Konkurs fysický či hmotný jest však působností Božskou, kterou Bůh spolupůsobí ku každému činu bytostí stvořených, rozumných i nerozumných co do jeho hmotné povahy.

Mluvíme-li o „konkursu Božském" ku všem činnostem bytostí stvořených, nesmíme ho Bohu připisovati adekvátně tak, jak se nám jeví činnosti bytostí stvořených, s kterými Bůh spolupůsobí, nýbrž musíme mu rozuměti jen ve smyslu analogickém, podobně jako všecky vlastnosti a činnosti Božské, které Bohu z vlastností a činností ve tvorstvu se jevících připisujeme.

Pravíme-li, že Bůh fysicky spolupůsobí s každou činností bytostí stvořených, nesmíme této spolupůsobnosti Božské rozuměti tak, jako když na př. dva muži zdvihají jedno břemeno aneb táhnou jednu loď a p. Tu jsou oba muži, kteří svou činnost spojili k jednomu účinu, spolupříčinami bytně (kvalitativně) sobě úplně rovnými, i když v případě, že jest jeden druhého silnější, liší se od sebe kvantitativně.

Zcela jinak spolupůsobí Bůh s fysickými činnostmi bytostí stvořených. Kdežto práce, kterou konají dvě spolupříčiny, náleží z části jedné a z části druhé příčině, jest účin, jejž působí stvořená bytost svou vlastní činností a k níž Bůh spolupůsobí, připisovati celý bytosti stvořené a celý Bohu. Stvořená bytost působí jej jakožto příčina druhotná a zvláštní (podrobná), kdežto Bůh působí týž účin jakožto příčina prvotná a všeobecná. Rozdíl mezi působností stvořenou a spolupůsobností Božskou vysvětluje sv. Tomáš takto: „Jednoho a téhož účinu nelze připisovati příčině přirozené a působnosti Božské tím způsobem, jako by pocházel částečně od Boha a částečně od účinkující příčiny přirozené, nýbrž celý jest připisovati obojí příčině, avšak v jiném smyslu, jako týž účin náleží celý nástroji a celý hlavní příčině nástroje používající".[1])

Ačkoliv takto náleží účin celý Bohu i stvořené bytosti, přece není ani jedna ani druhá příčina sama o sobě a pro sebe jedinou příčinou celého účinu. A v tomto smyslu mohou se Bůh a tvorové nazývati spolupříčinami jednoho a téhož účinu.

Než jakým způsobem pochází zároveň jeden a týž účin z Boha jakožto příčiny prvotné a z bytosti stvořené jako příčiny druhotné? Rozdíl mezi působností příčiny druhotné a a prvotné jest ten, že druhotná příčina působí jen mocí a silou přijatou od příčiny prvotné, kdežto prvotná působí svou vlastní mocí a silou.

Bytosti stvořené jsou ve veškeré své jestotě a ve veškerém projevu této jestoty podmíněny Bohem jako bytostí prvotnou a všeobecnou. Od Boha mají vznik své jestoty, mají své síly, jakož

[1]) Contr. Gent., lib. 3, cap. 70.

i další trvání jak jestoty, tak i sil svých. Poněvadž však každá bytost stvořená má jen proto své síly, aby byla jimi činna a nabyla tak vrcholu dokonalosti, ku které jest určena, musí i své činnosti míti v jistém smyslu od Boha. A proto spolupůsobí-li Bůh k trvání jestoty a sil bytostí stvořených, musí rovněž také spolupůsobiti k činnostem těchto sil. Kdyby stvořené bytosti měly sice svou jestotu a své síly od Boha, ale činnosti těchto sil měly samy od sebe, byly by co do jestoty a sil bytostmi nahodilými, podmíněnými a vztažnými, avšak co do činností svých byly by bytostmi nutnými, nepodmíněnými a naprostými. To se však nedá rozumně mysliti. A proto musí Bůh s každou fysickou činností bytostí stvořených spolupůsobiti.

Nutnost všeobecného konkursu Božského ku všem činnostem bytostí stvořených plyne již z pojmu těchto bytostí, jež jakožto bytosti nahodilé (entia ab alio) mají od Boha netoliko svůj vznik, svou jestotu, své síly a trvání všeho toho, co jsou a co mají, nýbrž i své činnosti.

Mimo to jest ještě jiný podstatný rozdíl mezi příčinami druhotnými a příčinou prvotnou (mezi tvorstvem a Bohem) míti na zřeteli.

Bytosti stvořené jsou naprosto neschopny, aby samy ze sebe své síly a mohutnosti přiměřenými činnostmi uskutečňovaly. K tomu potřebují nezbytně součinnosti Božské, která teprv přechod těchto sil z pouhé potenciálnosti do skutečných činností jim umožňuje. Bůh působí svou činností jakožto všeobecná příčina vše, co ve světě jest a se děje, kdežto bytosti stvořené působí tytéž účiny jakožto příčiny partikulární a to mocí a silou od Boha jakožto příčiny všeobecné a prvotné přijatou. Jako bytosti stvořené jsou vůbec bytostmi jen účastí v jestotě Božské (entia per participationem), tak jsou „entia per participationem" také ve všech svých činnostech. A proto také účin, který stvořené bytosti svými činnostmi působí, nepochází na prvém místě od nich, nýbrž od Boha jakožto příčiny prvotné a všeobecné.

Z toho však, že stvořené bytosti mohou své síly a vlohy jeviti jen vlivem Božským, nikterak nenásleduje, že jsou pouhými mrtvými nástroji jediné všeobecné činnosti Božské, jež sama sebou svou vlastní silou a mocí působí všecky zjevy a děje přírodní. Toť bludná nauka tak zvaného okkasionalismu Cartesiova a Malebrancheova, podle níž všemohoucí vůle Božská sama sebou jest jedinou příčinou všech činností stvořených, při nichž bytosti stvořené ničeho nepůsobí, nýbrž jen trpně, jako pouzí nástrojové činnosti Božské se chovají aneb nanejvýš poskytují svými změnami všemohnucí vůli Boží příležitost k činnosti její. Poněvadž v pojmu jestoty bytostí stvořených jsou již také obsaženy síly a jejich činnosti, proto bytosti tyto, kdyby

neměly svých vlastních činností, nebyly by také zvláštními v sobě a pro sebe existujícími bytostmi a splývaly by s jestotou Božskou jak ve svých činnostech tak i ve své jestotě v jednu jestotu, v jednu bytost. Kdo by tedy bytostem stvořeným upíral zvláštních činností a pokládal je za mrtvé nástroje jediné všečinnosti Božské, upadl by nutně z okkasionalismu do naprostého pantheismu, stotožňujícího jestotu světových bytostí s jestotou Božskou.

Nutnost konkursu Božského se všemi fysickými činnostmi stvořených bytostí jak fysickými, tak i mravními, souvisí co nejtěsněji se stvořením a zachováváním tvorstva se strany všemohoucí vůle Boží.

Každá bytost mimo Boha jest bytostí stvořenou a proto také ven a ven na Bohu závislou. A tato závislost vztahuje se ke všem momentům její jestoty a k veškeré době jejího trvání. A proto musí na Bohu záviseti i ve všech činnostech, ku kterým její síly a vlohy směřují. A tato závislost nemůže býti pouze abstraktní a ideální, nýbrž musí býti věcná, positivní a konkretní, a v tomto smyslu také fysickou. Jako tedy tvor činností Božskou vznikl a ve svém bytu trvá, tak také jen touto činností jeví své síly a vlohy, jen touto činností jest činný.

Stvořené bytosti nejsou však toliko účiny Božské účinkující příčiny, nýbrž jsou samy také účinkujícími příčinami, které svými činnostmi zase jiné bytosti uvádějí v existenci. A nedá-li se ani trvání stvořených bytostí mysliti bez zachovávací činnosti Božské, co jest teprv říci o jejich původu a vzniku, kterého činnostmi jiných stvořených bytostí nabývají. Ku vzniku každé věci zajisté jest potřebí více síly, než k pouhému zachovávání věci již jednou učiněné a vytvořené. A poněvadž tento vznik jest podmíněn činnostmi příčin stvořených, musí Bůh s nimi spolupůsobiti.

Kdykoliv některá bytost jeví svou sílu přiměřenou činností a tak z potence přechází do konu, vystupuje vždy z nižšího stupně dokonalosti na stupeň vyšší. Činnost jest vždy dokonalejší, než pouhá schopnost k této činnosti. Hudebník vycvičený stojí vždy na vyšším stupni dokonalosti, než člověk, jenž má sice hudební nadání, ale neměl příležitosti toto nadání jak náleží vycvičiti a vzdělati. A musí-li Bůh jestotu všech věcí a síly v této jestotě obsažené svou všemohoucností v existenci zachovávati, musí také k jejich činnostem spolupůsobiti.

Nutnost součinnosti Božské ku všem činnostem bytostí stvořených dokazuje sv. Tomáš již ze samé jejich jestoty.

Kdyby stvořené bytosti, tak argumentuje, měly své činnosti samy od sebe a nepotřebovaly k nim součinnosti Božské, byly by vzhledem k těmto svým činnostem čirým konem, což však jejich stvořené jestotě přímě odporuje. Neboť byvše i co do jestoty i co do sil z ničeho stvořeny, přešly z pouhé potence, kterou

měly v ideách Božských a ve všemohoucnosti Božské od věčnosti, do skutečné existence a jsou proto nutně bytostmi z potence a konu složenými. Jako nemůže Bůh učiniti, aby věci stvořené byly ve svém vzniku a ve svém dalším trvání čirým konem, vylučujícím veškeru potencionálnost, tak nemůže učiniti, aby nepřecházely vnějšími vlivy z potence do konu, nýbrž měly tento kon samy od sebe a v sobě a byly tak čirým konem. Neboť jako Bůh nemůže žádné bytosti uděliti své vlastní jestoty a podstaty, tak nemůže učiniti, aby byla čirým konem, jakým jest jediné on sám. A proto s každou její činnosti musí spolupůsobiti.

Nutnost konkursu Božského ke všem fysickým činnostem bytostí světových dovozuje dále týž sv. Učitel z poměru mezi Bohem jakožto bytostí „per essentiam" a tvorstvem jakožto bytostí „per participationem". Bůh jakožto bytost „per essentiam" existuje

a) s naprostou nutností sám od sebe, tak že vylučuje každou bytost nad sebou a před sebou, kterou by teprv byl uveden do existence. Proto nelze rozumně ani pomysliti, že by Bůh neexistoval.

b) Bůh existuje v naprosté plnosti veškeré jestoty a dokonalosti. — Všechny bytosti mimo Boha existující jsouce od Boha stvořeny, mají jestotu Bohem sobě udělenou a proto jen omezenou a konečnou. Žádná bytost stvořená nemá a nemůže míti veškeré jestoty v nekonečném jejím rozsahu a dosahu. Každá bytost jest jen bytostí náležející do toho neb onoho druhu. Jest buď nerostem, neb rostlinou, neb živočichem neb člověkem, neb andělem. A proto nemá vší jestoty, vší pravdy, vší krásy, vší dokonalosti atd. Ale v každém druhu a rodu, k němuž náleží, jest rovněž jen „ens per participationem". Vše co jest a co má, má údělem a účastí od Boha. Udělem má od Boha svou jestotu, své trvání, své síly a proto také všechny své činnosti. Nelze mysliti, aby stvořené bytosti měly vše od Boha, a jen své činnosti měly výhradně od sebe. A proto musí Bůh k těmto činnostem spolupůsobiti nejen nepřímě a prostředečně, pokud totiž bytostem stvořeným udělil při jejich stvoření přiměřené síly a síly tyto stále v nich zachovává, nýbrž také neprostředně, pokud tyto síly stále svou všemohoucí vůlí z jejich potenciálnosti uvádí do přiměřených činností.[1])

Sv. Tomáš touž pravdu dokazuje také z pohybu věcí stvořených. Jak známo, rozumějí theologové scholastičtí pohybem netoliko pohyb místní, nýbrž také každou změnu věci záležející v přechodu z potence do konu, z možnosti do skutečnosti.

Každá věc stvořená má ve své jestotě jisté potence (síly, vlohy, mohutnosti), které má za svého trvání uvésti v činnost a tak dosíci dokonalosti, ku které jest přirozeně určena, což obzvláště pozorovati u bytostí opatřených vegetativním, živočišným a intellektuálním životem: u rostlin, živočichův a lidí. Jest však meta-

[1]) Cf. sv. Tom. Contr. Gent., lib. 3, cap. 67, n. 2.

fysický zákon, že žádná potence nemůže sama sebe uvésti v kon, nýbrž že v tento kon musí býti uvedena jinou bytostí, jež jest již v konu. Neboť potence jako potence, jsouc pouhou možností konu, nemůže sama sebou kon tento ze sebe vyvoditi, jinak by v potenci byl již obsažen kon a potence by přestala býti potencí a byla by již konem. Každá potence může proto jen jinou skutečnou bytostí v kon býti uvedena.

Kdyby v jestotě stvořených bytostí byla již veškera jejich činnost obsažena, nebylo by ve světě nevyvinutých potencí, nýbrž jen kon a jen skutečnost a následovně nebylo v něm vývoje, pokroku, nýbrž pouhý a naprostý klid. Poněvadž však světový pořádek záleží ve stálé proměně sil utajených a živých, čili po scholasticku řečeno, v přechodu bytostí stvořených z potence do konu, nemůže jejich činnost náležeti k podstatě jejich. A proto jsou-li v činnosti, nemají ji od sebe, nýbrž mají ji od bytosti jiné. A pak-li tato bytost byla zase jinou bytostí z potence do konu uvedena a tato zase bytostí jinou atd., jest naprosto nutno, stanouti konečně u bytosti, jež nebyla v potenci, nýbrž od věčnosti jest pouhý a čirý kon, a to jest Bůh. A jako Bůh svět z jeho ideální a fysické potence, kterou měl v něm od věčnosti, musil uvésti svou tvůrčí činností v kon, tak svou Božskou součinností uvádí stále všecky síly a mohutnosti věcí stvořených z jejich potenciálnosti do přiměřených činností. Kdyby Bůh odepřel jim této své součinnosti, zůstaly by na věky v naprosté nečinnosti a nikdy by z pouhé své potenciálnosti nepřešly do konů sobě přiměřených.

Pravda, že Bůh spolupůsobí ke všem fysickým činnostem bytostí stvořených, dokazuje nejen rozum, nýbrž hlásá ji též Zjevení Boží. Není sice pravdou Církví sv. za článek víry formálně prohlášenou, avšak vzhledem k mnohým výrokům Písma sv. a svědectvím Tradice jest tak jistá, že každý názor jí odporující jest pokládati za blud.

a) Důkazy z Písma sv.:

Tak čteme v knize Jobově: „Ruce tvé učinily mne a způsobily mne celého vůkol: a tak náhle svrhuješ mne? Rozpomeň se, prosím, že jako hlínu učinil jsi mne a v prach zase obrátíš mne. Zdaliž jsi mne jako mléka nevydojil a jako sýru nezhustil. Kůží a masem přiodil jsi mne: kostmi a žilami spojil's mne".[1])

Job si stěžuje do svého neštěstí, které mu zvyšují ještě jeho přátelé, viníce ho, jako by sám svými hříchy a nepravostmi byl příčinou strastí, kterými jej Bůh navštívil. A proto hledá a žádá proti nim z úst samého Boha důkazů své nevinnosti. Za tím účelem podotýká, že Bůh ho tresty tak stíhá, jako by byl nepřítelem jeho, aneb jemu úplně cizím, kdežto jest přece úplně

[1]) 10, 8–11.

a zcela dílem všemohoucích rukou jeho. Výrok, jímž Job toto své přesvědčení vyjadřuje, zní tak, že není možno jej vykládati výhradně jen o činnostech příčin druhotných, beze vší neprostřední součinnosti Božské. Praví-li Job, že jej ruce Božské úplně a zcela učinily, že jak jej z hlíny vytvořily, tak jej zase v prach obrátí a že ho jako sýr z mléka uhnětly, pak připisuje Bohu přímě a neprostředně nejen svůj původ, nýbrž i celý svůj život od prvého okamžiku jeho existence až se zase obrátí v prach, ze kterého byl vytvořen.

Musili bychom činiti násilí slovům jeho, kdybychom je chtěli vykládati toliko o fysických činnostech věcí světových a vylučovali při tom veškeru přímou a neprostřední součinnost Božskou.

Podobně praví královský pěvec: „Kdybych vstoupil na nebesa, tam jsi ty, a kdybych sestoupil do pekla, přítomen jsi. Kdybych si vzal křídla záře jitřní a bydlel v končinách moře, i tam by mne ruka tvá provodila a pravice tvá držela by mne“.[1])

Žalmista Páně hlásá tu, že všecky naše skutky, ano i všecky naše nejtajnější myšlenky jsou Bohu nejen povědomy a známy, nýbrž že na něm jak ve svém vzniku, tak i ve svém trvání závisí. Ale nezávisely by na něm úplně, kdyby byly výhradně jen účinem našich činností. Kdyby Bůh s našimi činnostmi nikterak nespolupůsobil, pak by na nejdůležitější a nejpodstatnější stránku našeho života, jež záleží právě v činnostech, neměl naprosto žádného vlivu, což se příčí poměru mezi Tvůrcem a tvorem. Praví-li tedy žalmista, že ho ruka Páně provází na všech místech naší země až do končin mořských a že jej pravice jeho všude drží, aby neklesl, pak nechce těmito slovy nic jiného říci, než že Bůh s člověkem ve všech skutcích jeho spolupůsobí. A spolupůsobí-li s člověkem, a fortiori musí spolupůsobiti s činnostmi všech ostatních světových bytostí.

V tomto smyslu jest také vysvětlovati všechna místa Písma sv., kde se praví, že Bůh řídí všecky naše kroky,[2]) naše myšlenky[3]) a úmysly,[4]) naše srdce,[5]) naše cesty,[6]) všecky práce rukou našich[7]) atd.

A praví-li Božský Spasitel k Židům, kteří ho pronásledovali, že u rybníka při bravné bráně uzdravil v den sobotní člověka osmatřicet roků nemocného: „Otec můj dosavad působí, i já působím“,[8]) vytkl jim zcela patrně mylnou domněnku jejich, jako by Bůh v sobotu naprosto od každé činnosti odpo-

[1]) 138, 8, 9.
[2]) Žalm 39, 3; 118, 133; Přísl. 3, 6; 16, 9; 20, 34.
[3]) Přísl. 16, 3.
[4]) Eccli 39, 10.
[5]) Jer. 31, 21.
[6]) Žalm 26, 11.
[7]) Žalm 39, 17.
[8]) Jan 5, 17.

číval. Netvoří sice nových bytostí, avšak i po stvoření světa dále působí, an celý svět v bytu udržuje, s jeho činnostmi spolupůsobí a k vytknutému cíli jej řídí. A poněvadž Kristus touž činnost s Otcem přivlastňoval také sobě, proto ho Židé chtěli usmrtiti, nejen že porušil sobotu, nýbrž také že se rovným činil Bohu, an jej nejen nazýval svým Otcem, nýbrž že také jednu a touž činnost s ním sobě připisoval.

Též slova sv. apoštola Pavla k Atheňanům v areopagu pronesená, že v Bohu „žijeme a se hýbáme i trváme",[1]) nevyjadřují toliko, že Bůh nás bytu udržuje, (v něm trváme), nýbrž praví zcela zřejmě, že k veškerému našemu životu: vegetativnímu, animálnímu a duchovému, (v něm žijeme a se hýbáme), stále spolupůsobí.

b) Důkazy z Tradice:

Podobně také ss. Otcové připisují Bohu všecky účiny, které působí příčiny druhotné, tím způsobem, že netvrdí toliko, že Bůh všecky věci a jejich síly udržuje v existenci, nýbrž zároveň také buď přímě aneb aspoň nepřímě učí, že Bůh se všemi činnostmi jejich neprostředně spolupůsobí. Tak píše Minutius Felix: „Což může býti tak patrno, nepochybno a zřejmo, ...než že musí býti Bůh, jenž má rozum nejvýtečnější, jenž veškeren svět proniká, uvádí v pohyb, živí a řídí".[2])

A sv. Jeroným na námitku Pelagiánů: „Pak-li ve všech jednotlivých věcech, kterých užíváme, potřebujeme pomoci Božské, pak nebudeme moci, nebude-li nás Bůh podporovati, ani rydla ku psaní sobě připraviti a je pemzou přiostřiti, ani rukou psáti písmen, ani mlčeti, ani mluviti, ani seděti, státi, choditi, běžeti, jísti, se postiti, ani se smáti a plakati atd.", odpovídá: „Podle mého přesvědčení jest zcela jasno, že vše to jest nám (bez součinnosti Božské) nemožno".[3]) V témže smyslu píše svatý Augustin: „Jakmile by Bůh dobrotou svou přestal jak zlým andělům udíleti života a moci životodárné..., tak i lidem vytvářeti jejich sémě a je oduševňovati, vyvíjeti jejich údy v čas příhodný..., oživovati jejich smysly a poskytovati jim potřebnou potravu atd., ihned by zmizeli".[4])

§ 33.

Námitky proti konkursu Božskému.

Nepopíráme, že poměr působnosti bytostí stvořených k spolupůsobnosti Božské působí rozumu jisté obtíže.

Již samých činností věcí stvořených záležejících v přechodu z potence do konu nelze snadno pochopiti.

[1]) Skut. apošt. 17, 28. — [2]) Octav. 17, Migne tom. 3, p. 285.
[3]) Cf. Adv. Pelag., Dial. 1, n. 3, Migne tom. 23, p. 522.
[4]) Enchiridion, cap. 27.

Rozum vycházeje při všech svých poznatcích ze smyslných představ a nemoha se jich ani ve svém sebe abstraktnějším poznání úplně zbaviti, nesnadno chápe, jak jest možno, aby jeden a týž účin, jenž ze dvou příčin pochází, nenáležel žádné z nich jen z části, nýbrž aby celý pocházel z příčiny Božské a celý zároveň z příčiny stvořené. Ostatně ani Božského konu tvůrčího ani zachovávacího nechápeme, a přece jen tímto konem můžeme rozumně vysvětliti vznik světa a jeho další trvání. A to platí také o konkursu Božském se všemi činnostmi světových bytostí.

Ze zásad, které jest při konkursu Božském míti na zřeteli, nebude nesnadno vyvrátiti všecky námitky, které proti němu hlavně v minulých dobách činěny. Z námitek těchto uvedeme jen ty, které aspoň na prvý pohled zdají se býti závažnými.

1. Poněvadž Bůh působí při každé činnosti stvořené celý účin, pak není prý potřebí, připisovati jej také ještě bytostem stvořeným. Poněvadž však názor, že bytosti světové nemají vlastní činnosti, vede k absurdnosti pantheismu, proto prý nelze neprostředního konkursu Božského k činnostem bytostí stvořených připustiti.

Jest sice pravda, že každou fysickou činnost ve světě působí zcela Bůh a zcela také bytost stvořená. Z toho však neplyne, že činnost Božská vylučuje činnost stvořenou a stvořená Božskou. Bůh sice naprosto řečeno může sám sebou bez činností bytostí stvořených způsobiti všechny účiny bytostí světových. Ale nečiní tak. Jako z pouhé své dobroty svět stvořil a v bytu zachovává, tak z téže dobroty sdílí se s bytostmi stvořenými podle jejich schopnosti a chápavosti také o svou tvůrčí činnost, aby i ony svými činnostmi jeho všemohoucím tvůrčím konem takořka prostoupenými a proniknutými poskytovaly vznik a původ bytostem jiným a tak Boha samého napodobovaly a představovaly v jeho tvůrčí činnosti. Kdežto Bůh ve své působnosti závisí na činnostech druhotných příčin jen podmínečně, totiž proto, že chce na nich záviseti, potřebují bytosti stvořené součinnosti Božské nutností své přirozenosti.

Vzájemný vliv obojí příčiny: Božské a stvořené, sv. Tomáš vyličuje takto: „Podle pořadu příčin řídí se též pořad účinů. Prvním momentem v každém účinu jest jestota (esse). Neb všecky ostatní vlastnosti jsou pouhými determinacemi této jestoty. A proto jestota jest účinem vlastním jen prvotné účinkující příčině a všecky ostatní příčiny působí jestotu jen potud, pokud působí mocí prvé účinkující příčiny. Účin však příčin druhotných, které jsou jen příčinami zvláštními a částečnými, záleží toliko v různých dokonalostech, které jestotu věcí určují“.[1]) A na námitku, o niž nám tu právě běží, odpovídá na

[1]) Srv. Contr. Gent., lib. 3, cap. 66.

jiném místě: „Jest míti na zřeteli, že Bůh působí dokonale jako prvotná příčina věcí, ale potřebuje k této své působnosti příčin druhotných, ačkoliv i bez nich mohl učiniti vše to, co s nimi činí. Chce však k svým činnostem užívati bytostí světových, aby zachoval pořádek ve veškerém světě stanovený".[1])

2. Ku každé činnosti jest prý potřebí činné síly se strany činného podmětu a trpné síly se strany předmětu, jenž činnost podmětu v sebe přijímá. A poněvadž tato činná a trpná potence v podmětu a předmětu úplně stačí způsobiti účin, není potřebí, aby Bůh spolupůsobil s činnostmi přirozenými.

Odpověď na tuto námitku plyne již z rozboru a vyvrácení prvé námitky.

Jest sice pravda, že ke každé činnosti stačí činná síla v podmětu a trpná v předmětu, avšak jen tenkráte, když Bůh jakožto prvotná a všeobecná příčina všeho, co jest, svou vlastní činností uschopňuje bytosti stvořené, aby své činné síly jevily na předmětu trpném. Bůh uděluje sice každé věci vše to, čeho má potřebí k dosažení svého účelu, avšak nemůže jí uděliti, co se její vnitřní bytnosti a povaze přímo příčí. Poněvadž příčiny druhotné mohou působiti jen silou a mocí příčiny prvotné, nemůže jim Bůh uděliti dokonalosti, aby bez všeho vlivu a působení Božského své činné potence jevily na předmětech trpných. Kdyby však příčiny tyto působily samy všechny své účiny bez všeho vlivu Božského, jevily by působnost přesahující jejich jestotu a přirozenost, což podle zákona dostatečného důvodu, kterého ani Bůh nemůže změniti, jest naprosto nemožno.

3. Povaha každé síly přirozené prý žádá, aby byla neprostředným principem činností, ku kterým přirozeně směřuje. A poněvadž Bůh opatřil každou věc silami, jichž má třeba k dosažení svého účelu, je prý úplně zbytečno, aby ještě dále zasahoval do činnosti její.

Námitka vychází z lichého pojmu o poměru mezi Bohem a světem.

Jako Bůh nemohl učiniti, aby věci jeho všemohoucí vůlí z ničeho stvořené zcela samostatně ve svém bytu dále trvaly, tak nemohl také způsobiti, aby zcela samostatně přiměřenými činnostmi jevily síly a vlohy, kterými je opatřil. Může sice, jak praví sv. Tomáš, uděliti bytostem stvořeným moci a síly, aby byly činny. Ale jako řemeslník může sice nástroji (na př. sekyře) dáti ostří a vykonati pak jím práci, ku které ho má potřebí, ale nemůže mu uděliti schopnosti, aby sám sebou bez něho vykonal dílo, k němuž jest určen, podobně nemůže Bůh učiniti, aby světové bytosti své síly a vlohy, kterými jsou opatřeny, jeviti mohly bez vší jeho součinnosti.[2])

[1]) De potent., qu. 3, art. 7, ad 17.
[2]) Sv. Tom., De potentia, qu. 3, art. 7, ad 5.

4. Další námitka zní: Konkurs Božský jako každá činnost Božská jevící se na venek jest projevem svobodné vůle Božské, kdežto fysické činnosti stvořených bytostí jsou podrobeny nutnosti. Avšak tato dvojí činnost jest prý naprosto různorodá a proto neslučitelná. Není tedy možno, aby Bůh se všemi přírodními činnostmi spolupůsobil.

Ačkoliv konkurs Božský a činnosti fysické bytostí stvořených jsou podle své vnitřní jestoty činnostmi zcela různorodými, přece mohou vespol státi ve vztahu příčinnosti. I může se státi, že svobodná příčina závisí ve své činnosti na nutné činnosti bytosti hmotné, jako na př. když lidský umělec při své práci užívá hmotného nástroje, nebo naopak, že činnost hmotné bytosti závisí na činnosti svobodné vůle. Tak závisí činnost nástroje na svobodné vůli umělcově, bez níž nástroj své nástrojné činnosti nemůže jeviti. Bůh sice závisí také na činnostech stvořených bytostí, ale jen potud, pokud tuto závislost sám dobrovolně připouští, moha sám svou neprostřednou činností beze stvořených bytostí učiniti vše, co podle světového jím dobrovolně zařízeného řádu nyní jen s jejich součinností činí.[1])

5. Další námitku proti všeobecnému a neprostřednímu konkursu Božskému dovozují mnozí ze svobody rozumných bytostí a ze svatosti Božské tvrdíce, že by Bůh musil potom spolupůsobiti i s hříšnými skutky lidskými a nemohl se již nazývati nejvýš svatým.

Na tuto námitku jest odpověděti:

Každý skutek svobodný a mravně příčetný zahrnuje v sobě dvojí moment: *a)* materiální, t. j. skutek sám v sobě podle své fysické stránky, a *b)* formální, t. j. poměr jeho k mravnímu zákonu Božímu a odtud plynoucí jeho mravní příčetnost.

Máme-li na zřeteli svobodný skutek jako úkon fysický podle jeho hmotné povahy, pak jest fysicky dobrý, ať se již srovnává ze zákonem mravním aneb nesrovnává. Neb každý skutek lidský, i skutek mravně špatný, není než projevem vůle. A poněvadž vůle jako mohutnost přirozenosti lidské jest v sobě dobrá, musí i každý účin její podle své fysické stránky býti dobrý. A poněvadž všecky skutky svobodných bytostí podle své fysické entity jsou dobré, není příčiny, proč by Bůh s nimi podle této entity nemohl spolupůsobiti. Čím tyto fysicky dobré skutky stávají se skutky mravně špatnými a nedovolenými, jest úmysl, z kterého byly vykonány. A poněvadž tento úmysl závisí výhradně na vůli svobodných bytostí, proto jest také jen dílem jejich a nikoliv také dílem Božím.

Úmysl špatný záleží ve sporu se zákonem Božím a proto vylučuje zhola a naprosto každou součinnost Božskou. Co jest na skutku mravně špatném fysicky dobrého, toť jest připisovati

[1]) Sv. Tom., De potentia, l. c. ad 9.

nejen činnosti bytosti svobodné, nýbrž i součinnosti Božské; co jest však na něm mravně špatného, jest výlučným dílem bytosti svobodné, jak sv. Tomáš učí, když praví: „Jest zřejmo, že činnosti špatné, pokud odporují mravnímu zákonu Božímu, nepocházejí od Boha, co se však týká jejich fysické stránky, musí býti také od Boha. Tak na př. kulhavost má to, v čem se jeví její pohyb, od mohutnosti hybné, v čem se však nesrovnává s přirozenou chůzí, toho příčinou jest křivost nohy".[1]) Tak jest obhájen jednak všeobecný konkurs Božský se všemi fysickými činnostmi světových bytostí, a jednak také svobodná vůle a příčetnost všech skutků jejich.

6. Ještě jednu námitku uvedeme, která zní: Kdyby Bůh jako prvotná a všeobecná příčina spolupůsobil se všemi fysickými činnostmi ve světě, náležely by všecky činnosti na prvém místě Bohu a teprv na druhém místě bytostem stvořeným. Avšak v tomto případě bylo by také všecky nedostatky jejich předně připisovati Bohu a teprv v druhé řadě bytostem stvořeným. Poněvadž však jest to nemožno, jest také nemožno, aby Bůh spolupůsobil se všemi činnostmi věcí stvořených.

Na tuto námitku odpověděl již sv. Tomáš v citátu neprostředně při námitce předešlé uvedeném.

V každé bytosti stvořené jest rozeznávati to, co jest v ní dokonalého a to co jest v ní nedokonalého. Poněvadž každý účin náleží více prvotné, než druhotné příčině, proto vše, co jest v účinu dokonalého, pochází hlavně od příčiny prvotné, a jen nedostatky a nedokonalosti jeho mají svůj původ a důvod v příčině druhotné, která jsouc ve své činnosti omezená a na mnohých okolnostech závislá, může se minouti se svým účinem, k němuž přirozeně směřuje. A proto hlavní příčinou dokonalostí bytostí stvořených jest Bůh, příčinou však všech nedokonalostí jsou bytosti stvořené samy.

Ostatně nelze tu zapomínati, že nynější svět není ze všech možných světů nejlepší a že mimo to pro hřích prvých rodičů jest stížen kletbou Boží, ve které zajisté mnohé nedostatky a nedokonalosti bytostí stvořených mají svou příčinu.

Z úvahy této zajisté patrno, že nauka křesťanská o konkursu Božském se všemi fysickými činnostmi bytostí stvořených kráčí střední cestou mezi dvěma krajními bludy, mezi materialismem a pantheismem. Podle nauky materialistické náležejí všecky činnosti ve světě jen bytostem světovým samým, které samy sebou beze všeho vlivu příčiny transcendentální je jeví. Každá jednotlivá bytost má svou zvláštní jen sobě vlastní činnost a harmonický soulad všech těchto jednotlivých činností působí jednotný fysický zákon, který sice v těchto činnostech různě se jeví, ale přece je v jednotný souvislý celek pojí. Podle pantheismu má veškeren svět jen jedinou činnost, která celý organismus světový proniká

[1]) Contr. Gent. lib. 3, cap, 71.

a stále se stupně nižšího ke stupni vyššímu, od hmotného prášku až k člověku, vystupuje. Tu nemají světové bytosti svých vlastních činností, nýbrž mají podle stupně dokonalosti, kterého vývojem světovým dosáhly, toliko různou účast v jedné a téže činnosti světové. — Podle nauky křesťanské má každá věc svou vlastní činnost, která však jest zároveň účinem jednotné činnosti Božské. Ačkoliv jednotlivé věci mají svou vlastní jestotu, své vlastní síly a činnosti, přece jsou jen nástrojem a prostředkem, jímž Bůh uskutečňuje své vlastní účely, které světu vytkl. A proto všecky bytosti světové od hmotného atomu až po člověka jsou s Bohem spjaty páskou nejužší a nejtěsnější, kterou vůbec lze pomysliti. Jako nelze rozumně vysvětliti vzniku a trvání věcí světových bez Boha, rovněž tak i jejich činností: mechanických, chemických, vegetativních, živočišných a intellektuálních.

§ 34.

Způsob, jakým Bůh spolupůsobí s činnostmi fysickými vůbec a svobodnými zvlášť.

Ačkoliv o součinnosti Božské se všemi činnostmi bytostí stvořených nelze pochybovati, přece vnitřní poměr, v jakém stojí tato dvojí různá činnost, zahrnuje v sobě záhadu, které nelze tak snadno rozřešiti, obzvláště běží-li o bližší vysvětlení poměru součinnosti Božské k svobodným skutkům vůle lidské.

Při pokusu, tuto záhadu aspoň poněkud vysvětliti, jest nám dvojí pravdu jak nezvratný axiom míti stále na zřeteli, totiž že Bůh jakožto prvotná a všeobecná příčina všeho, co ve světě jest a se děje, spolupůsobí se všemi fysickými činnostmi, a že člověk, ačkoliv každý svůj svobodný skutek koná jen mocí a vlivem této prvotné Božské příčiny, přece jest úplně svoboden, moha se také opačně rozhodnouti, t. j. když skutek vykonal, mohl jej nevykonati, a když ho nevykonal, mohl jej vykonati.

A proto jen ta nauka o vzájemném poměru mezi součinností Božskou a svobodnými skutky lidskými může býti správna, která ani neztenčuje a nezmenšuje prvotnosti a všeobecnosti neprostředního konkursu Božského, ani nesnižuje svobody skutků lidských. Vůdčí myšlenkou při řešení této otázky budiž nám nauka sv. Tomáše, jenž ji tak vysvětlil a objasnil, jak vůbec lidskému rozumu jest možno.

Abychom tuto jeho nauku poznali ze samého zdroje, jest nezbytno, jeho slova uvésti (v překladu) „per extensum“. Jedná o této otázce ve své Theologické Summě a ve svém spisu De potentia. V Summě Theol. praví: „Jest míti na zřeteli, že příčina jest trojí: účelná, účinkující a formální. Příčiny tyto jsou principy činnosti v jistém pořadu. Prvým principem činnosti jest účel, jenž uvádí účinkující pří-

činu v činnost, principem druhým jest účinkující příčina sama a principem třetím jest forma věci, které účinkující příčina používá k své činnosti. Tento trojí druh příčin lze jasně pozorovati na výrobcích řemeslných. Řemeslníka uvádí do práce účel, jenž záleží ve výrobku samém. A k tomu výrobku používá sekyry, jíž vyvozuje ze dřeva tvary, jimiž dřevo se stává zamýšleným výrobkem. A tak působí Bůh trojím způsobem s každou činností: předně vzhledem k účelu; poněvadž však každá účinkující příčina směřuje svou činností k nějakému dobru buď skutečnému neb zdánlivému a poněvadž každé dobro jest jen potud dobrem, pokud má účast v dobru nejvyšším, jímž jest Bůh, proto jest Bůh účelnou příčinou každé činnosti bytostí stvořených... Za druhé jest uvážiti, že v případě, je-li několik příčin účinkujících k nějakému účelu řádně spojeno, že vždy druhotná příčina působí mocí a sílou prvotné příčiny. Neboť prvotná příčina uvádí do činnosti příčiny druhotné. A v tomto smyslu působí všecky věci stvořené mocí samého Boha, jenž jest takto příčinou všech činností příčin druhotných. Za třetí jest míti na zřeteli, že Bůh neuvádí věcí stvořených do činností jim přiměřených toliko tím způsobem, že k nim používá jejich forem a sil, nýbrž že jim uděluje také těchto forem a sil jejich a je pak v bytu zachovává. A proto jest Bůh příčinou netoliko činností druhotných, pokud jim uděluje tvarů, které jsou principem jejich činností, nýbrž také pokud tyto tvary a síly věcí udržuje. ... A poněvadž tvary jsou obsaženy v jestotě věcí a Bůh jest povšechnou příčinou této jestoty,... následuje z toho, že Bůh ve všech věcech vniterně působí".[1])

Z těchto slov Učitele Andělského plyne, že Bůh působí s činnostmi bytostí stvořených vzhledem k jejich příčinám *a)* účelným, *b)* účinkujícím a *c)* formálním. To platí o činnostech jak fysických, tak i svobodných, o které nám tu hlavně běží.

ad a) Bůh působí se svobodnou vůlí vzhledem k jejímu účelu, ku kterému svými činnostmi směřuje.

Jako rozum směřuje ve svém poznání vždy k pravdě jakožto k svému přirozenému předmětu či terminu (výmezu), tak směřuje vůle ve svém chtění vůbec jen k dobru a nemůže ničeho chtíti, v čem není naprosto žádného dobra, ani skutečného, ani zdánlivého. Touha po dobru vůbec jest vůli přirozena a proto také nutna.

Zcela jiný jest vztah vůle k dobrům partikulárním (podrobným). Vůle, jsouc původně jen pouhou vlohou, přechází teprv tenkráte ze své potenciality ke skutečnému chtění, když jí

[1]) I. qu. 105, art. 5.

rozum nějaký předmět jakožto dobrý a proto žádoucný představil. Bez této činnosti rozumové nemůže vůle ničeho chtíti.

Podle toho jest vztah vůle k dobru dvojí: k dobru vůbec (bonum in genere, bonum universale), a ten jest nutný, a k dobru partikulárnímu (podrobnému) rozumem vůli představenému, a ten jest jen nahodilý a proto svobodný. Dobro všeobecné jest nutným předmětem vůle, dobra podrobná jsou však jen prostředky k dosažení dobra povšechného. Poněvadž však dobrem všeobecným jest Bůh, touží každá bytost rozumná přirozeně po Bohu a nalézá jen v něm svého nejvyššího blaživého ukojení. Jako Bůh stvořil přirozenost lidskou a opatřil ji rozumem a svobodnou vůlí, tak nakloňuje také každou vůli k všeobecnému dobru, k sobě, jakožto k jejímu přirozenému cíli. Přirozená náklonnost člověka k dobru všeobecnému jest proto metafysickým zákonem veškerého lidského života.

Ačkoliv člověk jest již svou přirozeností určen k touze po všeobecném dobru, má přece úplnou svobodu ve volbě jednotlivých a podrobných dober, kterých jako prostředku k dosažení všeobecného dobra používá. A tu se může státi, že buď z nesprávného pojetí těchto částečných dober aneb ze zvrácené vůle pokládá dobra zdánlivá a klamná za dobra skutečná, což má za následek, že pak nedochází všeobecného dobra, jímž jediné jest Bůh.

ad b) Bůh jest příčinou spoluúčinkující se všemi činnostmi stvořených bytostí, jak nutnými, tak i svobodnými, s tím toliko rozdílem, že bytosti v jejich činnostech nutnosti podrobené determinuje k těmto činnostem a touto determinací je uschopňuje, že mohou působiti na jiné bytosti, kdežto bytostem svobodným uděluje moci, kterou mezi různými činnostmi mohou voliti tu, která se jim přede všemi ostatními z jakéhokoliv důvodu nejvíce zamlouvá. Kdykoliv svobodné bytosti se určují k nějaké činnosti, nepochází toto určení jako u ostatních přírodních bytostí z nějaké příčiny vnější mimo ně existující, nýbrž má svůj princip a svou účinkující příčinu v nich samých. Toť právě charakteristickou známkou bytostí svobodných, že nebývají determinovány vnějšími příčinami, nýbrž že jsou samy sobě příčinou této determinace. Tím ovšem nechceme tvrditi, že vnější příčiny nemají zhola žádného vlivu na rozhodnutí svobodných bytostí. Mohou je k těmto činnostem více méně vybízeti, vzněcovati, nakloňovati, avšak přese všecky tyto vnější vlivy závisí konečné rozhodnutí přece jen na svobodné vůli samé.

Tím, že Bůh bytosti svobodné uschopňuje, nejen že mohou býti vůbec činné, nýbrž že mohou samy sebe k těmto činnostem určovati, povznáší je nad všecko ostatní nerozumné tvorstvo. Kdežto bytosti nerozumné spějí nutně vlivy vnějšími k cíli sobě vytknutému, jest člověk pánem svých skutků a tímto svým panstvím béře účast v nejvznešenější dokonalosti Božské, jež záleží

v naprosté neodvislosti bytnosti a činnosti Božské na všech bytostech mimo Boha existujících.

ad c) Konečně spolupůsobí Bůh s činnostmi stvořených bytostí také ještě vzhledem k jejich formálním příčinám.

Podle názoru aristotelsko-scholastického skládá se hmota fysická z prvé látky všem věcem hmotným společné a z podstatné formy, která prvou látku určuje a činí z ní skutečnou konkretní bytost hmotnou. Proto hlavní věcí při každé hmotné bytosti není prvá látka, nýbrž podstatná forma, která není toliko principem její skutečné existence, nýbrž i také její činnosti. Jaké mají věci formy, také mají také činnosti. A poněvadž Bůh z ničeho stvořil všecky hmotné bytosti, jest principem nejen jejich látky všem věcem společné, nýbrž také jejich forem, jakož i činností těchto forem. Tohoto principu nelze však jinak mysliti, než že s činnostmi stvořených bytostí spolupůsobí.

Ideální plán, podle něhož Bůh tento svět stvořil, nebyl ihned ve světě úplně realisován. Než dojde této úplné realisace, musí stvořené bytosti vyvinouti ze sebe všecky vlohy a síly, které Bůh do jejich původních podstatných forem zárodečně vložil. To se může však státi teprv časem. Aby však vývoj přirozených potencí věcí děl se podle Božského plánu, musí býti stále Bohem samým řízen, což se může státi jen tím způsobem, že Bůh spolupůsobí se všemi činnostmi světových bytostí. A co platí o činnostech fysických vůbec, platí svou měrou i o svobodných skutcích lidských.

Jest sice pravda, že člověk svým omezeným rozumem nechápe vnitřní souvislosti a shody mezi všeobecnou a neprostřední působností Božskou a mezi svobodou lidskou. Tolik jest jisto, že jak Bůh, tak i člověk jest pánem svobodných skutků lidských. Ale jak toto dvoje panství, jež Bůh a člověk má v jedné a téže věci, vespol souvisí a souhlasí, toť jest nám zde na světě tajemstvím, do jehož vnitra nikdy úplně nevnikneme.

Jelikož jest Bůh příčinou, nejen že tvorstvo existuje, nýbrž také že jest činno, proto jest také příčinou, že svobodné bytosti nejen mohou svobodně jednati, nýbrž že také skutečně svobodně jednají. A závisí-li na Bohu svoboda vůle lidské již jako potence, závisí na něm tím více skutečné užití svobody čili svobodný skutek sám, jenž má vyšší a dokonalejší jestotu, než pouhá vloha k němu.

§ 35.

O fysické praemoci.

V uvedených pravdách jsou všichni katoličtí theologové a filosofové za jedno. Rozcházejí se však ve svých názorech v otázce, kdo dává prvý podnět či impuls, kterým síly a mohutnosti stvořených bytostí, především vůle lidská, ze své potenciálnosti přecházejí do svých přiměřených činností.

a) Někteří bohoslovci vysvětlují tento všeobecný konkurs Božský se svobodnými skutky lidskými tak zvanou praemocí fysickou, kterou rozumějí onu činnost, jíž Bůh působí na vůli lidskou dříve (ne-li časem, tedy aspoň logicky), než sama k činnosti se rozhodla, a to vlivem tak nezdolným, že pod tímto vlivem nemůže nevykonati skutku, k němuž Bůh svou fysickou praemocí ji do činnosti uvádí.

Tuto činnost Božskou nazývají: „motionem", poněvadž uvádí každou stvořenou potenci, tedy i vůli lidskou z její potenciálnosti do pohybu čili co totéž jest, do činnosti. Nazývají ji „praemotionem" čili také „praeviam motionem", poněvadž všechny činnosti svobodné vůle předchází, a konečně ji nazývají „physicam praemotionem", poněvadž nezáleží toliko v mravním vlivu, v rozkazech, radách, úchvalách, hrozbách Božských atp., nýbrž ve skutečné a v tomto smyslu ve fysické činnosti, jíž Bůh neprostředně v mohutnost svobodné vůle zasahuje a ji v činnost uvádí.

Podle této nauky činí Bůh počátek každého svobodného skutku — a totéž platí také o činnostech nutných, — a to tím způsobem, že sám převádí vůli lidskou z její potence do konu. Bez této předchozí činnosti Božské nemohl by člověk podle mínění těchto theologů k žádnému svobodnému skutku se rozhodnouti a vůle jeho by zůstala vždy v pouhé potenci a nikdy by nemohla se nějakým skutkem projeviti a uskutečniti.

b) Jiní zase učí, že konkurs Božský a činnost svobodné vůle se děje zároveň. Podle této nauky nepředchází (a to ani časem, ani logicky) Božská činnost vůle, nýbrž jeví se s ní zároveň. Tento způsob konkursu sluje proto proti „fysické praemoci" „concursus simultaneus". — Co jest o tomto dvojím názoru o součinnosti Božské s činnostmi stvořených bytostí souditi? Theorie „praemoce fysické" vysvětluje sice velmi jasně činnosti hmotných bytostí v přírodě, avšak strany svobody lidské obsahuje v sobě nemalé nesnáze.

„Praemoce fysická" jest činností Božskou na žádné podmínce se strany bytostí stvořených zhola nezávislou a musí tedy vždy a všude se svým přiměřeným účinem se potkati. A proto jest naprosto nemožno, aby člověk nevykonal skutku, ku kterému dal Bůh tou praemocí prvý podnět, tak že jest k němu v pravém smyslu slova determinován. Je-li však k němu již předem tímto vlivem Božským fysicky určen, dříve ještě než se sám k němu rozhodl, zdá se skutečně, že člověk, byv jednou „praemocí fysickou" ke skutku svému určen, nemá již volby, aby od něho upustil a ho nevykonal. Ale pak jest tento skutek již nutný, a člověk pozbývá vzhledem k všem svým skutkům, jež koná pod vlivem fysické praemoce Božské, vší svobody.

Stoupenci fysické praemoce však této konsekvence nepřipouštějí tvrdíce, že Bůh touto praemocí uvádí vlohy stvořených

bytostí do činností způsobem jejich přirozenosti přiměřeným, tedy vlohy bytostí hmotných do činností nutných a vůli lidskou do činností svobodných. Při tom se dovolávají autority sv. Tomáše, jenž ve své Summě theologické dí: „Bůh jest prvotnou příčinou uvádějící v činnost jak bytosti hmotné tak i svobodné. A jako hmotných bytostí tím, že je uvádí v činnost, nezbavuje činností nutných, tak také svou součinností nezbavuje bytostí svobodných činností svobodných, ano právě naopak touto svou součinností jest právě příčinou, že jsou svobodny, neboť Bůh působí v každé bytosti, jak toho její přirozenost žádá.“[1])

Že Bůh, působí-li na mohutnosti stvořených bytostí, musí šetřiti jejich vnitřní povahy, toť pravda, která se sama sebou rozumí. Neboť nemůže dáti věci určité jestoty, kterou jest tou věcí, kterou jest, opatřiti ji silami této jestotě přiměřenými a pak tyto síly uváděti v činnosti jí úplně protivné. Ale z toho ještě neplyne a sv. Tomáš toho také slovy uvedenými nepraví, že Bůh, uvádí-li potence věcí v jejich činnosti, tak činí předběžným pohybem fysickým. Kdyby touto praemocí určoval člověka vždy již předem k vykonání skutku, ku kterému mu „fysickou praemoci“ poskytuje, pak by byl člověk k těmto skutkům již determinován a neměl by již volby mezi jejich kontradiktorickými a specifickými opaky.

Obhájci této fysické praemoce cítíce sami nemalou nesnáz, kterou vzhledem k svobodě lidské v sobě obsahuje, vymyslili na obhájení svobody lidské tak zvaný: „sensus compositus“ a „sensus divisus“. „In sensu composito“, t. j. když svobodná vůle je činná pod vlivem praemoce fysické, nemůže prý ovšem nevykonati skutku, k němuž touto praemocí byla určena, kdežto „in sensu diviso“, t. j. sama sebou beze všeho zřetele k této fysické praemocí má prý úplnou volnost, se rozhodnouti pro kterýkoliv skutek aneb pro jeho kontradiktorický, specifický aneb kontrérní opak.

Že tento rozdíl mezi „sensus compositus“ a „sensus divisus“ nevysvětluje a nehájí svobody lidské, leží téměř na bíledni. Neboť podle tohoto názoru jest člověk toliko svoboden „in sensu diviso“, to jest, když Bůh na něho praemocí fysickou nepůsobí, nikoliv však také „in sensu composito“, když totiž jest postaven pod vlivem praemoce fysické, pod kterým nemůže naprosto nevykonati skutku, k němuž ho Bůh svou praemocí fysickou určil. Ale má-li člověk býti ve vlastním smyslu svoboden, pak musí míti úplnou volbu, vždy a všude, tedy i pod vlivem fysické praemoce, každý jednotlivý skutek svůj buď vykonati neb nevykonati. Jinak jest svoboden jen podle jména, ale nikoliv ve skutečnosti.

Stoupenci této theorie opírají svou nauku obyčejně o tyto důvody:

1. Determinace lidské vůle k nějakému určitému konu jest jistým způsobem jestoty. Poněvadž však každá jestota a každý

[1]) I. qu. 83, art. 1, ad 3.

způsob jestoty pochází od Boha, má také determinace vůle lidské obsažená v praemoci fysické v Bohu poslední důvod. Avšak determinuje-li Bůh vůli lidskou, pak ji determinuje tak, že nejen vykoná vždy skutek, ku kterému ji Bůh determinoval, nýbrž že ho vykoná také svobodně, jak toho její přirozenost žádá.

Na to jest odpověděti:

Ačkoliv všechna jestota i každý způsob její má svůj poslední důvod v Bohu, přece z toho nenásleduje, že Bůh jest neprostřední příčinou i každé determinace jestoty stvořené. Neboť kdyby vše, co má povahu jestoty, jako jest její determinace, musil vždy Bůh sám neprostředně působiti, pak by byl sám jedinou činnou příčinou ve všech světových bytostech. Tím jest však již popřena nejen každá svobodná činnost lidská, nýbrž veškera činnost stvořeným bytostem vlastní. Je-li však Bůh jedinou činnou příčinou ve všemmíru, pak splývá se světem v jedinou jen bytost, jak pantheismus učí. Neboť nemají-li světové bytosti vlastní činnosti, nemají ani vlastní jestoty, poněvadž od jestoty nedá se činnost odmysliti.

Jestota jako jestota má ovšem svůj původ a poslední důvod jediné v Bohu, jenž jako prvotná a všeobecná příčina všeho, co jest, působí také nejvšeobecnější účin, a to jest jestota (esse, ens). Avšak bytosti stvořené jako příčiny druhotné a partikulární místněji určují jestotu Bohem stvořenou a řadí ji podle různé její povahy a přirozenosti do různých druhův a rodů. Že však nějaký účin jest nuten neb svoboden, pochází neprostředně od bytosti, která jej vykonala.

Že však jedna bytost jest již svou přirozeností determinována jen k jednomu účinu, druhá však může vykonati nějaký účin, ale nemusí, mohouc od něho upustiti, pochází ovšem konečně od Boha. Poslyšme v této věci sv. Tomáše: „Ve všech účinech", tak praví „jest prvním momentem jestota, neb vše ostatní jest pouhou její determinací. A proto jest jestota vlastním účinem jen prvé příčiny účinkující, kdežto všecky ostatní bytosti působí jen mocí prvé příčiny účinkující. Příčiny však druhotné, jež jsou příčinami partikulárními a činnost prvé příčiny determinujícími, působí svými účiny jen dokonalosti jestotu určující".[1])

Z toho plyne, že nelze připustiti fysické praemoce, která by člověka k jeho skutkům tak určovala, že by je musil vykonati a nemohl se pro jejich opak rozhodnouti.

Obhájci této praemoce sice praví, že Bůh, určuje-li člověka k vykonání toho neb onoho skutku, tak ho určuje, aby skutek nejen vykonal, nýbrž aby ho vykonal při tom také svobodně.

V tomto názoru jest však obsažena dvojí nemožnost.

[1]) Contr. Gent., lib. 3, cap. 66.

Determinace a svobodná volba — jsou pojmy, které se mezi sebou vylučují.

Činnost determinovaná směřuje vždy jen k jednomu předmětu či výmezu. Kámen vzhůru vyhozený padá vždy dolů směrem k středu země, ze žaludu vyrůstá vždy jen dub, z bukvice vždy jen buk atd. Bytost svobodná, kdykoliv svobodně jest činná, musí míti vždy volbu aspoň mezi dvěma předměty. Kde této volby není, není svobody.

Poněvadž praemoce fysická určuje vůli jen k jedinému skutku, který musí vykonati, a vůle pod vlivem této praemoce nemá volby skutku také nevykonati, proto, jak se zdá, nelze při praemoci fysické obhájiti svobody lidské.

Mimo to zahrnuje tato praemoce ještě také druhou nemožnost.

Stoupenci této nauky praví, že vůle lidská i pod vlivem fysické praemoce jest zcela svobodná, poněvadž Bůh na ni tak působí, že skutek, k němuž ji praemocí určuje, nejen vždy vykoná, nýbrž že ho také vykoná svobodně.

Než tu nelze se ubrániti myšlence, že by Bůh člověka vlastně klamal, kdyby ho praemocí fysickou k tomu neb onomu skutku určoval tou měrou, že by mu pak bylo naprosto nemožno tohoto skutku nevykonati, a při tom mu přece vštěpoval přesvědčení, že skutek koná svobodně, moha ho také nevykonati. Tak nemůže Bůh jednati, a proto musí člověk při každém svobodném skutku míti možnost od něho buď úplně upustiti, aneb místo něho zcela jiný skutek vykonati.

2. Bůh uvádí do činnosti nejen hmotné, nýbrž i svobodné bytosti. Avšak bytostí svobodných by do těchto činností neuváděl, kdyby jejich vůle k nim fysicky nepředurčoval. — Tak zní další důvod pro fysickou praemoci.

Lichost tohoto důvodu plyne již z toho, co jsme podle nauky sv. Tomáše o konkursu Božském s činnostmi stvořených bytostí již pravili. — Svatý Tomáš učí, že Bůh sice uvádí do činnosti všecky bytosti stvořené, ale tak, jak toho jejich přirozenost žádá. Proto determinuje bytosti hmotné k jejich činnostem, bytostem však svobodným dává volnou moc, jíž se ku svým činnostem samy určují. Ačkoliv všecky bytosti, jsouce činné jen mocí a vlivem působnosti Božské, jsouce v pravém smyslu slova nástroji v rukou Božích, přece jsou při tom také samy příčinami účinkujícími, které mají svou vlastní činnost různou od činnosti Božské a proto nejsou pouhými trpnými a mrtvými nástroji, jimiž Bůh svou jedinou činnost ve veškerém světě uskutečňuje.

3. Vůle jest sama o sobě mohutností k rozličným činnostem nelišnou. Poněvadž však každá taková mohutnost, má-li býti činná, musí býti ku své činnosti určena jinou bytostí, musí prý konečně Bůh sám vůli k jejím činnostem determinovati.

Na tuto námitku odpovídáme:

O vůli jest uvažovati dvojím vzhledem: předně vzhledem k rozumu a pak vzhledem k jejím vlastním činnostem.

Vůle jest sama sebou zcela nelišná ke každé činnosti, jíž jest schopna. A v tomto smyslu jest ovšem mohutností pouze trpnou. Aby mohla ze své trpné nelišnosti přejíti ke skutečné činnosti, musí jí dříve rozum předmět či výmez této činnosti jakožto dobro jí žádoucné představiti. Jakmile však rozum své světlo na ni vyronil a ten neb onen předmět pro dobro v něm obsažené jí jakožto žádoucný představil, pak pozbývá vůle své trpnosti a stává se principem činným, jenž se pak sám sebou k svým činnostem určuje. Ačkoliv vůle jako každá jiná mohutnost stvořená jest při tom podmíněna všeobecnou a neprostřední působností Božskou, přece není touto působností ku svým činům fysicky determinována. Rozum jí ukazuje různé směry a způsoby, jimiž může svou činnost jeviti, ale pak rozhoduje vůle sama, chce-li vůbec některým z nich býti činná a kterým? Tímto vlastním sebeurčováním účastní se každá svobodná bytost samé svobody Božské, jíž Bůh sám sebe ku všem svým vnějším činnostem určuje.

Theorie o praemoci fysické nutné ku všem činnostem bytostí stvořených hájí sice zcela rozhodně naprosté svrchovanosti Božské nad veškerým tvorstvem a všemi činnostmi jeho, avšak uvádí při tom v nebezpečí svobodu lidskou. Jelikož však svoboda tato právě tak jako svrchované panství Božské nad tvorstvem náleží k dvěma stěžejným pravdám, na kterých veškeren náš náboženskо-mravní život svou nejvniternější podstatou závisí, nelze nám při nejlepší vůli s naukou o praemoci fysické souhlasiti, ačkoliv nesmíme ji zřejmě a rozhodně za bludnou prohlásiti.

Podle našeho skromného mínění vyhýbá se jediné nauka o konkursu současném (de concursu simultaneo) úskalí, na něž praemoce fysická vzhledem k svobodě lidské naráží.

Pro konkurs současný svědčí tyto důvody:

a) Současnost konkursu Božského se všemi činnostmi stvořených bytostí plyne již z důkazu o nemožnosti praemoce fysické. Neboť nemůže-li Bůh svou činností vůli lidskou k jejím svobodným skutkům fysicky předurčovati (praemovere), pak nezbývá jiná možnost, než že jako prvotná a všeobecná příčina svou přímou a neprostřední činností musí současně se všemi stvořenými činnostmi, nutnými i svobodnými, spolupůsobiti.

b) Přímý a neprostřední konkurs Božský se všemi činnostmi světovými má za následek, že právě tak, jako stvořené bytosti závisí ve své existenci a ve svých silách, kterými jsou opatřeny, na bytosti prvé, i každá stvořená činnost závisí úplně a zcela

na činnosti prvé. A tato naprostá závislost má jen tenkráte místo, když Bůh svou neprostřední činností proniká, prostupuje a udržuje každou činnost stvořenou, dokud trvá. A proto se musí konkurs Božský díti současně s činnostmi potencí stvořených. Činnosti stvořené jsou sice konkursu Božskému úplně podřízeny, ale tato podřízenost není nikterak překážkou, pro kterou by se nemohly jeviti současně s konkursem Božským. Toť také nauka sv. Tomáše, jenž o tomto předmětu píše: „Činnost může jeviti jen věc, která skutečně existuje, neboť co není in actu, co neexistuje, nemůže působiti. Ale každá věc in actu vztahuje se k prvému aktu, t. j. k Bohu jako k své příčině, která jest již svou bytností čirým aktem (konem). Z toho následuje, že Bůh jest příčinou každé činnosti, pokud jest činností".[1])

Je-li však Bůh příčinou každé činnosti věcí stvořených, pak počátek, trvání a skončení každé této činnosti spadá s počátkem, trváním a skončením součinnosti Božské naprosto v jednu dobu.

c) Současný konkurs Božský byl by jen tenkráte nemožen, kdyby nutnost praemoce fysické s činnostmi příčin druhotných plynula buď z pojmu poměru Boha k tvorstvu, aneb naopak, z poměru tvorstva k Bohu. Avšak této nutnosti není ani s jedné, ani s druhé strany.

Poměr Boha k tvorstvu jen tenkráte by nutně žádal praemoce fysické, kdyby svrchovanost Božská nade vším tvorstvem a jeho činnostmi a naprostá závislost tvorstva na Bohu nedala se jiným způsobem obhájiti. Obojí tato pravda jest však úplně zabezpečena a pojištěna naukou o stvoření a zachovávání všech věcí a současném spolupůsobení Božském se všemi činnostmi světovými.

Ale nutnost fysické praemoce neplyne ani z poměru tvorstva k Bohu. Jen tenkráte by plynula, kdyby stvořené bytosti bez této praemoce nemohly svých sil uvésti do činností přiměřených. Avšak bytosti stvořené jsouce bytostmi, jež v samém životě Božském mají příslušnou účast, mají jak svou jestotu a své síly, tak i všechny své činnosti jen mocí a vlivem neprostřední působnosti Božské. A naukou touto jest jak svrchovaná moc Božská nad tvorstvem, tak i naprostá závislost tvorstva na Bohu obhájena a není potřebí utíkati se za tím účelem k praemoci fysické, při níž svoboda rozumných bytostí sotva obstojí.

d) Kdyby Bůh musil praemocí fysickou každou sílu stvořených bytostí v činnost uváděti, byl by veškeren svět jen pouhým nástrojem v rukou Božích, jenž by neměl žádné vlastní činnosti, nýbrž přijímal by v sebe toliko činnost Božskou a jen tak přispíval k vykonání jejího účinu. V celém světě byla by jediná činnost, činnost Božská, ku které by se jednotlivé stvořené bytosti měly jen jako trpné a mrtvé nástroje.

[1]) I.–II. qu. 79, art. 70.

I kdyby praemoce fysická dala se srovnati s hmotnými činnostmi světových bytostí, svobody lidské podle ní nikdy dostatečně nevysvětlíme. A poněvadž na svobodě lidské jest založen náboženskomravní řád ve světě, nemůžeme v nauce o poměru mezi konkursem Božským a činnostmi bytostí stvořených přisvědčiti žádnému názoru, který by v jakékoliv příčině v nebezpečí uváděl základy světového náboženského a mravního řádu.[1])

§ 36.

O Božské prozřetelnosti zvlášť.

(De divina providentia.)

(O řízení světa. De gubernatione mundi.)

Prozřetelnost (providentia, πρόνοια) má různé významy.

1. Ve smyslu etymologickém znamená úkon rozumu Božského, kterým Bůh předvídá všechen budoucí běh světa a jeho jednotlivých bytostí. V tomto smyslu znamená tedy prozřetelnost tolik, jako prozíravost.

2. Ve vlastním ale širším smyslu znamená prozřetelnost Božská veškeru stvořením světa podmíněnou péči Božskou o bytosti stvořené, tedy zachovávání světa, spolučinnost Božskou s činnostmi stvořenými, jakož i řízení jejich k cíli jim vytknutému: k slávě Boží a k spáse člověčenstva.

3. Ve smyslu nejvlastnějším a nejužším značí prozřetelnost jen řízení světa k cíli mu určenému a sluje také Božskou světovládou (gubernatio rerum).[2]) V tomto smyslu jest prozřetelnost konem vůle Božské, jímž Bůh svět tak spravuje a řídí, že odstraňuje od něho všecky překážky, které by jeho jednotlivé bytosti mohly odvrátiti od dosažení jejich neprostředních cílů, a zároveň tak pořádá jejich činnosti, aby harmonicky spěly k neprostředním svým cílům a tak vzájemně podle svých přirozeností a sil spolupůsobily k poslednímu cíli světa, k slávě Boží a k spáse člověčenstva.

Kdo věří v Boha a ve stvoření světa, musí, chce-li důsledně mysliti, připouštěti také Božskou světovládu. Kdo však buď Boha popírá, aneb tvrdí, že Bůh svět sice stvořil, ale dále se o něj nestará, musí také důsledně veškeru Božskou světovládu popírati.

Proto nemůže býti s podivením, že prozřetelnost Božskou zamítají:

[1]) Viz moji Kosmologii, str. 880–903.

[2]) Cf. sv. Tom., Contr. Gent. lib. 3, cap. 77; De verit. qu. 5, art. 1, in corp.

1. materialisté jak ve starověku, tak i v nynější době, kteří tvrdí, že světová hmota trvá od věčnosti a vyvíjí se podle svých fysických sil s naprostou nutností;

2. pantheisté ve všech svých odstínech, kteří svět s božstvem stotožňujíce učí, že božstvo ve světě a světem podle svých immanentních sil se vyvíjí a zdokonaluje a v tomto vývoji naprosté nutnosti jejich jest podrobeno;

3. fatalisté, kteří nejen svět, nýbrž i božstvo podřizují naprosto nezměnitelnému osudu (fatum, εἱμαρμένη). Osud představují si jako naprostou nutnost, která takořka železnými kleštěmi svírá všecky děje nejen jednotlivých hmotných a rozumných bytostí, nýbrž i samého božstva. Osud vylučuje proto naprosto a v každém případě jakékoliv zasahování božstva v běh přírody a život lidský. Co od věčnosti člověku osudem určeno, to se mu také stane, i kdyby vším možným způsobem se proti tomu vzpíral a se snažil tomu předejíti;

4. naturalisté a deisté, kteří připouštějíce Boha a stvoření světa z ničeho, tvrdí, že svět jednou stvořený a přiměřenými silami opatřený sám sebou bez dalšího zachování působnosti Božské dále trvá a se vyvíjí;

5. dualisté, kteří předpokládajíce dva věčné principy, jeden dobrý a druhý zlý, učí, že oba tyto principy působí ve světě podle své přirozenosti, tak že vše, co jest ve světě dobrého, pochází z principu dobrého, co však zlého se v něm naskytá, plyne z principu zlého.

Kdežto všichni tito bludaři bloudili v nauce o prozřetelnosti, abychom tak řekli „per defectum", popírajíce buď vůbec každé zasahování bytostí nadsvětové v běh přírodní, aneb je stotožňujíce s činností světovou, nadsazovali jiní zase „per excessum" součinnost Božskou s činnostmi lidskými tou měrou, že při tom popírali svobodu lidskou, jako činili Luther, Calvin a Jansenisté.

Že Bůh pečuje o všecky bytosti stvořené způsobem jejich přirozenosti přiměřeným a mezi těmito na prvém místě o člověka, lze dokázati: *a)* apriorně a *b)* aposteriorně.

a) Apriorně.

Nutnost prozřetelnosti či světovlády Božské plyne již

α) z pojmu samého Boha: z jeho moudrosti, dobroty a všemohoucnosti.

Plyne z jeho moudrosti. — Stvořil-li Bůh tento svět, pak mu musil vytknouti určitý účel. Neboť tím právě jeví rozumná bytost svou moudrost, že každé dílo své zřizuje podle plánu, který jí o něm na mysli tanul dříve ještě, než je uskutečnila, a pak dílo takto zřízené řídí a spravuje, aby došlo účelu, k němuž je zřídila.

Plyne z dobroty Božské. — Poněvadž, jak sv. Tomáš praví, každá dobrá příčina působí také dobré účiny, proto by se neshodovalo s nejvyšší dobrotou Božskou, kdyby věci stvořené nedosáhly dobra přiměřeného přirozenostem svým. Nejvyšším však dobrem každé věci jest dosažení jejího účelu. A proto dobrota Božská, abychom tak řekli, žádá na Bohu, aby věci, jimž dal existenci, přivedl také k cíli, jejž jim jejich stvořením vytkl.

Plyne z všemohoucnosti Božské. — Kdyby svět nedošel cíle, k němuž jest Bohem určen, pak by příčinu toho nebylo připisovati světu, nýbrž Bohu, jemuž by se nedostávalo potřebné moci, aby svět přivedl k cíli, k němuž jej sám určil.

Kdyby Bůh svou všemoudrou, všedobrotivou a všemohoucí prozřetelností o svět a jeho jednotlivé bytosti se nestaral a neřídil jich tak, aby dosáhly účelu svého, pak by všecko tvorstvo bylo bezúčelné, aneb by tohoto cíle došlo svou vlastní mocí a silou, a Bůh by nebyl již naprostým vládcem a pánem všehomíra. Nutnost světovlády Božské plyne takto již z pojmu Boha jakožto Stvořitele nebe a země.

β) Plyne již z pojmu stvoření.

Každá věc na veškerém okršku světa jest dílem všemohoucnosti Božské, vytvořeným podle ideálního plánu od věčnosti obsaženého v rozumu Božském. A poněvadž každá věc representuje takto nějakou ideu Božskou, representuje samého Boha: jeho pravdu, dobrotu, dokonalost, moudrost, moc, krásu atd. A poněvadž každá bytost, která jinou bytost representuje, k této bytosti vždy směřuje a se vztahuje, směřuje proto každá stvořená bytost k Bohu jakožto ideálnímu vzoru a poslednímu cíli svému. A poněvadž každá stvořená bytost směřuje konečně přímě neb nepřímě k svému Božskému Tvůrci a tato směrnost jest podstatným momentem její stvořené přirozenosti, proto také nutností své přirozenosti žádá, aby Bůh, tak jak ji stvořil a v bytu udržuje, ji také řídil, by z této své směrnosti k Bohu nevybočila, až by s ním došla (přímého neb nepřímého) spojení svého a tím také posledního cíle svého, k němuž byla stvořena.

Božská péče a vláda Božská nad veškerým světem není než pokračováním samé tvůrčí činnosti Božské a nedá se proto právě tak, jako zachovávání světa a součinnost Božská s činnostmi věcí světových, od tvůrčí činnosti ani v myšlence odloučiti.

b) Aposteriorně, což patrno α) z řádu fysického.

Ačkoliv bytosti hmotné nemají rozumu, přece konají ve všemíru dílo eminentně rozumné a to s takovou jistotou a určitostí, že se s drah sobě vykázaných nikde nevyšinují. Ačkoliv všecky bytosti hmotné neprostředně směřují k cílům nejrůznějším a nejrozmanitějším, přece se ve svých činnostech nejen neruší, nýbrž naopak úplně jednotně a harmonicky spolupůsobí k vše-

obecnému cíli všehomíra, ku slávě Boží a ku spáse tvorů rozumných, jak již sv. Tomáš praví: „Jest nemožno, aby věci různé a sobě protivné buď stále aneb aspoň zpravidla v jednom řádě harmonicky se spojily, kdyby jich k tomu neřídila rozumná příčina, která na ně působí, aby všecky jak dohromady tak i o sobě spěly k svým určitým cílům. Avšak ve světě vidíme bytosti nejrůznějších povah a přirozeností v jediném řádu spojené a to nikoliv toliko výjimečně a nahodile, nýbrž buď trvale aneb aspoň pravidelně. Musí tedy býti bytost, která svět řídí, a bytost tu nazýváme Bohem“.[1])

β) Z řádu mravního.

Každý člověk, jenž jako člověk myslí a cítí, jest přesvědčen, že jest ve veškerém životě podroben mravnímu zákonu, jenž jej zavazuje, aby se hlasem jeho jak příkazným, tak i varovným ve svých myšlenkách, citech, snahách a skutcích řídil. Zákon ten jest se samou naší přirozeností tak srostlý, že se nedá od ní ani v myšlence odloučiti. Jakmile počne člověk dospívati do rozumu a mysliti a cítiti jako člověk, již se zákon tento ozývá v jeho svědomí a povzbuzuje a podněcuje ho k činům šlechetným a varuje ho každé nešlechetnosti a nepravosti. A pak-li poslechl jeho hlasu, odměňuje ho blahým vědomím vykonané povinnosti; jednal-li však proti němu, trestá ho výčitkami, že zapřel lepší stránku své lidské přirozenosti a popustil úzdu vášním často ho až pod němou tvář snižujícím.

A tento vnitřní hlas nalezá i zevnější oporu a posilu v životě lidském. Bázeň před veřejnou hanbou krotí a tlumí jeho náklonnosti k zlému a naopak čest a chvála, jež jest z pravidla průvodkyní každého dobrého veřejného skutku, bývá mu mocnou pružinou, aby přese všecky překážky, které se ctnosti kladou v cestu, v dobrém setrval. K tomu přistupuje strach před věčnými tresty a naděje na věčnou odplatu hlavně při skutcích, které jsou a navždy zůstanou skryty před zraky lidskými a jedinému vševědoucímu Bohu jsou známy. — Z toho patrno, že Bůh nesčetnými prostředky udržuje pokolení lidské na cestě ctnosti, a pak-li s ní sešlo a na zámezí se octlo, různými způsoby je trestá a zase je k poznání viny a k nápravě života přivádí.

c) Prozřetelnost Božská potvrzuje přesvědčení veškerého pokolení lidského.

Ve víře v prozřetelnost Božskou kotví veškero náboženství a všecky úkony, kterými člověk Bohu poctu vzdává, jako jsou přísaha, sliby, modlitby, oběti, kterými všichni lidé snaží se od Boha potřebných dober si vyprositi aneb ho nakloniti, aby soužení a strasti od nich odvrátil. A toto přesvědčení, jež celou bytnost lidskou až do nejhlubších jejích útrob proniká, dává přečasto

[1]) Contr. Gent., lib. 1, cap. 13.

člověk i bezdečně na jevo. Neboť hrozí-li mu náhle nějaké nebezpečí aneb kruší-li velký bol duši jeho, tu mimovolně pozvedá k nebi zrak, ruce a hlas svůj a volá k Bohu o pomoc. Přesvědčení, že v takovýchto hrozných okamžicích jen Bůh vševědoucí a všemohoucí může člověku pomoci, vydírá se tu takořka ze samé přirozenosti lidské a jeví se často i u lidí, kteří se jinak o Boha nestarají. A i rouhání a kletby, které bezbožní proti Bohu metají, jsou důkazem tohoto přesvědčení. Neboť kdyby nebyli přesvědčeni, že Bůh do osudů lidských zasahuje; pak by se mu nerouhali, kdykoliv se jim v životě neděje tak, jak si toho přejí.

§ 37.

Předmět a způsob prozřetelnosti Božské.

Všeobecně jest říci, že prozřetelnost Božská vztahuje se ke všem bytostem, které Bůh stvořil, velikým a malým, vznešeným a nepatrným. Tu neplatí námitka, že jest Boha nedůstojno, starati se o každý hmotný prášek, o každou nepatrnou bylinku, a o každého sebe menšího broučka. Nebylo-li Boha nedůstojno, tyto bytosti stvořiti, nemůže ho býti též nedůstojno, o ně se starati a říditi je k cílům, které jim při stvoření vytkl. A pak mnohé věci zdají se býti nepatrnými, ba snad úplně zbytečnými toliko nám, kteří všestranně a úplně nepoznáváme vzájemné souvislosti a podmíněnosti všech jednotlivých částí všehomíra a proto také nechápeme důležitosti všech stvořených bytostí v řádu světovém. Důležitost všech i sebe menších a nepatrnějších bytostí stvořených tím více se nám jeví, čím více přírodověda vniká do tajemných hlubin života přírodního a poznává jednotnost a souvislost všech přírodních zjevův a dějů. Než obor tento jest tak ohromný, že duch lidský i při sebe větším úsilí nedovede vyzpytovati a vystihnouti všech záhad, jež v sobě příroda kryje. Ano i když se mu podaří některé zjevy, které mu byly dosud záhadné, vysvětliti a jejich zákonnost zcela jasně dokázati, přece se mu při tom otvírají vždy nové a nové obory, které jsou jeho rozumu neprůhlednou rouškou zahaleny. Ale tolik jest jisto, že ve všech oborech života přírodního, které přírodověda již prozkoumala, vládne zákonnost, účelnost a proto také úplný pořádek. A poněvadž zákonnosti, účelnosti a pořádku nelze mysliti bez intelligentní příčiny, která ve svém rozumu pořádek tento jakož i jeho zákonnost a účel jeho již dříve promyslila, než jej ve vnějším světě uskutečnila, proto každý nový přírodovědecký výzkum, který na tento pořádek vrhá nové světlo, nejen jest důkaz pro existenci Boha vševědoucího a všemohoucího, nýbrž i pro prozřetelnost Božskou, kterou Bůh o všecky věci se stará a je jak k jejich částečným cílům, tak i k společnému poslednímu cíli všeho tvorstva řídí.

Čím více přírodověda ve svém zpytu života přírodního pokračuje, tím skvěleji dokazuje, že všechny bytosti přírodní se

vespolně jak ve svém bytu, tak i ve svých činnostech podmiňují. Z čehož plyne, že se Bůh stará nejen o jednotlivé rody bytostí stvořených, nýbrž také o jednotlivé jedince těchto rodů potud, pokud jich k dosažení cíle Bohem všemumíru vytknutého potřebuje.

Než jinak jeví tuto péči vzhledem k druhům, jinak k jejich jedincům. Poněvadž dobro celku má vždy přednost před dobrem jednotlivých jeho částí, proto pečuje Bůh prozřetelností svou na prvém místě o zachování rodův a druhů a teprv na druhém místě také o zachování jedinců.

Druh má v jistém smyslu svůj účel sám v sobě, kdežto jedinci jeho slouží neprostředně jen k zachování druhu. A co platí o druzích a jejich jedincích vůbec, platí také o člověčenstvu a jednotlivých osobách zvlášť, jak překrásně praví sv. Tomáš: „Prozřetelnost, kterou Bůh řídí věci stvořené, podobá se péči, kterou má otec o rodinu a král o město aneb o království. Obojí tato péče má tu společnou vlastnost, že dobro společné pokládá za cennější, než dobro zvláštní. Tak jest blaho národa přednější, než blaho města, neb rodiny neb osoby. A proto každý hospodář, jenž rozumně svou povinnost plní, přihlíží více k blahu celku, než k blahu jednotlivců".[1])

Poněvadž Bůh všecky věci podle svého odvěčného ideálního plánu stvořil, do pořádku uvedl a harmonicky k cíli jim vytknutému řídí, jest v tomto smyslu prozřetelnost Božská (quoad rationem ordinis) vzhledem ku všem věcem neprostředná. Všecky jednotlivé věci mají v tomto Božském plánu své určité místo a proto také svůj zvláštní význam a svou důležitost. Co se však týká provedení a uskutečnění světového plánu (quoad executionem ordinis), tu jest prozřetelnost Božská dílem prostředečná, dílem neprostředná.

Poněvadž Bůh tento svět stvořil podle jednotného plánu, vládne mezi všemi stvořenými bytostmi vzájemná vztažnost a vespolná závislost. A poněvadž Bůh jest hlavní a prvotnou příčinou jak bytu, tak i činností všech věcí stvořených, proto lze vším právem říci, že Bůh užívá bytostí vyšších jakožto prostředku na zachování bytostí nižších a bytostí nižších zase naopak jakožto prostředku na zachování bytostí vyšších.

Ačkoliv Bůh může sám neprostředně o věci stvořené se starati, přece tak aspoň řádným způsobem nečiní, nýbrž používá jedněch ke službě druhých, a to z té příčiny, poněvadž je chce účastnými učiniti své vlastní kausality a s nimi se sdíleti o svou vlastní prozřetelnou péči, kterou sám ke všem věcem stvořeným chová.[2])

Jako nekonečná dokonalost Božská žádá, aby vše, co ve všemmíru existuje a se děje, bylo moudrostí Božskou zřízeno a uspořádáno, tak jest této dokonalosti Božské také přiměřeno, aby bytosti stvořené byly netoliko samy o sobě dobré, nýbrž aby

[1]) De verit. qu. 5, art. 3.
[2]) Sv. Tom., I., qu. 22, art. 3, in corp.

měly také schopnost, o svou dobrotu s jinými bytostmi se sdíleti a tak je k dosažení jejich cíle přiváděti. „Poněvadž každá vláda", praví sv. Tomáš, „směřuje k tomu, aby bytosti, kterým vládne, povznesla k dokonalosti jim přiměřené, proto jest tím lepší, čím větší jest dokonalost, ku které je povznáší. Avšak dokonalejší jest bytost, která netoliko jest sama v sobě dobrá, nýbrž která se o svou dobrotu sdílí také s jinými bytostmi, než která jest toliko sama v sobě dobrá. A proto tak řídí Bůh svět, že jedněmi bytostmi řídí druhé, podobně jako když učitel činí své žáky nejen učenými, nýbrž také učiteli jiných".[1])

Ačkoliv Bůh podle přirozeného řádu světového, podle něhož svět uspořádal a řídí k poslednímu cíli, pečuje o něj toliko prostředečně, přece se může péče jeho nazývati také neprostřednou a to proto, poněvadž Bůh svou neprostřednou činností svět stvořil, v bytu zachovává a k činnostem všech jeho bytostí spolupůsobí.

O prozřetelnosti Božské můžeme uvažovati s dvojího stanoviska: pokud totiž jest, jako každá činnost Božská, vnitřním konem s podstatou Božskou totožným a pokud jest vnějším projevem tohoto vnitřního konu Božského. V prvém smyslu jest prozřetelnost Božská ku všem tvorům jen jedna a proto také úplně rovná a stejná.

Co se však týká jejího vnějšího projevu, jest tak rozmanitá, jak rozmanité jsou bytosti, k nimž se vztahuje. Míra péče Božské o bytosti stvořené řídí se podle míry, podle které je Bůh miluje. A míra lásky Boží k nim závisí zase na míře a stupni jejich dokonalosti. Každá bytost stvořená jest projevem, účastí a údělem pravdy, dobroty, dokonalosti a krásy Božské. A poněvadž tyto dokonalosti Božské jsou nekonečné, nemůže jich Bůh ve tvorstvu tak dokonale jeviti, jak dokonale je má sám v sobě. Aby je aspoň přibližně a obdobně v tvorstvu projevil, musil stvořiti nesčetný počet bytostí, v nichž své dokonalosti s nejrozmanitějších hledisk a stanovisk jeví. Čím jest tedy bytost stvořená dokonalejší, čím jest Bohu podobnější, čím dokonaleji a jasněji se v ní Bůh jako ve svém zrcadle zhlíží, tím také účinnější láskou ji objímá a o ni pečuje. Jest axiom metafysický, že každá věc má tím větší a všestrannější účast v účinu účinkující příčiny, čím jest této příčině bližší. Kdo blíže přistoupí k ohni, více se ohřeje, než kdo opodál stojí.

Mezi všemi pozemskými bytostmi jest člověk Bohu nejbližší, poněvadž jest mu nejpodobnější. Pro tuto zvláštní bohopodobnost, kterou člověk již se stanoviska přirozeného vyniká nad všecko ostatní tvorstvo, jest také předmětem zvláštní prozřetelnosti Božské. Tuto zvláštní péči o člověka jeví Bůh nejen tím, že podrobuje veškero tvorstvo službě jeho a otcovsky řídí

[1]) I. qu. 103, art. 6, in corp.

jeho osudy, nýbrž že se s ním v jisté míře sdílí o všecky své dokonalosti: o rozum, svobodnou vůli, vědu, moc, lásku, milosrdenství atd. a mezi nimi také o svou světovládnou prozřetelnost. A proto se člověk povznáší ve svém životě nad nutnost fysickou, od které ve světě hmotném není přirozeně odchýlky, a stává se pánem svých skutků, kterými (do jisté míry) řídí nejen své vlastní osudy, nýbrž pečuje také o jiné tvory: rozumné a nerozumné. Proto řídí Bůh zcela jiným způsobem bytosti hmotné a zcela jiným bytosti rozumné. Kdežto ony, nemohouce se vyšinouti s drah sobě vytknutých, plní nutně úkoly své, může člověk proti vůli Boží jednati a vybočiti tak se směru, jejž mu Bůh vyměřil. Ale i v tomto případě pracuje k prvotnému a hlavnímu cíli tvorstva, ke cti a chvále Boží.

Že Bůh na prvém místě pečuje o člověka, o tom podávají nezvratný důkaz osudy jak veškerého člověčenstva vůbec, tak i každého člověka zvlášť. Kdyby Bůh svou přemoudrou a předobrotivou prozřetelností nezasahoval stále do života lidského, byly by dějiny člověčenstva pouhým bludištěm, z něhož by nebylo rozumného východiště. Životu člověčenstva lze jen tenkráte porozuměti, když na něj pohlížíme světlem víry v prozřetelnost Božskou, kteráž bdí nad osudy jeho.

Od prozřetelnosti přirozené, o které jsme dosud jednali, jest rozeznávati prozřetelnost nadpřirozenou (providentiam supernaturalem), která jest zase buď řádná neb mimořádná (providentia ordinaria et extraordinaria sive miraculosa).

Rozdíl mezi prozřetelností přirozenou a nadpřirozenou závisí na posledním cíli, ku kterému jest člověk Bohem určen. Kdyby byl Bůh určil člověka k cíli přirozenému, jehož by mohl přirozenými svými silami a prostředky dojíti, pak by jej k dosažení tohoto cíle řídil také pouhou svou prozřetelností přirozenou. Avšak Bůh určil člověka k cíli nadpřirozenému, tedy k cíli vyššímu, než kterého může přirozenými svými silami dosíci. K dosažení tohoto cíle nestačí již člověku prozřetelnost přirozená, nýbrž jest mu třeba prozřetelnosti Božské řádu vyššího, úměrného k cíli nadpřirozenému, ku kterému jest určen. Proto Bůh prozřetelností čiře přirozenou člověčenstva nikdy vlastně neřídil k poslednímu cíli jeho. A v tomto smyslu jest nauka o této prozřetelnosti pouhou spekulativní theorií, která nám toliko praví, jak by se Bůh o člověčenstvo staral, kdyby je byl určil k cíli toliko přirozenému. Ale poněvadž řád přirozený jest základem řádu nadpřirozeného, byl řád tento vzhledem k nadpřirozenému určení člověka povýšen rovněž do stavu nadpřirozeného. A proto co o tomto řádu platí se stanoviska přirozeného, platí také o něm vzhledem k jeho povýšení do sféry nadpřirozené. Neboť jak již sv. Tomáš praví: „Gratia non destruit naturam, sed elevat, perficit et nobilitat". A proto i přirozená prozřetelnost Božská, kterou se Bůh bez ohledu na určení člověka

k cíli nadpřirozenému o své tvory již vzhledem k jejich přirozené jestotě stará, stává se takořka prostředkem, jímž Bůh člověku dosažení jeho nadpřirozeného cíle umožňuje.

Jelikož cíl nadpřirozený, záležející v neprostředním patření na Boha, přesahuje všecky síly a mohutnosti lidské, musil Bůh člověku pod podmínkou, že ho k tomuto cíli určil, dáti novou nadpřirozenou přirozenost, opatřiti ho nadpřirozenými silami a s těmito silami také nadpřirozeně spolupůsobiti a tak mu dosažení onoho vyššího nadpřirozeného cíle umožniti. V každé věci musí býti mezi její přirozeností, jejími vlohami a činnostmi a mezi cílem jejím úplná úměrnost.

Prozřetelnost nadpřirozená opírá se tedy o prostředky, projevy a účiny prozřetelnosti přirozené, ale k tomu přičiňuje mnohé kony Božské, kterými Bůh nad přirozený řád zasahuje v život a dějstvo člověčenstva a určuje mu směry a cíle, k nimž podle svých přirozených sil nemá naprosto žádných schopností. Za tím účelem se Bůh člověčenstvu neprostředně zjevil a působil na průkaz Božského původu tohoto zjevení mnohá mimořádná znamení, která se povznášejí nad síly hmotného světa, jako jsou zázraky a proroctví. Zázraky a proroctvími zasahuje Bůh v život lidský nejen neprostředně, nýbrž i mimořádně. Mimo to působí v řádu nadpřirozeném na život lidský jak neprostředně, tak i řádně a pravidelně, což činí hlavně milostí svou jak skutkovou tak i posvěcující.

Z toho patrno, že prozřetelnost přirozená a nadpřirozená nesmí se zaměňovati s prozřetelností řádnou a mimořádnou.

Řádnou nazýváme prozřetelnost Božskou, jeví-li se v mezích všeobecného a obyčejného řádu přirozeného a nadpřirozeného. Řádná prozřetelnost vztahuje se tedy k obojímu řádu, jak přirozenému, tak nadpřirozenému. Jak Bůh řád přirozený stvořením ve světě založený udržuje a vede k jeho poslednímu cíli tím, že jednotlivé bytosti zachovává v bytu a spolupůsobí s jejich činnostmi, podobně pečuje o řád milosti v řád přirozený zaštípený. I tu užívá pravidelně prostředků k zachování tohoto řádu řádně ustanovených.

Za tím účelem založil Bůh ve Starém zákoně synagogu, na jejímž místě v Novém zákoně ustanovil Kristus Církev a opatřil ji trojí mocí: učitelskou, kněžskou a královskou, aby jí království Boží v srdcích věřících zakládala, udržovala a šířila. Vlévá-li tedy Církev sv. křtem a ostatními svátostmi člověku milost posvěcující (gratiam sanctificantem) a povznáší-li ho touto milostí do stavu synovství Božího, jest milost synovství Božího vzhledem k řádu přirozenému ovšem zjevem mimořádným, ale v řádu nadpřirozeném jest zjevem řádným a pravidelným. Podobně se má s každou milostí skutkovou (gratia actualis), kterou Bůh osvěcuje rozum lidský a nakloňuje vůli ke skutkům nadpřirozeně dobrým. Ačkoliv obě milosti (posvětná i skutková) přesahují

všecky přirozené síly lidské, přece v řádu nadpřirozeném uděluje jich Bůh způsobem řádným a pravidelným každému člověku, neklade-li proti nim sám překážek.

Od této řádné prozřetelné světovlády liší se prozřetelnost mimořádná čili zázračná, která se nedrží již v obyčejných mezích přírody a milosti, nýbrž vystupuje z těchto mezí a činí v zázracích a proroctvích mimořádné výjimky jak od obyčejného běhu fysické přírody, tak i od pravidelného způsobu, kterým Bůh člověka k dosažení cíle nadpřirozeného vede.

Ale poněvadž Bůh pojal od věčnosti do světového plánu řád přirozený jakožto podklad řádu nadpřirozeného i s mimořádnými výjimkami jeho, se zázraky a proroctvími, proto neruší ani řádem nadpřirozeným ani zázraky a proroctvími přirozeného řádu věcí světových s jeho silami a zákony, podle kterých síly tyto působí.

Kdykoliv Bůh svou prozřetelností nadpřirozenou zasahuje řádně a pravidelně jakož i mimořádně do přirozeného řádu světových bytostí, hmotných i rozumných, působí vždy účiny, které jsou nadpřirozené, ale poněvadž při tom neničí a neruší přirozenosti bytostí stvořených, nejsou protipřirozené a nepřirozené, jak již sv. Augustin praví: „Bůh působí někdy některé účiny proti obyčejnému běhu přírody. Avšak tvůrce a původce všech stvořených bytostí nečiní nic proti přírodě. Neboť toť jest každé věci stvořené přirozeno, jak s ní Bůh nakládá, od něhož pochází každý způsob, každé číslo a každý řád přírodní“.[1])

Z toho patrno, že Bůh spravuje a řídě svět vůbec a člověčenstvo zvláště k cíli nadpřirozenému, dává tím již také na jevo svou prozřetelnost přirozenou. Proto můžeme říci, že v prozřetelnosti nadpřirozené jest již také obsažena Božská prozřetelnost přirozená.

Že Bůh stvořené věci, jak všecky dohromady tak i jednotlivé, podle svých nejmoudřejších úradkův a úmyslů řídí k cíli jim vytknutému, jest „de fide“. Sněm Vatikánský praví: „Bůh zachovává a spravuje všecky věci, které stvořil, jevě svou moudrost od konce až do konce a všecko řídě líbezně“. (Moudr. 8, 1).[2])

Písmo sv. podává o prozřetelnosti Božské nesčetné důkazy. Ano můžeme říci, že všecky knihy Starého a Nového zákona od Genese až po Zjevení sv. Jana jsou jediným nepřetržitým důkazem, že Bůh všemi možnými přirozenými i nadpřirozenými prostředky pečuje o člověčenstvo a řídí je, aby ho poznalo, jeho slávu hlásalo a v této slávě Boží došlo také své věčné blaženosti. Prozřetelnost Božskou hlásá biblická dějeprava, líčíc stvoření světa a člověka, určení jeho k cíli nadpřirozenému a výzdobu přiro-

[1]) C. Faustum, lib. 3, cap. 26.
[2]) Vatic. cap. 1. De Deo rerum omnium creatore. Denzinger 1784.

zenosti jeho milostí posvěcující a mnohými jinými dary již v ráji, dále líčíc milosrdenství, které Bůh prokázal člověčenstvu po pádu přislíbením příštího Vykupitele, udržování a utvrzování původního zjevení, kterého se prvorodičům dostalo, opětné opakování a jasnější určování původního zaslíbení budoucího Vykupitele, jak vidíme v dějinách patriarchů, pak vyvolení národa israelského, jeho nenáhlou přípravu na příští Vykupitelovo, příchod Syna Božího v plnosti času na tento svět, a osudy jeho od narození jeho až do jeho smrti, vzkříšení a na nebe vstoupení, založení Církve sv., která měla v díle vykupitelském pokračovati a ovoce vykoupení Kristem vykonaného všem lidem až do skonání světa přivlastňovati.

Všechny tyto děje Božské působnosti, což jsou jiného, než nesčetnou řadou důkazů prozřetelnosti, kterou Bůh se staral o člověčenstvo od jeho kolébky až do plnosti času, když poslal Syna svého jednorozeného na tento svět a kterou se o ně stará a bude starati až do skonání světa.

a) Důkazy z Písma sv.:

Tak praví kniha Přísloví: „Losové se metají do klínu, ale od Hospodinové bývají řízeni".[1]) Los (česky také hřebí) byl ve starověku nejen u pohanských národů, nýbrž i u Židů jedním z prostředků, kterým se v soudních a to hlavně trestních záležitostech prováděl důkaz viny či neviny v případech, když nebylo možno pravdu jinak zjistiti. A řídí-li Bůh podle svědectví inspirovaného autora knihy této již metání losů, aby jím pravdu odkryl a vinu či nevinu člověka zjistil, neodpírá mu zajisté i jinak své pomoci, kdykoliv jí má potřebí. A kniha Moudrosti praví výslovně o Moudrosti Božské, že sahá od konce do konce a že všecko řídí líbezně.[2]) Bůh tedy moudrostí svou proniká veškeren svět a všechny jeho bytosti a řídí jí vše tak, že celý svět tvoří krásný a líbezný celek, v němž jest vše nejen podle jednotného harmonického plánu zřízeno, nýbrž také vše k poslednímu cíli souladně a lahodně spojeno. A ještě s větší jasností a určitostí vyjadřuje pravdu tuto kniha Jobova, praví-li: „Krátcí jsou dnové člověka, počet měsíců jeho jest u tebe: a položil jsi mu meze, kterýchž nelze překročiti".[3]) Podle slov těchto závisí veškeren život lidský na Bohu. Člověk sám nezná ani počtu let a měsíců života svého a proto ani mezí jeho, které jsou mu určeny. Těchto mezí nelze mu proto překročiti, ani dále posunouti. Člověk visí na Bohu tak, že jen z jeho vůle žije. Jak z pouhé vůle Boží se narodil, tak z jeho vůle dochází konce života svého. Ani o jediný okamžik nemůže přijíti dříve na tento svět, ani o jeden okamžik nemůže déle na něm žíti. A proto prozřetelnost Božská podmiňuje počátek, trvání i konec života lidského.

[1]) 16, 33.
[2]) 8, 1. — [3]) 14, 5.

Podle nauky starozákonné není v životě lidském vůbec věci, děje, události, která by se vymykala z vědy, moci a součinnosti a proto také z prozřetelnosti Božské.

V Novém zákoně Kristus Pán sám často praví, že Bůh o všechny věci, hlavně však o lidi otcovsky pečuje a uděluje jim všeho, čeho jak pro tělo, tak i duši mají potřebí. A aby tuto pravdu ještě jasněji odůvodnil a učedníkům svým se vším důrazem vložil na srdce, vyzývá je, aby pohleděli na ptactvo nebeské, které neseje, nežne a neshromažďuje obilí do stodol a přec jest od Otce nebeského opatřeno všemi prostředky k životu potřebnými. A podobně kvítí polní, které, ačkoliv nepracuje a nepřede, přece roste a krásou se odívá, jíž ani nejkrásnější a nejskvostnější roucho Šalomounovo se nevyrovnalo. A nyní argumentuje Božský Spasitel a minori ad majus a praví: Pak-li Otec nebeský polní trávu, která dnes se zelená a lahodným květem se skvěje a zítra do peci bývá házena, tak nádherně odívá, a pak-li živí ptactvo nebeské a mezi ním i každého nepatrného vrabečka, jenž za doby Krista Pána se prodával za $^2/_5$ nejmenšího tehdáž u Židů obvyklého penízku,[1]) jak by neměl pečovati o člověka, jenž svou duší nesmrtelnou vyniká nade všecko tvorstvo a jenž proto u Boha samého má takovou cenu, že na jeho spásu i svého jednorozeného Syna na smrt vydal?

A má-li Otec nebeský, jak Božský Spasitel na témž místě dále praví, sčítány všecky vlasy naše a nespadne-li ani jeden s hlavy naší bez vůle jeho, ačkoliv vlasy nejsou podstatnou součástí těla našeho, nýbrž slouží jen na jeho ozdobu a okrasu, jak můžeme pochybovati, že by se nestaral o náš život hmotný i duševní a o všecky prostředky k obojímu tomuto životu potřebné?

Tuto pravdu objasňuje a znázorňuje Božský Spasitel také různými podobenstvími. Tak nazývá Otce nebeského hospodářem, jenž vyšel na úsvitě, aby najal dělníky na vinici svou. Některé z nich najal již o 6. hodině ranní, jiné o deváté, pak o 12., 3. a o 5. odpoledne. A když byl večer, naporučil správci svému, aby jim vyplatil mzdu. Všem dal stejnou mzdu, tu totiž, o kterou se smluvil s dělníky již o 6. hodině najatými. Ačkoliv takto nikomu z nich neukřivdil, dal touž mzdu i ostatním dělníkům, kteří jen kratší dobu, ano jen jednu hodinu pracovali, aby jim dal tak na jevo, nejen svou spravedlnost, nýbrž i svou štědrost a dobrotivost. Podle tohoto podobenství jest každý člověk, jenž vůli Boží plní, dělníkem na veliké vinici Páně, a Božský hospodář se o něho stará a všecky skutky jeho podle zásluhy, ano namnoze i nad tyto zásluhy odměňuje.[2])

Dále přirovnává Otce svého k pánu, jenž odcházeje z domova povolal k sobě služebníky své a odevzdal jim statek svůj. Jednomu dal pět hřiven, druhému dvě a jinému jednu, každému podle

[1]) Luk. 12, 6.
[2]) Mat. 20, 1 sqq.

schopností jeho, a přikázal jim, aby až do jeho návratu těmito hřivnami těžili. Po návratu svém povolal služebníky tyto a skládal s nimi účet. Služebníky, kteří poctivě hospodařili se statkem sobě svěřeným, pochválil a poněvadž nad málem byli věrni, nad mnoha věcmi je ustanovil a kázal jim vejíti v radost svou. Služebníka však, jenž zakopal hřivnu sobě svěřenou a nechal ji v zemi ležeti ladem, nazval služebníkem špatným a lenivým, jenž jsa přesvědčen, že pán jeho při návratu bude od něho žádati nejen hřivny samé, kterou mu svěřil, nýbrž i užitku, který by byla jistě přinesla, kdyby byl z ní těžil, přece toho nedbal a hřivnou sobě svěřenou netěžil. A proto pán odňal mu hřivnu tu a dal ji tomu, jenž obdržel pět hřiven a nových pět k nim vyzískal, a služebníka lenivého a neužitečného kázal uvrhnouti do tmy vnější, kde bude pláč a skřípění zubů.[1])

Kristus chtěje nám naznačiti svou neskonalou lásku, jakou se stará o každého z nás, přirovnává se k dobrému pastýři, jenž dává život za ovce své, kdežto nájemník vida vlka přicházeti myslí jen na záchranu svoji a vydává mu stádo své na pospas.[2])

Když zákoníci a fariseové reptali, že obcuje s celníky a hříšníky a s nimi jí, pověděl jim podobenství řka: „Který člověk z vás maje sto ovec a ztrativ jednu z nich nenechává devadesáti devíti na poušti a nejde po té, která se byla ztratila.... A když ji nalezne, zdaž nevloží ji s radostí na ramena svá a přijda domů nesvolá přátelův a sousedův svých a neřekne jim: Radujte se se mnou, neboť jsem nalezl ovci, která se byla ztratila". A tomu dodává významu plná slova: „Pravím vám, že tak větší bude radost v nebesích nad jedním hříšníkem pokání činícím, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují".[3]) Kdežto v podobenství předešlém líčí nám Božský Spasitel svou lásku ke všem lidem, ze které se nerozmýšlel jako pastýř dobrý život svůj obětovati, připomíná nám tu svou neskonalou lásku, kterou obzvláště k hříšníkům lne a o jejich obrácení a věčnou spásu pečuje. Jako dobrý pastýř, jemuž život všech ovcí leží na srdci, snaží se především od záhuby zachrániti ovci, která opustila ostatní stádo a se ztratila na poušti, na které nenalezá ani pastvy ani vody, tak Božský Spasitel svou otcovskou péči, svou dobrotu a své milosrdenství prokazuje zvláštní měrou duším s cesty ctnosti zbloudilým a užívá všech prostředků, jen aby je na pravou cestu zase přivedl a věčně spasil.

Písmo sv. připomíná také na mnohých místech jak slibů, kterými Bůh spravedlivé vybízí, aby v dobrém až do konce setrvali a po smrti s ním požívali nekonečné blaženosti v království nebeském, tak i hrozeb, kterými hříšníky snaží se od cesty nepravosti odvrátiti a k pokání přivésti. Tyto sliby a hrozby neměly

[1]) Mat. 25, 14 sldd.
[2]) Jan, 10, 11 sldd.
[3]) Luk., 15, 4—7.

by však významu, kdyby Bůh nebyl ředitelem světa vůbec a člověčenstva zvlášť, jenž stále v jeho život zasahuje a k poslednímu cíli vede a řídí. Ano Písmo sv. uvádí nám modlitby samého Krista, jimiž sám sebe odporučoval do ochrany prozřetelnosti Božské, jako když se modlil k Otci nebeskému v zahradě Getsemanské: „Otče, je-li možno, ať odejde tento kalich ode mne; ale ne jak já chci, nýbrž jak ty",[1]) aneb když ve své velekněžské modlitbě prosil Otce nebeského, aby jej oslavil.

A živou víru v prozřetelnost Božskou vštěpoval Božský Spasitel při každé příležitosti do srdcí učedníků svých. Posílaje je před sebou do měst judských, aby obyvatele jejich připravovali na příchod jeho, pravil k nim: „Nenoste (s sebou) měšce, ani mošny, ani obuvi a nikoho na cestě nepozdravujte. Do kteréhokoliv domu vejdete, napřed řekněte: Pokoj domu tomuto.... V tom domě pak zůstávejte jedouce a pijíce, co mají; neboť hoden jest dělník mzdy své".[2]) Slovy těmi vybízí Božský Spasitel své učedníky, aby ve svém apoštolském úřadě měli na prvém místě na zřeteli spásu duší nesmrtelných, poněvadž o jejich tělesné potřeby se již sám Bůh postará skrze věřící, kterým budou hlásati království Boží.

Nejskvělejší výraz víry v Božskou prozřetelnost obsahuje modlitba. Modlitba jest nejpodstatnějším výrazem náboženství. A jako není rozumných lidí, kteří by neměli náboženství, tak i není lidí, kteří by se nemodlili. Kdo se nemodlí, ten po lidsku nežije, nýbrž duševně jen živoří. Modliba jest nejzřemějším projevem rozumné lidské přirozenosti. Proto vším právem můžeme říci, že člověk má rozum a svobodnou vůli hlavně k tomu účelu, aby se modlil a dával tak na jevo své přesvědčení, že Bůh svou moudrostí a všemohoucností nejen stále řídí veškeren svět, nýbrž že také kdykoliv k blahu člověka uzná za dobré, od pravidelného běhu přírodního a lidského života může učiniti výjimku.

Nejvznešenějším způsobem modlitby jest modlitba Páně, kterou sám Božský Spasitel nás naučil, oč a jak Otce nebeského máme prositi. Od věku sv. Augustina dělí se na sedm proseb, z nichž tři prvé odnášejí se k Bohu, ostatní čtyři k lidem. Boha máme, tak nás učí sám Božský Spasitel, poznati, jak skutečně a v pravdě jest, což když se stane, vchází Bůh s námi v obecenství a vládne námi. Tím však stává se nebem veškera země, na níž všichni lidé vůli Boží plní, jako činí andělé a svatí na nebi. — V části druhé vzrůstá modlitba Páně tímto postupem: Začátek děje se od věcí tělesných a přechází pak k duchovním. Nejprve učí nás prositi Boha za chléb vezdejší a pak za odpuštění hříchů, jichž jsme se skutečně dopustili, a pak za ochránění od hříchů budoucích, abychom milosti dosažené zase neztráceli, a konečně, aby nás chránil a oprostil všeho zla.[3]) Modlitbou Páně máme

[1]) Mat. 26, 39.
[2]) Luk. 10, 4—7.
[3]) Srv. Sušila, Evangelium sv. Matouše, Praha 1864, str. 82.

podle vůle Božského Spasitele stále vzbuzovati a udržovati v sobě nezvratnou víru a důvěru v dobrotivou prozřetelnost Božskou. Vždyť Otec nebeský pečuje o nás jako milující otec o své milé dítky. Znáť všecky naše potřeby pro život jak věčný, tak i časný. Kdo z celé duše a z celého srdce snaží se modlitbou Páně vyprositi sobě na Bohu všech milostí a darů potřebných k životu věčnému i časnému, ten se takořka ponořuje v Boha, ten žije v Bohu a Bůh žije v něm, ten chová Boha v srdci svém a zakouší již ve vezdejším životě slastí nebeských, ten žije tělem svým sice zde na světě, duší svou žije však v nebi a to tím vroucněji, čím více bolesti a strasti kruší ubohé srdce jeho.

b) Důkaz z Tradice:

Ss. Otcové napsali celé knihy, aby pravdu o prozřetelnosti Božské jednak jak náleží vysvětlili, jednak jí proti jejím odpůrcům: Epikurejcům, Stoikům, Gnostikům a Manichejcům obhájili.

A poněvadž běží tu o otázku, o které v Církvi nebylo nikdy sporu, uvedeme na důkaz výrok jen toho neb onoho sv. Otce, pokud se týče, spisovatele církevního. Tak praví Klemens Alexandrinský: „Není pochybnosti, že každý, kdo popírá prozřetelnost Božskou, zasluhuje spíše trestu, než aby blud jeho se mu vyvracel. Člověk takový jest úplným bezbožcem". A sv. Basilius prohlašuje pravdu tuto za tak jasnou a samozřejmou, že praví: „Všude jeví se prozřetelnost, všude světovláda Božská. Oko, které se nikdy nezavírá, všecko vidí. Všude jest Bůh přítomen, každé bytosti ukazuje cestu vedoucí k cíli kýženému.[1])

Že Bůh pečuje o všecky věci, i nejnepatrnější, jakými jsou ptáčata nebeská, polní kvítí a tráva, pravdu tu tak jasně vyjadřenou v Písmě sv. potvrzují i ss. Otcové při každé dané příležitosti a vyvrácejí všecky námitky, které odpůrci všeobecné prozřetelnosti Božské proti ní uvádějí. Tak praví sv. Ambrož: „Kde jest dělník, jenž by se o dílo práce své nestaral, jenž by opustil a zanechal, co vykonat pokládal za svou povinnost? A je-li nehodno dělníka, aby se nestaral o dílo své, pak jest ho ještě více nehodno, aby dílo to vůbec vykonal. Neboť něco neučiniti není zajisté nespravedlivo, ale pak-li jsi něco učinil a dále se o to nestaral, jest důkazem veliké bezcitnosti".[2])

[1]) Hom. 7 in Hexaëmeron, n. 5 (Migne ser. gr. tom. 29, pag. 159).
[2]) De offic., lib. 1, cap. 13 (Migne ser. Cat. tom. 16, p. 37).

spásu na smrt jednorozeného Syna svého. A poněvadž Církev sv. dílo vykoupení našeho každoročně opakuje církevním rokem staví nám zároveň před naše zraky velebné panorama našeho vykoupení, v němž nám Bůh svou láskyplnou prozřetelnost tak skvěle dává na jevo. A proto také vírou v tuto zvláštní nebeskou prozřetelnost jest provanuta veškerá liturgie církevního roku. Církev sv. touží v době adventní po příchodu slíbeného Vykupitele a lká s prorokem Isaiášem: „Rosu dejte nebesa s hůry a oblakové deštěte spravedlivého; otevři se země a zplodť Spasitele".[1]) Na slavnost vánoční vyzývá veškero člověčenstvo, aby přišlo poklonit se novorozenému Spasiteli: „Christus natus est nobis: Venite odoremus" a projevilo Otci nebeskému nejvroucnější vděčnost za nekonečnou jeho lásku, kterou vtělením Syna svého dal nám na jevo. Od Narození Páně až po Hod velikonoční doprovází Církev sv. Krista Pána ve veškerém jeho životě. S Kristem trpí, s Kristem bolem umírá, ale také jásá radostným Alleluja nad jeho slavným z mrtvých vstáním. Na Hod svatodušní připomíná nám seslání Ducha Sv. a všecky nebeské dary, kterými Duch Sv. apoštoly a v nich i jejich nástupce opatřil, aby Kristovu blahověst a veškero její požehnání mohli hlásati a šířiti po veškerém světě. Od Hodu svatodušního až do prvé neděle adventní staví nám ve všeobecných rysech před oči šíření Církve sv. po veškerém světě a končí prorockou předpovědí zkázy Jerusalema, obrazu to zániku světa a všeobecného soudu. Tak jest každý rok církevní takořka rekapitulací, souborem a souhrnem (ἀνακεφαλαίωσις)[2]) veškerého díla vykupitelského a všech jednotlivých dějův a fásí jeho a tím zároveň také obrazem, v němž jasně září láskyplná prozřetelnost Božská, jíž Bůh o nás a pro nás o veškeren svět otcovsky pečuje.

A poněvadž Církev sv. jest pokračováním vykupitelského díla Kristova, proto jsou také dějiny její od jejího počátku až do nynější doby skvělým a patrným důkazem přemoudré a předobrotivé prozřetelnosti, kterou Bůh jak o jednotlivé lidi, tak i jednotlivé národy otcovsky pečuje. Kdybychom chtěli podati podrobnější a zevrubnější důkaz, jak Bůh jeví skrze Církev a v Církvi svou Božskou prozřetelnost, musili bychom napsati veškeré její dějiny a vylíčiti její vnitřní i zevnitřní život, její rozšíření po veškerém světě přese všecky překážky, které se jejímu vítěznému pochodu stavěly v cestu, její utrpení a strasti, její vítězství, její ponížení a její slávu atd.

Církev sv. jest člověčenstvu nejskvělejším důkazem zvláštní prozřetelnosti Božské, kterou Bůh o pokolení lidské otcovsky pečuje.

---

[1]) 45, 8.
[2]) Ephes. 1, 10.

§ 38.

Prozřetelnosti Božské neodporuje nerovné rozdělení statků a dober pozemských.

Nerovné rozdělení statků pozemských jest zjev tak všeobecný a každému tak známý, že ho netřeba zvlášť dokazovati. A poněvadž mnozí nemohou této nesrovnalosti v životě jak jednotlivců, tak celých národů srovnati s dobrotou a spravedlností Božskou, popírají samu Božskou prozřetelnost, tvrdíce, kdyby Bůh řídil otcovsky osudy lidské, že není možno, aby jeden člověk často beze vší práce oplýval statky pozemskými, druhý však celý svůj život se lopotil v potu tváře, jen aby uhájil svého života a života své rodiny.

Než přistoupíme k řešení této záhady, kteráž tím jest větší, čím více v nynější době se majetek hromadí na jedné straně společnosti lidské a druhá část trpí bídu a nouzi, musíme podotknouti, že mravní řád v životě lidském jest zbudován na nerovném rozdělení statků pozemských: hmotných i duchovních a že toto nerovné rozdělení, jakož i mravní řád sám na něm zbudovaný má v Bohu svou poslední příčinu.

Ačkoliv každý člověk jest od Boha stvořen a skládá se z těla a nesmrtelné duše, a v tomto smyslu jest člověk člověku úplně roven, přece přirozenost lidská chová ve svých mezích tak ohromné množství rozdílů, že snad není dvou lidí, kteří by byli sobě svými dary tělesnými i duševními úplně rovni. Kolik lidí na světě, tolik (kvantitativně) různých mají vloh a schopností těla a duše. Toť zjev, jehož nikdo neodčiní ze života lidského.

Dal-li však Bůh lidem různé vlohy, chce také, aby podle různého jejich stupně působili. A proto člověk, jenž přirozeně vyniká nad jinými většími dary duše a těla, bude také vždy vnější přírodu, její síly a činnosti atd. svému prospěchu a užitku účinněji a všestranněji podrobovati a následovně statky pozemskými více vládnouti, než ostatní přírodou méně obdaření soudruhové jeho.

Z toho patrno, že nerovnost statků pozemských má svůj důvod a počátek v samé nerovnosti přirozenosti lidské a proto jest tak přirozená, jak přirozená jest nerovnost vloh a schopností lidských. Kdyby se soukromý majetek dnes rozdělil a stát socialistický na místě nynějšího společenského řádu se založil, vůdcové socialističtí sami budou první, kteří na sebe uchvátí část majetku společného.

Pravdu, že nerovnost přirozenosti lidské vede nutně k nerovnosti majetku, potvrzují dějiny veškerého člověčenstva, všech států a národů. Nebylo nikdy státu, nebylo nikdy národu, jehož život a vývoj a pokrok tohoto života byl zbudován na úplné rovnosti majetkové. Lidské pokolení rozšířivši se po veškerém světě, nenalezlo ve všech krajinách, které si za bydliště zvolilo, podmínek svému životu stejně příznivých. Tak se stalo, že ně-

kteří národové, kteří byli tak šťastni, že se usadili v krajinách úrodných a při tom své národní povaze úplně přiměřených, rychle pokračovali v osvětě a vzdělanosti a osvětou a vzdělaností nabyli hmotného blahobytu, kdežto národové jiní, jsouce pro nepřízeň půdy, podnebí atd. nuceni s napínáním všech sil zápasiti o zachování toliko hmotného života, aneb stále hájiti rodné půdy své proti výbojným sousedům, nemohli v osvětě a vzdělanosti stejnou měrou pokračovati, jako národové, jimž nebylo s těmito překážkami bojovati. A proto k nerovnému rozdělení pozemských statků mimo přirozenou různost vloh a nadání jednotlivých lidí přispívá také různost úrodnosti půdy, podnebí, poměrů, v jakých ku svým sousedům žijí, a vůbec různost všech podmínek a prostředků, jichž člověk k rozvoji svých přirozených sil má potřebí.

Než duchu lidskému se tu mimovolně namítá otázka, proč Bůh dobrotivý a spravedlivý jednoho člověka opatřuje beze vší jeho zásluhy většími dary ducha a těla, a druhému beze vší jeho viny uštědřuje jen nepatrné míry duševní a tělesné zdatnosti? A záhada tato stává se ještě větší, pozorujeme-li, jak často lidé nešlechetní a nemravní oplývají statky vezdejšími a při tom ještě stojíce na výsluní světské slávy požívají všech rozkoší, po kterých srdce lidské může jen zatoužiti, kdežto lidem šlechetným a spravedlivým jest přečasto snášeti jen křivdu a ústrk, jen bídu a nouzi.

Tato záhada by byla jen tenkráte nepochopitelná, kdyby vezdejší život byl jediným životem, kdyby po tomto pozemském životě nenásledoval život nadzemský, život věčný.

Má-li mravní zákon, jenž velí zlého se varovati a dobře činiti, člověka ve svědomí zavazovati, jak skutečně zavazuje, musí míti patřičnou sankci, t. j. ctnosti se musí dostati zasloužené odměny a nepravosti přiměřeného trestu. Kdyby nebyl opatřen touto sankcí, pozbyl by pro člověka veškeré závaznosti a přestal by býti zákonem. A poněvadž v tomto životě, jak denní zkušenost dokazuje, ctnost přečasto nedochází zasloužené odměny a nešlechetnost zaslouženého trestu, musí se tak státi na věčnosti.

Nesrovnalost, jakouž často pozorujeme v životě jednotlivců a národů mezi jejich mravní cenou s jedné a jejich vezdejším blahem a štěstím s druhé strany, jest zcela jasným důkazem, že vezdejší život lidský jest pouhou průpravou na život věčný. Kdyby vezdejší život byl jediný a naprostý, pak by věru často byl život člověka břemenem zhola nesnesitelným. Avšak patříme-li na život lidský se stanoviska víry a jsme-li přesvědčeni, že všechna nesrovnalost mezi statky a dobry pozemskými a mezi mravní hodnotou člověka dobrotivý a spravedlivý Bůh odčiní a vyrovná v životě věčném, pak různost v rozdělení statků pozemských zde na světě pozbývá vší záhady.

Komu Bůh udělil bohatších statků pozemských a uštědřil výtečnějších a výbornějších schopností duševních i tělesných,

tomu ukládá také větší povinnosti. A proto nezáleží na tom, jak bohaté statky a jak veliké schopnosti od Boha kdo obdržel, nýbrž s jakou věrností a svědomitostí jich použil. Velmi významno jest pro tuto otázku podobenství, jakým sám Božský Spasitel řeší tuto otázku. Přirovnávaje se k hospodáři, jenž chtěje se odebrati do ciziny, rozdělil před svým odchodem svůj majetek mezi služebníky své. Jednomu dal pět hřiven, druhému dvě a jinému jednu; každému podle schopností jeho a to za tím účelem, aby těmito hřivnami těžili. Když však po svém návratu činil s nimi počet, tu dal oběma služebníkům stejnou odměnu, ačkoliv jeden z nich z pěti hřiven vytěžil jiných pět a druhý ze dvou hřiven jen dvě. Neboť k oběma stejně pravil: „Toť dobře, služebníče dobrý a věrný; že jsi byl nad málem věrný, nad mnohem tě ustanovím: vejdi v radost pána svého“.[1]) Různé dary a schopnosti, kterých Bůh člověku uděluje, jsou jen různými jistinami, které Bůh mu na úroky půjčuje. Odměna nezávisí na výši jistiny Bohem člověku svěřené a na výši úroků vytěžených, nýbrž na poměru vytěženého úroku k jistině člověku svěřené.

Proto odměna, kterou obdržel služebník za pět hřiven vytěžených z pěti hřiven sobě svěřených, se úplně rovná odměně, kterou hospodář udělil druhému služebníku za dvě hřivny získané z úroků dvou hřiven, které mu hospodář před svým odchodem do ciziny odevzdal. Z toho také plyne, že míra odměny a odplaty nezávisí na vznešenosti a důstojnosti církevního a světského úřadu, kterého se komu dostalo, ani na nízkosti postavení a stavu, ve kterém kdo žije. Odměna a trest závisí výhradně jen na svědomitosti, s jakou člověk povinnosti stavu svého plní, bez všeho zřetele, je-li tento stav vznešený neb nízký. Neboť jak sám Božský Spasitel praví: „Komu bylo svěřeno mnoho, od toho bude se žádati více“,[2]) a následovně, komu bylo svěřeno málo, od toho bude se pohledávati méně.

Z toho patrno, že různé rozdělení statků pozemských nejen neodporuje prozřetelnosti Božské, nýbrž poskytuje jí ještě velevhodnou příležitost k osvědčení její moudrosti, spravedlnosti a dobroty.

Ano s nynějším fysickým a mravním řádem Bohem samým ve světě stanoveným a zřízeným ani se nesrovnává, aby Bůh ctnost již v tomto životě patřičně odměnil a nepravost přiměřeně potrestal.

Nesrovnává se s řádem fysickým:

Kdyby Bůh každému člověku za jeho ctnost uděloval ihned zasloužené míry statků pozemských a za nepravost ho trestal odnětím těchto statků, pak by musil stále mimořádně zasahovati v běh přírody a činnosti její. Ale poněvadž by takovýmto mimo-

[1]) Mat. 15, 15–23.
[2]) Luk. 12, 48.

řádným zasahováním v život přírodní působil stále jen zázraky, pak by nikdo nevěděl, co působí bytosti přírodní svými silami, a co působí Bůh svou mimořádnou a neprostřednou činností. Kdyby však nebylo možno rozeznati řádnou působnost přírodní a mimořádnou a zázračnou působnost Božskou, pak by Zjevení nadpřirozené, jehož jistota právě na zázracích a proroctvích spoléhá, nemělo pro svou pravdu žádného naprosto platného důvodu a důkazu.

Ale nesrovnává se ani s řádem mravním.

Kdyby odměna a trest ihned následovaly na skutek dobrý a špatný, podkopaly by nutně všecky základy mravnosti a měly by úpadek, ano úplnou záhubu vší mravnosti za následek.

Kdyby ctnost byla vždy ihned spojena s odměnou a nepravost s trestem, uvolnily by se všecky úvazky, které poutají člověka k člověku, přítele k příteli, bratra k bratru, manžela k manželce, rodiče k dítkám a dítky k rodičům, rodinu k rodině, a lidská společnost by se octla na pokraji záhuby. V tomto případě musil by člověk ctnostný býti také člověkem šťastným a bohatým, a člověk hříšný a nešlechetný člověkem nešťastným a bídným. Ale pak by také všecky tajné hříchy a nepravosti přišly ihned na jevo, na veliké pohoršení veškeré lidské společnosti. Ostatně není nikterak pozemské štěstí lidí nešlechetných a pozemské neštěstí lidí ctnostných všeobecným pravidlem, ano naopak můžeme říci, že Bůh již zde na světě obyčejně tak řídí osudy lidské, že ctnostnému člověku žehná, nešlechetníka stíhá zaslouženými tresty. I když výjimkou od tohoto pravidla nešlechetník oplývá všemi pozemskými dary, přece pravého blaha a štěstí nepožívá. Kdybychom přirovnali blaho a štěstí nynější tak zvané intelligentní, Kristu však a jeho nebeské nauce odcizené třídy společnosti lidské, k blahu a štěstí lidí, rodin a vrstev společenských, které si zachovaly křesťanskou víru a křesťanský mrav, pak platí ještě dnes slova Žalmisty Páně: „Blahoslavený ten muž, který nechodí podle rady bezbožných a nestojí na cestě hříšníků... I bude jako strom, jenž vštípen jest při vodách tekoucích, jenž ovoce vydává časem svým... Ne tak bezbožní, ne tak: ale jako prach, jejž zmítá vítr od svrchu země".[1]) A: „Lepší jest maličko spravedlivému nad bohatství hříšníků mnohá... Mlád jsem byl a sestaral jsem se: ale neviděl jsem spravedlivého, aby byl opuštěn, ani semene jeho, že by hledalo chleba".[2])

Spravedlivý přijímá již zde na světě za všecky své strasti bohatou náhradu v blaživém pokoji svědomí, jenž naplňuje nitro jeho předtuchou slasti a blaženosti nebeské. Čím více na něj dorážejí vlny příbojů pronásledování a protivenství, tím hlouběji

[1]) Žl. 1.
[2]) Žl. 36, 16; 36, 25.

a pevněji zakotvuje svou naději a důvěru v Bohu Spasiteli svém a stojí neohroženě proti vší zlobě nepřátel jej obklíčujících. Ano v bídě a nouzi a krušném zármutku sílí, těší a povznáší ho blaho a štěstí dobrého a poctivého svědomí, jehož žádný statek pozemský nevyváží.

Různé rozdělení vezdejších statků má také ještě jiný význam. Uštědřuje-li Bůh mnohým lidem jen poskrovnu statků pozemských a připouští-li, že trpí bídu a nouzi, činí tak často proto, že jim chce poskytnouti příležitost, aby si zde na zemi odkáli své mravné poklesky a po smrti stali se ihned aneb co nejdříve účastnými slávy věčné.

Mimo to Bůh jsa nejvýš spravedlivý nenechává bez odměny žádného lidského skutku, třeba by byl jen přirozeně dobrý. Zde na světě není žádný člověk tak špatný a zvrhlý, aby neměl na sobě ani jediné stránky dobré. A proto se často stává, že Bůh člověku to, co má na sobě dobrého, odměňuje hojnými statky pozemskými, poněvadž na onom světě nebude míti, zač by ho odměnil.

Ve světle víry v život posmrtný mizí úplně záhada, která jinak jest v různém rozdělení statků hmotných obsažena.

A proto žádná nauka, která popírá osobního Boha a zbavuje člověka víry v život věčný, ať se jeví ve formě hrubého neb jemného materialismu, darwinismu, pantheismu, monismu atd., nepodává vysvětlení záhady, jaká se jeví v různém, na zásluze a vině člověka namnoze nezávislém rozdělení statků pozemských, a žene proto do revoluce třídy nemajetné k mozolné práci pro veškeren život odsouzené. Sociální demokracie, jež se snaží, všechen majetek stejnou měrou mezi jednotlivé lidí rozděliti, jest naprosto nutnou konsekvencí nauky materialistické a pantheistické popírající nesmrtelnost duše lidské a život věčný, ačkoliv jinak nauka tato sama, ať již pohlíží na svět jako na pouhý mechanismus aneb živý organismus, žádá různosti jednotlivých bytostí přírodních a tím také již předpokládá různé rozdělení statků pozemských.[1])

§ 39.

Prozřetelnosti Božské neodporuje zlo fysické.

Z filosofie jest známo, že zlo vůbec (jak fysické, tak i mravní) není jestotou (ens), nýbrž jejím přímým opakem, tedy holou a úplnou nicotou. Nedostává-li se stvořené bytosti některé fysické vlastnosti a dokonalosti, kterou má míti, aby byla bytostí, kterou ve fysickém řádu podle své idee má býti, jest tento nedostatek pro ni fysickým zlem. Tak jest slepota, hluchota atd., pro člověka fysickým zlem, poněvadž člověk přirozeně má míti zrak i sluch. Fysické zlo záleží tedy v privaci přirozené a proto povinné

[1]) Viz moji Kosmologii str. 927 sldd.

shody fysických vlastností věcí se zákony řádu fysického, jak sv. Tomáš praví: „Malum physicum est privatio debitae conformitatis cum legibus ordinis plysici.[1])

Poněvadž zlo vůbec (jak fysické, tak i mravní) záleží jen v privaci povinného dobra, může od věčnosti existovati jen princip dobrý. Než tu nastává předůležitá otázka, existuje-li od věčnosti jen princip dobrý, odkud pochází zlo? Poněvadž nemůže nikdo popírati, že svět vůbec a život lidský zvlášť jest stížen mnohými fysickými zly, jest nezbytno, všecko zlo ve světě a v první řadě zlo fysické nějakým způsobem odvozovati a vysvětlovati z principu dobrého, aneb jinými slovy: příčinou zla může býti jen dobro, které musí proto také vždy předcházeti před zlem, jako příčina předchází před účinem.[2])

Dobro může býti příčinou zla dvojím způsobem: buď „per se" aneb „per accidens".

Dobro jakožto dobro směřuje samo sebou vždy zase jen k účinu dobrému a proto nemůže býti příčinou zla „per se", nýbrž může jí býti jen „per accidens". Věta tato v této všeobecnosti platí jen o hmotných bytostech, které jsou ve svých činnostech fysickým zákonům podrobeny. Bytosti však svobodné, které ve svých činnostech mají volbu aspoň mezi dvěma předměty (buď protiřečně neb rozdruživě aneb příčně sobě protivnými), mohou býti příčinou svých účinů buď „per se" aneb „per accidens". Jsou příčinami fysického zla „per se" tenkráte, když zlo svými činnostmi přímo zamýšlejí, a příčinami „per accidens", když zlo v účinu obsažené není přímým předmětem jejich činnosti, nýbrž když s předmětem jeho přímé tužby jen nahodile jest spojeno.

Užívá-li na př. nemocný hořkého léku, nečiní tak, jak patrno, pro lék sám, nýbrž pro zdraví, kterého doufá lékem nabýti.

Člověk může voliti nějaké fysické zlo za účelem dosažení většího fysického dobra. Tak na př. dává si člověk často amputovati nezdravý úd těla, aby touto amputací zachoval tělesný život svůj. Aneb může také voliti fysické zlo jakožto prostředek k dosažení dobra vyššího řádu, jakým jest dobro mravní. Tak se může člověk zapírati a umrtvovati, aby nabyl aneb se cvičil v pokoře, trpělivosti atd. Volí-li tedy nějaké fysické zlo za účelem dosažení mravního dobra, jež jest proti němu nejen dobrem větším, nýbrž také dobrem podstatně vyššího řádu, nejeví se v tom zajisté žádná nepřístojnost.

Proto může i Bůh na své tvory sesílati různá fysická zla: nemoci, válku, hlad, mor, různé kříže a strasti atd., aby jim těmito zly opatřil mnohá větší a vyšší dobra, jak řádu fysického, tak i mravního. Zde neplatí námitka, že by bylo Božské dobrotě a

[1]) Cf. Compend. theol. part. 1, carp. 119.
[2]) Srv. sv. Tom., I.—II. qu. 25, art. 2, in corp.

lásce více přiměřeno, kdyby Bůh svým tvorům bez prostředku fysického zla, tedy přímě a neprostředně uděloval hned oněch dober, kterých aspoň v nynějším světovém řádu jim často teprv pro fysická zla trpělivě snášená uděluje.

Zde jest připomenouti, že Bůh jsa bytostí naprosto svobodnou, nebyl povinen, ba ani nemohl stvořiti ze všech možných světů světa nejlepšího, v němž by nebylo ani zla fysického, ani mravního. Pak jest také na paměti míti, že nynější řád fysický ve světě, obsahující v sobě nutnost smrti, jakož i mnohé jiné strasti a kříže, není původní. Hmotný svět není nyní takový, jaký z rukou Božích při stvoření vyšel. V původním světě nebylo smrti, nebylo hladu a moru, nebylo války a veškerých běd a strastí, pod nimiž nynější člověčenstvo lká a úpí. Zla tato fysická pronásledují člověka teprv po ortelu nad Evou proneseném: „Rozmnožím bídy tvé a počínání tvá: v bolesti roditi budeš děti a pod mocí muže budeš a on panovati bude nad tebou“,[1]) a nad Adamem: „Zlořečena (bude) země v díle tvém... Trní a hloží bude tobě ploditi... V potu tváři své budeš jísti chléb, dokavadž se nevrátíš do země, ze které jsi vzat, neboť prach jsi a v prach se obrátíš“.[2]) Než všecko zlo, které stihlo za hřích prvé naše rodiče a v nich veškero jejich potomstvo, bylo hned na počátku jeho zmírněno, ano povzneseno a posvěceno přislíbením budoucího Messiáše, které Bůh prvým rodičům učinil slovy: „Nepřátelství položím mezi tebou a ženou a mezi semenem tvým a semenem jejím, onať potře hlavu tvou a ty úklady činiti budeš patě její“.[3])

Ať již místo se vykládá o Blahoslavené Panně aneb o jejím Synu, Kristu Ježíši, obsahuje v obojím případě přislíbení Vykupitele, jenž člověčenstvo vysvobodí nejen z poroby hříchu a ďábla, nýbrž promění i všecky následky hříchu v účinné a požehnané prostředky, jimiž bude možno nejen učiniti zadost uražené svatosti a spravedlnosti Božské, nýbrž zasloužiti si nebeské blaženosti daleko převyšující každé i sebe větší fysické zlo. A Syn Boží člověkem učiněný vzal na sebe všecky strasti lidské, které se nepříčí svatosti jeho Božské osoby, a sňal s člověčenstva kletbu, kterou Bůh pro hřích jeho nad ním i nad hmotnou přírodou vyřkl. Kristus žil od narození až do konce svého života v největší chudobě, vždyť, jak sám praví: „Lišky mají doupata a ptactvo nebeské hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu položil“,[4]) snášel hlad a žízeň, podstoupil nejpotupnější, ale zároveň také nejbolestnější smrt kříže, při které vycedil drahocennou krev svou až do poslední krůpěje. A jaké teprv bolesti a strasti vytrpěl na duši své! Nemůžeme si ani přibližně představiti úzkostí, které duši jeho

[1]) Gen. 3, 16.
[2]) L. c. v. 17—19.
[3]) L. c. 15.
[4]) Mat. 8, 20.

v zahradě Getsemanské před jeho utrpením krušily, že se potil na celém těle potem krvavým. A tato úzkost se stále ještě stupňovala, až na kříži dostoupila takového stupně, že Kristus Pán cítě se opuštěným od lidí i od Boha zvolal: „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil"?[1]) Ačkoliv Kristus Pán jako Bůh mohl si zjednati ve své opuštěnosti každou možnou úlevu a posilu, přece tak neučinil, aby dal výraz nesmírným bolestem svým a ukázal, jak nesmírně trpí z lásky k svému nebeskému Otci a z lásky k nám lidem.

Tím však že Kristus všecky své tělesné i duševní bolesti a strasti a konečně i smrt snášel a trpěl jako Bohočlověk, učinil je bolestmi a strastmi samé své Božské osoby, druhé v Nejsvětější Trojici, a tím jim zjednal nekonečnou cenu a důstojnost. Ale poněvadž Kristus netrpěl a nezemřel jako soukromá osoba, nýbrž jako hlava veškerého člověčenstva, proto také veškeré člověčenstvo v něm trpělo a zemřelo. V utrpení Kristově bylo povýšeno, povzneseno a posvěceno i utrpení našeho života a všechny strasti a kříže naše. A jelikož tímto utrpením, které v Kristu a s Kristem snášíme, stáváme se účastnými jeho nebeské slávy, proto všecka fysická zla, ať jsou sebe větší a trpčí, ztrácejí vši svou trpkost a hořkost. Trpíce v Kristu a s Kristem kráčíme s ním na horu Kalvarskou a umíráme s ním, avšak naše smrt a všecka předchozí utrpení jsou jen přechodem k slavnému našemu vzkříšení a nanebevstoupení. Utrpením a smrtí Kristovou všechny strasti pozbyly nejen veškerého svého bolestného ostnu, nýbrž staly se bohatým, nikdy nevysýchajícím zdrojem nebeského požehnání. Za Adama dán nám Kristus, za pouhého hříšného člověka Bohočlověk. Za Evu dána nám Nejsvětější Panna, za ráj pozemský ráj nebeský, za strom poznání dobrého a zlého dán nám strom života, na němž Kristus spásu naši dokonal, za ruku Adamovu, která vzala od Evy ovoce zapovězené, dána nám ruka, a to nejen jedna, nýbrž dány nám ruce obě Božského Spasitele, jenž je na dřevě kříže na obě strany rozepjal, aby nám dal na jevo, že chce veškero člověčenstvo Zákona starého i nového svou Božskou láskou přivinouti k srdci svému a učiniti je účastným pro čas i věčnost ovoce krve a smrti své. Smrtí Kristovou a jeho vzkříšením pozbylo i největší zlo, smrt, vší své zoufalé trýzně, jak praví sv. apoštol Pavel: „Pohlcena jest smrt ve vítězství". Kristus zničil svou smrtí a svým z mrtvých vstáním smrt naši. „Kde jest, o smrti, vítězství tvé? Kde jest, o smrti, osten tvůj".[2])

Kristus svým životem, utrpením a smrtí zidealisoval, prosvítil, produševnil, zblažil, posvětil a takořka zbožnil všecka naše zla, jak tělesná, tak i duševní. Za doby pronásledování křesťanů v prvých třech stoletích kráčeli, ano spěchali přemnozí mučedníci

[1]) Mat. 27, 46.
[2]) I. Kor. 15, 45, 55.

a mučednice nejkrutějším mukám vstříc, jako by šli na svatební hostinu aneb jiné rozkošné radovánky. Čteme-li dějiny jejich muk, tu nám připadá, že jich vůbec ani necítili, a to i muk, při jejichž pouhé představě hrůzou trneme, nemohouce pochopiti, jak možno, aby slabí lidé mohli je beze všeho projevu bolu, ano často i s nevinným žertem snášeti a při tom ještě prozpěvovati čest a chválu Bohu trojjedinému. Sv. Vavřinec byv na žhavém rošti na jednom boku upečen, pravil s úsměvem ke katu jej trýznícímu: „Obrať mě na druhý bok, a pojez z toho, co již upečeno". Ano někteří mučedníci ještě vyhledávali těchto muk, takže Církev svatá musila mírniti jejich mučednickou horlivost.

Tyto zjevy dají se pochopiti jen z heroické lásky jejich ke Kristu, světa Spasiteli. Touto láskou tak těsně se sloučili s Kristem, že s ním takořka splynuli v jedinou jen osobu. Co pravil o sobě sv. Pavel: „S Kristem ukřižován jsem; žiji pak nikoli více já, nýbrž žije ve mně Kristus",[1]) mohl o sobě říci každý mučedník.

Ano podle nauky křesťanské jsou všichni spravedliví živými údy duchovního těla, jehož hlavou jest Kristus. A jako v každém těle organickém hlava a ostatní údové mají jen jediný život, tak se děje také v duchovním těle Krista Pána. Boholidský život se vyroňuje z Krista a se vyléva na všecky spravedlivé jakožto živé údy těla jeho. Každý mravně dobrý skutek člověka spravedlivého jest jistou měrou skutkem samého Krista. Co platí všeobecně o každém dobrém skutku, platí zvlášť o každém utrpení, jež člověk spravedlivý z lásky ku Kristu aneb z některého jiného důvodu nadpřirozeného snáší. Každá strast naše jest takto strastí, kterou v nás a s námi sám Kristus trpí, a proto má vzhledem k jeho Božské osobě v jistém smyslu cenu nekonečnou. Člověk spravedlivý zasluhuje si svými kříži a strastmi nejen života věčného a jeho nekonečné blaženosti, nýbrž opatřuje si jimi převzácné a předrahé kameny a perly, kterými Bůh ozdobí a okrašlí korunu jeho věčné slávy. Tuto pravdu vyjadřuje Písmo sv. na mnohých místech. Tak praví sv. Pavel: „Ale také všickni, kteří chtějí pobožně žíti v Kristu Ježíši, budou pronásledováni".[2]) A týž apoštol tvrdí sám o sobě: „Vždyť pro mne žíti jest Kristus a umříti zisk".[3])

V nynějším řádu nadpřirozeném, tak jak jej Kristus svým utrpením a svou smrtí ve světě zavedl a zřídil, jest život lidský co nejtěsněji sloučen a spjat s životem samého Krista.

Kristus však (jako člověk) vešel jen utrpením do slávy své. Když dva z učedníků Kristových jdoucích do Emaus Kristu Pánu pravili, že jim nejde na rozum, jak mohl Kristus, od něhož očekávali osvobození národa israëlského ze jha římského, zemříti

[1]) Gal. 2, 20.
[2]) Filip. 1, 21.
[3]) II. Tim. 3, 12.

nejpotupnější smrtí na kříži, tu jim Božský Spasitel vytkl jejich pochybovačnost a nevěru, řka k nim: „O bláhoví srdcem (Vulgata má slovo: „stulti", což znamená tolik, jako „nerozumní", „pošetilí", tedy výraz ještě ostřejší, než „bláhoví"), „k věření všemu tomu, co mluvili proroci! Zdaliž nemusil to Kristus trpěti a tak vejíti do slávy své?[1]) Co však pravil Kristus sám o sobě, jest nutným údělem každého člověka, jenž chce dojíti spásy věčné. Každý musí ve svém vezdejším životě s Kristem trpěti. Utrpení, kříže a strasti jsou jediným prostředkem, jedinou cestou, jedinou branou, jíž lze člověku vejíti v království nebeské.

Křesťanu jest každý bol, jejž snáší s duší Bohu odevzdanou, příčinou a zdrojem nejvznešenějších ctností, ale zároveň také nejčiřejších radostí. Neboť, jak praví sv. Pavel, koho kárá Bůh, toho miluje.[2])

Sám Syn Boží přikázal nám nazývati Boha Otcem naším, když nás naučil se modliti: „Otče náš, jenž jsi na nebesích", A kárá-li otec dítko své, má jen jeho blaho na zřeteli. A tak i Otec nebeský sesílá-li na nás kříže a strasti, chce buď abychom si jimi odpykali zde na světě tresty za hříchy spáchané, aneb nám poskytuje příležitost, abychom si jimi zasloužili nejen života věčného, nýbrž i vyššího stupně slávy jeho. A poněvadž žádné fysické zlo i kdyby bylo sebe větší, nedá se ani zdaleka přirovnati k životu věčnému a blaženosti jeho, proto nám Bůh každým křížem a každou strastí, patříme-li na ně ve světle víry, prokazuje velikou milost, jejíž blahodárné účiny pochopíme teprv tenkráte, až poznáme, jak velikou, všecky naše představy převyšující odměnu dobrotivý Bůh nám za každý bol a každou strast, tělesnou i duševní, přichystal ve slávě věčné.

V životě křesťanském nemá proto žádného místa pochmurný a zoufalý pessimismus, kterému se s naprostou nutností musí v náruč vrhnouti každý člověk, jenž se vzdal víry v Boha a Krista, světa Spasitele. Mezi křesťany nemůže býti světobolu, jenž člověka zbavuje každé i sebe nevinnější radosti, nemůže býti žádné rozmrzelosti, rozháranosti a zoufalosti, jež ničí každou chuť k práci a činí člověka neschopným ku každé i sebe menší oběti pro blaho svých spolubližních, svého národa a své vlasti.

Kdyby se nad člověkem věřícím v Krista kupily sebe černější a děsnější mraky bídy a nouze a všech ostatních bolů a strastí, vždy mu těmito mraky probleskuje paprsek nebeské útěchy a posily. Neboť jest v nejhlubší hloubi duše přesvědčen, že tam výše nad těmi mraky kraluje ten, jenž se o každého člověka jako nejpečlivější a nejdobrotivější Otec stará a v každém soužení, jež na něho sesílá, má jen věčné jeho dobro a blaho na zřeteli. A proto v životě křesťanském vládne a musí vládnouti jistý opti-

[1]) Luk. 24, 25, 26.
[2]) Žid. 12, 6.

mismus, jenž člověka povznáší do oblasti nebeské, kde bytuje ve světle smrtelníkům nepřístupném Otec světel se Synem svým a Duchem Sv. a s nesčetným dvorem nebeským. Vždyť Otec nebeský mu v tomto svém dvoře přichystal od věčnosti zvláštní místo a svou milostí jej bez ustání doprovází, těší, sílí a mu pomáhá, aby po vítězném boji tohoto života zaujal místo toto a účastnil se na věky věkův všeho blaha a štěstí, jehož požívají v království nebeském všichni kůrové andělští a sborové světcův a světic Božích, a s nimi prozpěvoval čest a chválu tomu, jenž sedí na trůně, Beránkovi[1]) a Duchu Sv.

§ 40.

Božské prozřetelnosti neodporuje zlo mravní.

Bylo-li člověčenstvu před Kristem i po Kristu, které Krista buď vůbec nepoznalo, aneb poznavši ho, ztratilo zase víru v něho, temnou záhadou, jak vysvětliti fysické zlo, pod jehož větší neb menší tíží a trpkostí každý smrtelník stená, pak nepoměrně ještě větší obtíže působí mu otázka, jak vysvětliti mravní zlo, které, jak dějiny všech národů před Kristem i po Kristu dosvědčují, bylo vždy podstatnou složkou života lidského, snižující svou nízkostí a hanebností člověka často až pod němou tvář. Byl-li svět a člověk stvořen od Boha, bytosti nejmoudřejší a nejmocnější, ale také nejsvětější, jak jest možno vysvětliti tolik hříchův a nepravostí, které přečasto člověka stvořeného k obrazu Božímu, v němž není ani stínu hříchu, tak hrozně hyzdily a dosud hyzdí? Otázka tato, na jejímž správném rozřešení veškeren život lidský v nejvniternější své podstatě závisí, zabývala po všechny věky duchy lidské, a jakým způsobem na otázku tuto si odpověděli, takým také svůj život se snažili zaříditi a vytvářeti. Za tím účelem vymýšleli různé theorie, jimiž hleděli poslední důvod mravního zla vysvětliti. Z těchto theorií uvedeme zde zkrátka aspoň nejhlavnější, na důkaz, jak velice záhada tato i největší duchy lidské stále zaujímala a je vzněcovala k novým a novým naukám, řešícím podle mínění jejich záhadu tuto.

1. Mnozí připouštějíce dva věčné principy: dobrý a zlý, odvozovali všecko zlo, jak fysické, tak i mravní, z principu zlého. Dualismus tento jest však absurdní, poněvadž, jak jsme již na jiném místě dokázali,[2]) nedá se mysliti jestota, jež jest sama v sobě zlá, a proto také nauka tato neřeší otázky o původu mravního zla.

2. Jiní, jako na př. Plato a stoupenci jeho, učili, že duše lidské před spojením se svými nynějšími těly žily po způsobu čirých duchů ve stavu předtělesném, že však v tomto stavu se prohřešily proti Bohu a za trest že byly do lidských těl jako do žalářů uvrženy, aby v nich vinu svoji úplně odpykaly.

[1]) Zjev. sv. Jana, 5, 13.
[2]) Viz I. díl: O Bohu jednom podle přirozenosti, str. 217 sld.

Než denní zkušenost dosvědčuje, že přemnozí lidé ve vezdejším životě nejen nečiní zadost za hřích před narozením prý spáchaný, nýbrž naopak k onomu domnělému hříchu přičiňují ještě mnohé nové hříchy a tak účel pozemskému životu Bohem vytknutý činí úplně illusorním. A proto ani nauka tato, jež obyčejně „praeexistentianismem" sluje, neřeší otázky, odkud a jak vzniklo mravní zlo v životě lidském.

3. Opět jiní hledají původu zla mravního ve špatné výchově mnohých lidí. — Kdyby názor tento byl správný, pak by dobrá výchova musila se vždy potkávati s příznivým výsledkem, což zkušenosti odporuje. Jak často se stává, že rodiče stejnou měrou se snaží, aby všecky své dítky dobře vychovali, a přece se často jedno neb druhé zvrhne a působí celé rodině jen hanbu a zármutek.

Jest sice pravda, že špatná výchova velice rozmnožuje a rozšiřuje mravní bídu lidské společnosti. Než výchova nevysvětluje větší náklonnosti člověka k zlému než k dobrému, která každou výchovu předchází. A poněvadž tato nezřízená náklonnost náleží k samé přirozenosti lidské, nemůže býti následkem a účinem špatné a nerozumné výchovy. — Špatná výchova sama o sobě původu mravního zla nevysvětlí.

4. Jiní zase odvozují mravní zlo ze špatných příkladů. I tento názor má do sebe něco pravdy. Neboť nikdo nepochybuje, že špatné příklady mají velmi záhubný vliv na mravní život jak jednotlivých lidí, tak i celých národů. Kazí-li rodičové a učitelé svými špatnými příklady své dítky, pokud se týče, své žactvo, pak musili býti sami tímto způsobem zase od svých rodičův a učitelů pokaženi atd. Tím bychom svalovali tyto špatné příklady z pokolení následných na pokolení předchozí, a to buď postupem do nekonečna, aneb bychom musili konečně stanouti u prvých rodičů a učitelů, ze kterých špatné příklady vyšly a pokazily pak všecka následující pokolení. Do nekonečna však postupovati nelze, a staneme-li u prvých špatných příkladů, pak ani tak neřešíme otázky, jak u prvých rodičův a učitelů povstaly.

Ani tato nauka otázky o původu mravního zla záhady nezbavuje.

5. Podobně ani *a)* nauka pantheistická a *b)* materialistická neřeší této záhady.

ad a) Podle pantheismu ve všech jeho tvarech jest svět, jenž jest bohem samým, podroben s naprostou nutností nekonečnému vývoji. A v tomto vývoji má pravda a lež, fysické a mravní dobro a zlo naprosto stejnou platnost. Jsou prý to jen dva různé a sobě protivné póly ve světovém životě. Jako positivní a negativní pól elektřiny jsou již obsaženy v její přirozenosti, tak že positivní pól žádá negativního a negativní positivního a jeden bez druhého nemůže jeviti své činnosti, tak i v životě člověčenstva a jeho vývoji a pokroku jest prý mravní zlo (hřích a nepravost) právě

tak oprávněno, prospěšno, ano i nezbytno, jako mravní dobro. Jako člověčenstvo ve svém životě nemůže obstáti bez skutků ctnostných, rovněž tak potřebuje hříchův a nepravostí. Tyto pojmy jsou prý souvztažné. Hřích se vztahuje k ctnosti a ctnost k hříchu. Bez ctnosti nevěděli bychom, co jest hřích, a bez hříchu neměli bychom ponětí o ctnosti.

Že tento názor jest zcela bludný, plyne již z absurdnosti pantheismu samého.

Kdyby mravní dobro a zlo bylo v životě lidském jen jeho dvojím pólem, jen dvojí opačnou stránkou, jen lícem a rubem jeho života, pak by rozdíl mezi nimi byl jen poměrný. Podstata dobra a zla: ctnosti a nepravosti byla by naprosto jedna a táž s tím toliko rozdílem, že by se jinak jevila v dobru a jinak ve zlu. Mravní dobro a zlo bylo by naprosto nutnou a proto také stejně oprávněnou složkou všeho lidského života, bez níž by člověk nebyl schopen po lidsku žíti, po lidsku se vyvíjeti a zdokonalovati.

Že tento náror ničí obyčejný pojem ctnosti a nepravosti a podrývá všecky základy, na nichž život jak jednotlivých lidí, tak i veškeré společnosti lidské jest zbudován a musí na něm vždy trvati, aby byl vůbec možný, pravda tato jest tak evidentní, že jí netřeba teprv zevrubněji dokazovati.

Pantheismus neřeší záhady, již mravní zlo v životě lidském v sobě obsahuje.

ad b) Ale totéž říci také o nauce materialistické.

Připouštějíc v životě přírodním jen hmotné síly podle nezměnitelných zákonů působící učí, že všecky bytosti: nerosty, rostliny, živočichové a konečně i člověk jsou ke všem svým činnostem determinovány. Člověk není tedy za své skutky příčetný a zodpovědný a to ani za skutky dobré ani za skutky hříšné.

Jak patrno, není v této otázce rozdílu mezi pantheismem a materialismem, jenž proto ve svých důsledcích vede k týmž absurdnostem, jako pantheismus. To jest ostatně zcela přirozeno. Neboť obojí tato nauka neliší se ve své podstatě, nýbrž toliko v terminologii. A proto netřeba ani podotýkati, že materialismus neřeší otázky, odkud mravní zlo a v čem jeho povaha, nýbrž ji ještě více zatemňuje, než sama v sobě jest temná, a tím její rozřešení činí zhola nemožným.

6. Jiní zase uznávajíce, že žádný z uvedených pokusů nemůže vysvětliti této záhady, připadli na myšlenku, že prý všecky nepravosti a neřesti, jež snižují a hanobí život lidský, pocházejí z podnebí, ve kterém člověk žije. Tak prý národové v horkých pásmech země naší jsou velice vznětlivi a proto také k zlosti, ke svarům, pračkám a vraždám atp., velmi nakloněni, ježto zase národové severní jeví velikou náchylnost k opilství a obžerství. Ano mnozí se snažili dokázati, že pokrm a nápoj, jakého člověk

požívá, určuje nejen schopnosti každého člověka, nýbrž jest také hlavní pružinou veškerého jeho života. Z povahy a množství jeho pokrmův a nápojův lze prý souditi na povahu jak jeho intellektuálního, tak i mravního života.

Nechceme popírati, že v tomto názoru jest obsaženo zrnko pravdy. Neboť že podnebí a potrava má na vývoj schopností a celé povahy, jak jednotlivých lidí, tak i celých národů jistý vliv, jest zjev všeobecně známý. Také jest připustiti, že podnebí, potrava a nápoj jest těm a oněm národům větším neb menším podnětem k jistým vášním, jako k zlosti, mstivosti, žárlivosti a k zločinům z těchto vášní následujícím. Ale že by tyto vlivy byly tak mocny, že by národy k vášním zmíněným zrovna determinovaly, toť názor zcela materialistický a proto jako materialismus vůbec zhola nepřístupný. Člověk i horké a vznětlivé povahy a k té neb oné vášni nakloněný zůstává i pod vlivem jejich svoboden a proto pánem všech svých skutků. Vina jeho může býti menší neb větší podle toho, jaký vliv měla vášeň na rozhodnutí jeho svobodné vůle, ale nikdy nelze připustiti, že by ho mohla úplně zbaviti vší svobody a proto vší příčetnosti a zodpovědnosti za hříchy a zločiny spáchané.

7. Konečně na vysvětlení této záhady pronesen také názor, podle kterého mravní zlo má poslední svůj původ v samé omezenosti, konečnosti a nedokonalosti lidské přirozenosti. Poněvadž podle této nauky souvisí mravní zlo se samou povahou přirozenosti lidské, proto má týž původ, jako přirozenost lidská. Původ tento lze však jen dvojím způsobem mysliti. Buď byl člověk od Boha stvořen, aneb se vyvinul nenáhlým vývojem z věčné hmoty. Byl-li člověk stvořen od Boha, pak jest Bůh také příčinou mravního zla záležejícího v omezenosti přirozenosti lidské. Je-li však Bůh sám jeho příčinou, pak člověk nemůže za své hříchy býti odpovědným, a hřích přestává býti hříchem.

Vznikl-li člověk z hmoty od věčnosti existující, pak má mravní zlo v hmotě samé svou poslední příčinu. Poněvadž však hmota nemá svobody, kterou by se mohla ve své činnosti buď pro mravní dobro neb zlo rozhodovati, nýbrž jest k veškerému svému životu fysickou nutností determinována, proto jest jí i mravní zlo něčím přirozeným a proto nutným. Je-li však jí něčím nutným, pak přestává býti zlem. A proto domněnka, že mravní zlo pochází z omezenosti lidské přirozenosti, záhady této rovněž neřeší.

Všechny uvedené nauky popírají buď přímě aneb aspoň nepřímě svobodu lidskou a vysvětlují všecky skutky lidské, dobré a hříšné, buď z vlivů vnějších aneb vnitřních vůli člověka nutně determinujících. Skutek však, který člověk za všech podmínek musí vykonati, není již skutek svobodný a jest proto prost vší záslužnosti, jakož i viny. Všecky skutky lidské nejsou pak s mravní své stránky ani dobré ani zlé. O mravním zlu, o hříchu a nepravosti nelze pak vůbec mluviti.

Ale poněvadž tento názor o mravním dobru a zlu příčí se nejen zdravému rozumu, nýbrž všemu citu lidskému a ničí veškero soužití lidské a každý řád společenský, proto již z tohoto apagogického důkazu jeví se býti zcela evidentně lichým a bludným.

Z toho patrno, že nevysvětlíme původu a povahy zla beze svobody lidské. Každá theorie, která ji popírá, popírá také mravní zlo.

Svoboda vůle lidské, toť první podmínka k vysvětlení mravního zla nezbytná.

Než svobodná vůle jakožto mohutnost přirozenosti lidské jest zajisté jako tato přirozenost sama sebou dobrá. A poněvadž jest dobrá, směřuje sama sebou čili „per se" také vždy jen k mravnímu dobru. Jak tedy může svoboda tato směřovati k mravnímu zlu, jež, jak se zdá, odporuje její vnitřní povaze a podstatě?

Na tuto otázku jest odpověděti, že člověk jest bytostí konečnou, a proto také všechny jeho vlastnosti a motutnosti mají rovněž povahu jen konečnou. A to platí také o jeho svobodné vůli. A proto může člověk zneužiti své svobody a místo aby se řídil ve svém jednání vůlí Boží, vzorem a zákonem každé vůle stvořených bytostí rozumných, může také proti ní jednati. A v této dobrovolné opposici vůle lidské proti vůli Boží záleží hlavní a podstatná příčina mravního zla.

§ 41.

Bůh a mravní zlo.

Mravní zlo příčí se přímo vůli Boží a tím Bohu samému a poněvadž jest Bůh nejvyšší dobro, nad něž není již jiného dobra, proto ho Bůh žádným způsobem nemůže chtíti, tedy ani „per accidens", nerci-li „per se". Jinak by jednal přímo proti své nejsvětější vůli, sám sobě by odporoval a tím by se sám popíral a ničil, čehož rozumně nelze pomysliti.

Ačkoliv Bůh nemůže mravního zla žádným způsobem chtíti, ani „per se", ani „per accidens", může je přece připustiti.

Bůh mohl ovšem stvořiti takový svět, v němž by nebylo žádného zla, ani fysického ani mravního. Když však stvořil nynější svět a v něm zařídil nynější světový řád, pak nezbývalo, než aby aspoň možnost mravního zla v něm připustil. A toto připuštění nepříčí se žádné vlastnosti Božské.

Nepříčí se Božské svatosti. Neboť Bůh, připouštěje mravní zlo, nikterak ho neschvaluje, nýbrž rozhodně ho nenávidí a je odsuzuje jako to, co se jeho nejvniternější podstatě přímo protiví a co proto naprosto nemá býti.

Nepříčí se Božské dobrotě, která nežádá, aby Bůh každým

způsobem zamezil všeliké zneužití svobody lidské. Opatřil-li člověka rozumem a svobodnou vůlí a povýšil-li ho touto dvojí duchovou mohutností nad všecko ostatní nerozumné tvorstvo, pak chtěl jediné a výhradně, aby ho (rozumem), jak praví katechismus, poznával a (vůlí svou) ctil, jej miloval a jemu (oběma mohutnostmi) sloužil a tak na věky spasen byl. Zneužívá-li člověk svobody své a neplní-li úkolu, ku kterému jest stvořen, pak vinu a neštěstí z této viny plynoucí musí si jen sobě připisovati. A poněvadž Bůh odpouští tvorům pokání činícím a je zase přijímá na milost, jeví svou dobrotu a své milosrdenství ještě jasněji, než kdyby mravního zla v životě lidském vůbec nepřipouštěl.

Nepříčí se Božské moudrosti. Kdyby rozumný tvor mohl svými hříchy zmařiti poslední cíl, k němuž Bůh svět vůbec a člověka zvlášť určil, pak by ovšem bylo připustiti, že hřích se protiví moudrosti Božské. Avšak Bůh obrací svou vše pronikající moudrostí a vše ovládající mocí i každý hřích a nepravost tvorů rozumných k nejvyššímu dobru, k své slávě, k níž svět i s člověkem stvořil. A proto moudrost Božská září v nynějším řádu prozřetelnosti Božské mnohem krásněji a lahodněji, než kdyby je v každém případě zamezoval.

Z toho patrno, že mravní zlo, kterého Bůh žádným způsobem nechce, nýbrž je toliko připouští, nikterak se nepříčí prozřetelnosti Božské.

Přihlížíme-li k nynějšímu světovému řádu, pak Bůh ani nemůže mravního zla nepřipouštěti. To by mohl učiniti jen dvojím způsobem. Buď by musil člověka opatřiti svobodou, vylučující veškeru možnost, ji zneužiti. Člověk by mohl pak míti jako Bůh sám a andělé a světci a světice Boží přímo na Boha v království nebeském nazírající jen svobodu řečenou svobodou protiřečnosti a rozdruživosti (libertatem contradictionis et specificationis), nikoliv však také svobodu příčnosti (libertatem contrarietatis), svobodu volby mezi mravním dobrem a zlem. Aneb by musil v každém případě, když by člověk chtěl své svobody zneužiti a hříchu se dopustiti, nepřostředně na jeho vůli působiti a hřích zameziti. To by bylo však jen možno, kdyby neustále zázračným způsobem zasahoval v život lidský. Avšak ani prvé ani druhé možnosti nelze připustiti: prvé, poněvadž by pak Bůh musil stvořiti člověka s jinou přirozeností, než jakou má nyní, a celý řád světový by musil jinak zříditi, než jest nynější řád zřízen. Ale ani druhé možnosti nemožno připustiti. Kdyby Bůh stále neprostředně zasahoval v život lidský, pak by sám rušil řád světový, do něhož člověka postavil, aby užívaje podle nejsvětější vůle jeho svých mohutností, dobrými skutky zasloužil si blaženosti věčné, pro niž jej stvořil.

Bůh připouští zlo mravní bytostí rozumných, poněvadž ho používá jakožto podmínky a příležitosti, prokazovati jim různým a různým způsobem své nekonečné milosrdenství. Mimo to poskytuje také hřích člověku velmi vhodnou příležitost ke konání

mnohých ctností: pokory, důvěry v milosrdenství Boží, lítosti nad hříchy spáchanými, naděje na odpuštění hříchů, lásky, vděčnosti k Bohu atd.

Než tato pravda nám teprv ozřejmí, až o díle vykupitelském místněji pojednáme.

§ 42.

III. O stvořených bytostech čiře duchových čili o andělech.

Existence andělů.

Mimo viditelný svět stvořil Bůh také anděly čili bytosti čiře duchové, které jsou jako tvorové sice nižší Boha, avšak dokonalejší člověka, nad něhož vynikají jak jasnějším rozumem, tak i mocnější vůlí.

Slovo anděl má v Písmě sv. různý význam. Anděl z řeckého „ἄγγελος“ (lat. angelus) znamená podle původního svého etymu (od časoslova ἀγγέλλω, posílám) vlastně „posla“ čili „vyslance“. A proto Písmo sv. v řeckém textu nazývá anděly i lidi, kteří byli za nějakým úkolem někam posláni. Tak praví kniha Numeri: „Zatím poslal Mojžíš posly (ἀγγέλους) z Kodes ku králi edomskému“.[1]) A dva verše dále jmenuje samého Mojžíše andělem: „Kterak jsme volali k Hospodinu, a vyslyšel nás a poslal anděla, kterýž nás vyvedl z Egypta“.[2]) A v knize Josue slují vyzvědači poslaní do Jericha posly čili anděly. Josue vysloviv kletbu nad dobytým Jerichem ušetřil toliko Rahaby, poněvadž skryla posly (anděly), které tam napřed na výzvědy vyslal. Prorok Malachiáš klada kněžím na srdce vznešený úkol jejich, praví: „Neboť rtové kněze ostříhati budou umění a zákona z úst jeho budou vyhledávati: neboť anděl Hospodina zástupů jest“.[3]) Ano sám Kristus sluje u proroka Malachiáše andělem zákona.[4]) A v Novém zákoně nazývá svatý Jan ve svém Zjevení anděly biskupy církví maloasijských, ku kterým mu Kristus psáti přikázal.[5])

V obyčejném a vlastním smyslu neznamená však anděl jakéhokoliv posla, nýbrž jest názvem bytostí čiře duchových, kteří mají rozum a svobodnou vůli, ale těl nemají. Poněvadž slovo „anděl“ podle původního svého významu znamená posla, proto nepřihlíží vlastně k přirozenosti bytostí čiře duchových, nýbrž vyjadřuje toliko jejich službu, kterou z vůle Boží v řízení světa vůbec a života lidského zvlášť konají.

[1]) 20, 17.
[2]) V. 16.
[3]) 2, 7.
[4]) 3, 1.
[5]) Hl. 2 a 3.

Ačkoliv jménem tím obyčejně všichni čiří duchové slují, přece v nejužším smyslu přísluší jméno to jediné těm duchovým bytostem, které Bůh za nějakým úkolem na tento vnější svět posílá, jak sv. Augustin výslovně učí, když praví: „Duchové, pokud jsou duchy, nejsou anděly, a teprv když byli posláni, stávají se anděly. Jméno anděl nevyjadřuje přirozenosti, nýbrž službu (ministerium). Tážeš-li se po službě, pak jest čirý duch andělem. Podle toho, čím jest, jest duchem, podle toho, co koná, jest andělem".[1])

Že existují andělé, bytosti podstatně se lišící jak od bytostí hmotných, tak i tělesně duchových, jakými jsou lidé, a že byli od Boha stvořeni a že jsou proto Bohu jako všichni ostatní tvorové podřízeni, jest „de fide".

Tuto existenci prohlásil za článek víry již sněm Lateránský IV. (r. 1215) slovy: „Jen jeden jest původce veškerenstva, Stvořitel všech bytostí viditelných i neviditelných, duchových i tělesných, jenž svou všemohoucí vůlí zároveň na počátku času z ničeho učinil obojí bytosti duchové a tělesné, anděly totiž a svět hmotný; a na to člověka, bytost takořka společnou, z ducha a těla složenou".[2])

Tento dekret opakuje sněm Vatikánský[3]). V kanonu 4. konstituce „de fide catholica" praví: „Kdo by tvrdil, že bytosti konečné jak tělesné, tak i duchové, aneb aspoň duchové vyronily se z podstaty Božské, budiž z Církve vyobcován".[4]) A v kanonu 5. prohlašuje za článek víry, že všechny bytosti byly od Boha z ničeho učiněny, slovy: „Kdo by tvrdil, že svět a všechny bytosti v něm obsažené, jak duchové, tak i hmotné, podle celé své podstaty nebyly od Boha z ničeho stvořeny, budiž z Církve vyobcován".[5])

Jak sněm Vatikánský svými definicemi zavrhl bludy pantheistické, podle kterých všechny bytosti jak tělesné, tak i duchové jsou pouhým výronem z podstaty všebožské s vnějším světem podstatně totožné, tak zavrhl již v šestém století sněm Bracarenský[6]) (r. 560) blud manichejský a priscilliánský, který rovněž všecky podstaty duchové odvozoval výronem z podstaty Božské. 5. kanon tohoto sněmu zní: „Kdo by pravil, že duše lidské aneb andělé vznikly z podstaty Božské, budiž z Církve vyobcován".[7])

Že existují andělé, bytosti duchové, dokonalejší člověka, učí výslovně a zřejmě Písmo svaté jak 1. Starého, tak 2. Nového zákona.

[1]) In ps. 103, serm. 1, n. 15.
[2]) Cf. Denzinger 428.
[3]) Constit. dogm. de fide cath., cap. 1. Denzinger 1783.
[4]) Denzinger 1804. — [5]) Denzinner 1805.
[6]) Braga v Lusitanii. — [7]) Denzinger 235.

ad 1. To plyne z mnohých míst Starého zákona, na kterých jest řeč, že se andělé často lidem viditelným způsobem zjevovali. Tak se zjevil:

a) v době Patriarchů anděl Agaře prchající se synem svým Ismaelem z domu Abrahamova a pravil k ní: „Navrať se k paní své a pokoř se pod ruku její".[1]) A když konečně Abraham Agaru na naléhání Sařino přece z domu vypudil, tu anděl po druhé se jí na poušti zjevil, když syn její žízní již již umíral, a učiniv jí přislíbení, že Bůh učiní syna jejího praotcem velikého národa, a otevřel oči její, tak že uzřela studnici vody a dala z ní pacholeti píti.[2])

Když Abraham z rozkazu Božího chtěl syna svého Isáka jakožto obět zápalnou Bohu obětovati, zvolal s nebe anděl Hospodinův k němu: „Nevztahuj ruky své na pachole, aniž mu co čiň: nyní jsem poznal, že se Boha bojíš a neodpustil jsi synu svému jednorozenému pro mne".[3])

Mimo to vypravuje Písmo sv. Starého zákona na četných jiných místech o zjevení andělů. Tak přišli dva andělé do Sodomy a zachránili Lota s rodinou jeho před záhubným požárem města. Když Jakub, syn Isakův, prchal před svým bratrem Esauem do Mesopotamie k strýci svému Lábanu, viděl jedné noci ve snách žebřík, jenž stál na zemi a vrchem svým dotýkal se nebe, a anděly Boží vstupující a sestupující po něm.[4]) A vraceje se od Lábana do své vlasti s celou svou rodinou a mnohými stády, tu opět se potkal s anděly Božími ujišťujícími ho ochranou Boží před mstou Esauovou.[5]) A kniha „Numeri" vypravuje o věštci Balákovi, jak mu otevřel Hospodin oči, když po třetí nemilosrdně bil oslici nechtějící ho nésti k Balákovi, králi moabskému, zlořečit lidu israëlskému, a jak uzřel anděla, jenž stál na cestě proti němu s vytaseným mečem a jménem Božím ho varoval, aby nebyl po vůli Balákovi.[6])

b) Podobně jako za éry patriarchů zjevovali se andělé Boží lidu israëlskému jak za časů Mojžíšových, tak i v době pozdější. Když Farao se svým vojskem pronásledoval lid israëlský, chtěje jej po jeho východu z Egypta opět uvésti do otroctví, tu anděl Boží, jenž předcházel vojska israëlská, zašel za ně a s ním spolu sloup oblakový stál mezi vojsky egyptskými a národem israëlským, až přešel suchou nohou mořem Rudým.[7]) — Kniha Soudců praví o Gedeonovi: „I ukázal se mu anděl Hospodinův a řekl: „Hospodin s tebou, muži udatný"[8]) a při-

[1]) Gen. 16, 9.
[2]) Gen. 21, 17.
[3]) Gen. 22, 12.
[4]) Gen. 28, 12.
[5]) Gen. 32, 1 sldd.
[6]) Hl. 22.
[7]) Exod. 14, 19 sldd.; cf. 28, 20; 33, 2.
[8]) Soud. 6, 12 sldd.

kázal mu jménem Božím, aby vysvobodil lid israëlský z poroby Madiánských. Proroku Eliáši utíkajícímu před krvelačnou Jezabelou, zjevil se anděl Hospodinův ve snu a zbudiv ho přikázal mu, aby vstal a pojedl chléb podpopelný a napil se vody, a když po druhé pojedl a se napil, putoval v síle tohoto pokrmu čtyřicet dní a čtyřicet nocí až na horu Horeb.[1]) A ještě podruhé zjevil se mu anděl Hospodinův a přikázal mu, aby poslům nemocného krále Ochoziáše jdoucím k Belzebubu Akkaronskému s dotazem, zda-li ze své nemoci povstane, oznámil, že král zemře, poněvadž hledá u bůžka pohanského uzdravení, jehož jediné u Hospodina nadíti se může.

Obzvláště kniha „Tobiášova" podává jasný důkaz nejen o existenci andělů, nýbrž také o jejich službách, které z vůle Boží obzvláště lidem spravedlivým, když toho třeba, i mimořádným, ano zázračným způsobem prokazují. Archanděl Rafael doprovází jako společník a přítel mladíka Tobiáše z Ninive do Ragesu, města médského, k příteli otce jeho Gabelovi, aby vybral u něho deset hřiven stříbra, které mu před léty půjčil, chrání ho před pohlcením velikou rybou v řece Tigridu, zprostředkuje mu sňatek s bohatou dcerou Raguela, příbuzného pokolení jeho, přijme jménem Tobiášovým dluh od Gabela, šťastně jej i s mladou manželkou přivede domů k veliké radosti rodičů jeho a všechny tyto služby korunuje zázračným vyléčením starého Tobiáše ze slepoty jeho.

ad 2. I v Novém zákoně se andělé často zjevují. Tak se zjevil Zachariášovi a předpověděl mu narození Janovo,[2]) podobně Panně Marii, jíž zvěstoval, že se stane Matkou Boží,[3]) sv. Josefu, aby ho zbavil trapných pochybností strany těhotenství Blahoslavené Panny a zjevil mu tajemství vtělení Syna Božího, na to opět, aby novorozeného Spasitele zachranil útěkem do Egypta úkladů Herodových, pak opět v Egyptě, když mu zvěstoval, že po smrti Herodově již nehrozí nebezpečí Božskému dítku a proto že se může vrátiti do domu svého. Hned při narození Spasitelově zjevil se anděl pastýřům a zvěstoval jim radost velikou, že se narodil Spasitel, to jest Kristus Pán v městě Davidově,[4]) a k andělu tomuto hned se připojilo množství vojska nebeského, kteří chválili Boha řkouce: „Sláva na výsostech Bohu a na zemi pokoj lidem dobré vůle".[5]) A když Kristus Pán po čtyřicetidenním postu, překonav troje pokušení ďábelské, konečně zlačněl, tu přistoupili k němu andělé a sloužili jemu.[6]) Anděl posiloval Krista v jeho smrtelných úzkostech v zahradě Getsemanské.[7])

[1]) III. kn. Král. 19, 5 sldd.
[2]) Luk. 1, 12.
[3]) Ibid. 1, 28.
[4]) Luk. 2, 10.
[5]) Ibid. b. v. 13.
[6]) Mat. 4, 11.
[7]) Luk. 22, 43.

Anděl zvěstoval zbožným ženám Kristovo z mrtvých vstání,[1]) zjevil se setníku Korneliovi a poručil mu, aby povolal k sobě Petra, jenž právě v tu dobu se zdržoval v Joppe jako host jakéhosi Šimona, koželuha, a dal se od něho v nauce Kristově vyučiti a pokřtíti.[2]) Anděl vysvobodil sv. Petra zázračným způsobem ze žaláře.[3])

§ 43.

Andělé jsou bytosti rozumem a svobodnou vůlí obdařené.

Že jsou andělé bytostmi osobními, rozumem a svobodnou vůlí obdařenými, o tom podává Písmo sv. patrné důkazy na všech uvedených a i jiných místech připisujíc jim činnosti, kterých jsou jen bytosti duchové, rozumné a svobodné, schopny.

Tak vyzývá královský pěvec anděly Boží, aby zároveň s ním za udělená jemu dobrodiní Boha chválili a velebili: „Dobrořečte Hospodinu všichni andělé jeho: (vy) mocní v síle, kteří plníte slovo jeho“.[4]) A na jiném místě, kde vyzývá k chvále Boží všecky tvory od nejvyšších až do nejnižších, uvádí na prvém místě anděly řka: „Chvalte jej všichni andělé jeho“.[5]) A podobně také na jiných ještě místech. — Dále praví o nich Písmo sv., že lidí ostříhají.[6]) Za tím účelem andělé řídí lidi na cestě k spáse věčné, chrání jich úrazů na duši a na těle, osvěcují a poučují je, mluví k nim. Tak praví na př. prorok Zachariáš: „Viděl jsem v noci, a aj! muž vsedaje na kůň ryzý...: I řekl ke mně anděl“.[7]) Všechny tyto činnosti předpokládají bytosti rozumné. A poněvadž, jak sv. Petr praví,[8]) mnozí andělé zhřešili a za to byli odsouzeni k trestům pekelným, musí míti svobodnou vůli, možnost volby mezi ctností a nepravostí. Jinak by jich Bůh nemohl za jejich pýchu a nevěru trestati. — Mají-li tedy andělé rozum a svobodnou vůli, jsou bytostmi osobními, stvořenými k obrazu a podobenství Božímu, podobně jako duše lidské. Ostatně není ani potřebí intelligenci a svobodnou vůli andělů zvlášť dokazovati. Všecky výroky Písma sv., které dokazují, že andělé existují, dosvědčují také, že jsou bytostmi rozumem a svobodnou vůlí obdařenými.

Kdykoliv Písmo sv. jedná o existenci andělů, vždy se zmiňuje zároveň o některé činnosti jejich rozumu a svobodné vůle. Tak andělé mluví k člověku, volají na něho, varují ho před zá-

[1]) Mat. 28, 5.
[2]) Skut. 10, 3 sldd.
[3]) Ibid. 12, 7.
[4]) Žalm 102, 20.
[5]) 148, 2.
[6]) Mat. 4.
[7]) 1, 8, 9.
[8]) II. Petr 2.

hubou, kdykoliv potřeba káže, tasí meč, jako když postavil Bůh po pádu člověka Cherubíny před rájem rozkoše, aby mečem plamenným ostříhali cesty ke stromu života, atp.[1])

Všechny tyto činnosti jsou patrným důkazem, že andělé jsou bytostmi duchovými, osobními, rozumem a svobodnou vůlí obdařenými.

§ 44.

Andělé jako bytosti osobní jsou: a) nižší Boha a b) vyšší a dokonalejší člověka.

ad a) Jsou nižší Boha.

Pravda tato plyne již a priori ze samého pojmu Boha. Bůh jsa bytostí nekonečně dokonalou, nemůže míti ani nad sebou ani vedle sebe bytostí jiných, rovněž nekonečně dokonalých. A proto existují-li mimo Boha také ještě jiné bytosti, pak mohly, jak jsme již dokázali, vzniknouti jen tvůrčí mocí Božskou a jsou proto bytostmi Bohu podřízenými.

Ale tuto pravdu přímě i nepřímě hlásá i Zjevení Boží. To již plyne ze všech míst Písma sv., která praví, že andělé Bohu slouží a plní rozkazy jeho, aneb že se Bohu klanějí. Královský pěvec líčí v žalmu 96. důstojnost a slávu království Božího, které si Bůh založil a zřídil v tomto viditelném světě, a vyzývá k chvále Boží všecky tvory: zemi, ostrovy, oblaka, oheň, blesk, atd. a konečně obrací se k andělům slovy: „Klanějte se jemu všickni andělé jeho“.[2]) Bytosti, které Bohu slouží a jemu se klanějí, musí býti jeho nižší a proto jemu ve všem podřízeny.

ad b) Jsou však vyšší a dokonalejší člověka.

Královský prorok rozjímaje v žalmu 8. o všemohoucnosti, moudrosti a dobrotivosti Božské, kterou Bůh stále člověku dává na jevo, a chtěje důstojnost a vyvýšenost člověka nad veškerým viditelným tvorstvem přiměřeně vylíčiti, přirovnává jej k andělům. Ačkoliv člověk podle své stránky tělesné takořka mizí před velikostí nebes, před sluncem, měsícem a hvězdami, přece ho byl Bůh přede všemi tvory pamětliv, neb „učinil ho málo menším andělů, a slávou a ctí korunoval ho a ustanovil ho nad dílem rukou svých“,[3]) jak již Mojžíš v Genesi praví.[4]) Byl-li však člověk učiněn málo menším andělů, pak jsou andělé bytostmi vyššími a dokonalejšími, než jsou lidé.

Ale Písmo sv. nepraví toliko všeobecně, že jsou andělé bytostmi vyššími, než je člověk, nýbrž ještě zvlášť připomíná, že vynikají nad člověka vědou a moudrostí. Tak praví v II. knize

[1]) Gen. 3, 24.
[2]) Žalm 96, 7.
[3]) Žalm 8, 6.
[4]) 1, 28.

Královské žena z Thakua k Davidovi králi chtějíc ho na radu Joabovu nakloniti, aby odpustil synu svému Absolonovi, že zabil bratra svého Amnona: „Neboť jako anděl Boží, tak jest pán můj král".[1]) Ačkoliv tento výrok činí jen pouhá žena z lidu, přece jím dává výraz víře lidu israëlského, že andělé jsou bytostmi, které převyšují moudrostí všechny lidi.

Že vynikají andělé nad lidi i větší mocí, dokazuje kniha Jobova, která praví o ďáblu: „Není moci na zemi, kteráž by se přirovnala jemu".[2]) Převyšují-li duchové zlí mocí svou lidi, pak zajisté i duchové dobří, poněvadž hříchem, kterého se jedna část andělů dopustila, jejich přirozenost se nezměnila.

V Novém zákoně jak Božský Spasitel, tak i ss. apoštolé jednoduše předpokládají u věřících víru v anděly jako bytosti člověka jak přirozeností, tak i schopnostmi převyšující a proto jen příležitostně se o nich a jejich poměru k nám lidem zmiňují, jejich existence zvlášť nedokazujíce. Tak praví Božský Spasitel k Petrovi, jenž z přílišné horlivosti vytasiv meč ufal ucho jednomu ze zástupu doprovázejícího Jidáše do zahrady Getsemanské chopit se Ježíše: „Vtas svůj meč na jeho místo... Což myslíš, že nemohu prositi Otce svého a dá mi nyní více než dvanáct plukův andělů?"[3]) A k Sadduceům nevěřícím v nesmrtelnost duše a v budoucí z mrtvých vstání na jejich otázku, čí bude při vzkříšení žena, která měla sedm mužů, praví: „Mýlíte se neznajíce Písem ani moci Boží. Neboť při vzkříšení nebudou se (lidé) ani ženiti ani vdávati, nýbrž budou jako andělé Boží v nebi".[4]) Budou-li lidé teprv po vzkříšení, kterým dosáhnou nejvyšší své dokonalosti, se podobati andělům Božím, pak jsou andělé jak svou přirozeností tak i svými činnostmi bytostmi vyššími a dokonalejšími, než jsou lidé.

Podobně praví sv. Lukáš o sv. Štěpánu, že „pohleděli naň všickni, kteří zasedali ve veleradě, a uzřeli tvář jeho jako tvář anděla".[5]) A sv. Pavel vytýkaje Galatům, že tak brzo po jeho odchodu dávají se odvraceti od pravého evangelia, varuje jich před každým nepravým učitelem hlásajícím jim jiné evangelium, než které on jim hlásal, a praví: „Kdybychom my neb anděl s nebe kázal vám proti tomu, co jste přijali, budiž proklet".[6]) Slovy těmito předpokládá sv. Pavel všeobecnou víru Galatův v anděly jakožto bytosti opatřené větší znalostí věcí Božských, než jaké se jemu zvláštním zjevením Božím dostalo. A sv. Petr varuje ve svém druhém listu věřící v Malé Asii před bludaři, kteří chodíce v žádosti poskvrny a pohrdajíce panstvím nebojí se tupiti mocnosti, ačkoliv ani andělé, kteří jsou

[1]) 14, 17.
[2]) 41, 24.
[3]) Mat. 26, 52–53.
[4]) Mat. 22, 29–30.
[5]) Skut. 6, 15.
[6]) Gal. 1, 8.

silou a mocí větší, než lidé, nevynášejí proti nim u Boha soudu potupného.[1])

Z míst, které zde jen na příklad uvádíme, jest zcela patrno, že jest pravdou v Písmě sv. jak Starého, tak i Nového zákona jasně obsaženou, že existují andělé Boží obdařeni dokonalejším rozumem a mocnější vůlí, než my lidé.

3. Že existují andělé, bytosti dokonalejší, než jsou lidé, hlásá také Božská Tradice. Tuto pravdu potvrzují již Otcové apoštolští, jakož i pozdější Otcové.

Tak píše Hermas,[2]) že Církev vítěznou vzdělává šest z nejpřednějších andělů za pomoci mnohých jiných sobě podřízených duchů nebeských.

Sv. Klemens Římský praví ve svém (I.) listu ke Korintským: „Pohleďme na veškero množství andělů, jakým způsobem Bohu přisluhují a vůli jeho konají!" A pak uvádí výrok Daniela proroka, jenž praví: „Tisícové tisíců sloužili jemu a deset tisíckrát sto tisíců stáli před ním".[3]) A sv. Justin ve své prvé apologii, v níž obhajuje křesťanů před výtkou atheismu, kterou jim pohané zcela bezdůvodně činili, praví mezi jiným: „My ctíme Otce a Syna, jenž od něho přišel a této pravdě nás vyučil, a zástup dobrých andělů, kteří jemu slouží a jemu jsou podobni, a Ducha prorockého".[4]) Sv. Ireneus ve svém díle „Contra haereses" dokazuje, že jsou lidé svobodní, majíce schopnost voliti dobré nebo zlé, právě jako andělé Boží, a praví: „Bůh opatřil člověka schopností volby, právě jako anděly (neboť i andělé jsou bytostmi rozumnými), aby ti, kteří jsou jeho poslušni, vzali spravedlivou odměnu".[5]) A Dionysius Areopagita ve svém díle „De coelesti Hierarchia" praví: „Různé kůry svatých duchů nebeských převyšují daleko vznešeností a měrou své účasti v přirozenosti Božské všecky bytosti: bezživotné, živé, avšak nerozumné, a konečně bytosti opatřené lidským rozumem".[6])

A jelikož ani v pozdější době starobylosti křesťanské nebylo v nauce o andělech mezi ss. Otci a církevními spisovateli sporu, proto uvedeme ze ss. Otců latinských jakožto svědky tradice církevní v této otázce jen sv. Ambrože a sv. Augustina.

Sv. Ambrož píše ve svém díle „De fide": „Člověk není sám bytostí rozumnou; vímeť, že jsou také bytosti nebeské, a vyznáváme, že andělé a archandělé jsou bytostmi rozumem obdařenými".[7])

---

[1]) II. Petr, 2, 10–11.
[2]) Pastor, pars. 1, vis. 3, Collect. Ss. Eccl. Patrum, tom. I. (edit. Gaillau et Guillon. Mediol. 1830), p. 14.
[3]) Cf. Dan. 7, 10, ibid., p. 43.
[4]) Ibid. p. 173.
[5]) Ibid. tom. II., cap. 37 (in init.), p. 432.
[6]) Cap. 4. – [7]) Lib. 5, cap. 2.

Sv. Augustin béře všecky výroky Písma sv. jednající o andělech ve slovném smyslu a svou víru v tyto bytosti duchové vyjadřuje sice krátkými, ale zcela jasnými a určitými slovy, když praví: „Ačkoliv andělů nevidíme, přece ze Zjevení víme, že existují, neb čteme (v Písmě sv.), že se mnohým lidem zjevili".[1]) A na jiném místě: „Bůh ve světě nestvořil nic lepšího, jako čiré duchy, jež obdařil rozumem a učinil je schopnými, že mohou na něj patřiti a jeho požívati".[2])

O theolozích scholastických jest toliko poznamenati, že jednomyslně hlásali o andělích nauku Církve sv., tak jak jest v Písmě sv. a v Tradici jasně obsažena a vyjádřena".[3])

§ 45.

O čase, ve kterém byli andělé stvořeni.

Co se týká času, kdy byli andělé stvořeni, jest dogmaticky jen tolik jisto, že byli stvořeni na počátku času (in initio temporis),[4]) to jest, že byli stvořeni v čase a s časem. Byli-li však stvořeni zároveň s hmotou (Gen. 1, 1), nelze tvrditi s naprostou určitostí.

Všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní učí (jen sv. Pulcherius a z Židů Philo jsou opačného mínění), že andělé byli stvořeni před člověkem a před dokončeným uspořádáním celého veškerenstva. Neboť v knize Jobově praví Bůh k Jobovi, chtěje ho poučiti, že jeho moci a moudrosti nikdy nepochopí, že již tenkráte, když počal tento svět vytvářeti, nad jeho dílem plesali „synové Boží", tedy ještě dříve než člověk byl stvořen. Že „syny Božími" jest rozuměti anděly, jest všeobecné mínění ss. Otců a theologů. A proto praví sv. Augustin: „Kdo by se odvážil domnívati, že andělé byli stvořeni teprv po stvoření všech bytostí, které Genese v šestidenní mosaickém uvádí? A kdyby někdo byl tak nemoudrý, pak ho z bludu usvědčí ono místo z Písma sv. (Job, 38, 7), kde Bůh praví (podle Septuaginty): „Když byly učiněny hvězdy, velebily mne hlasem mocným všichni andělé moji".[5])

Starší ss. Otcové, především řečtí, učili po většině, že andělé byli stvořeni před světem hmotným a viditelným. Tak píše na příklad sv. Jeroným: „Ještě netrvá náš svět šest tisíc roků. Než jaké věky, jaké časy..., jest mysliti, ve kterých andělé, trůny, panstva a ostatní mocnosti Bohu již sloužili?"[6])

Nyní jest však mezi theology a v Církvi sv. samé obecná

[1]) In ps. 103, sermo 1, n. 15.
[2]) Cf. De civ. Dei, lib. 22, cap. 1, n. 2.
[3]) Cf. Petr. Lom., lib. 2, Sent. dist. 2 a sv. Tom. Akv. I., qu. 50.
[4]) Cf. sněm Lat. IV., cap. Firmiter a Vatik. (sess. III., cap. 1).
[5]) Cf. De civ. Dei, lib. 11, cap. 9.
[6]) In epist. ad Tit., cap. 1.

nauka, že andělé byli stvořeni zároveň a současně se světem hmotným. A nauku tuto odůvodňují jmenovitě slovy definice sněmu Lateránského (cap. Firmiter) a Vatikánského (sess. III., cap. 1), kde Církev sv. praví, že Bůh „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam ac deinde humanam".

Ačkoliv oba tyto dekrety uvedených sněmů jsou dogmatické, přece nelze tvrditi, že jimi prohlášena za článek víry nauka, že andělé byli současně a zároveň se světem hmotným stvořeni.

Neboť Lateránský sněm uvedeným dekretem chtěl hlavně zavrhnouti jen nauku sekty Albigenských, kteří předpokládajíce podobně jako Manicheovci dvojí věčný princip, dobrý a zlý, odvozovali původ bytostí duchových: duší lidských i andělů z principu dobrého, svět hmotný však z principu zlého. Proti těmto bludařům prohlásil sněm za článek víry, že jest jen jeden věčný princip, Bůh pravý, věčný, nesmírný, nezměnitelný, subsistující v třech Božských osobách, a že tento Bůh jest jediným principem veškerenstva, jenž všecky bytosti: hmotné, duchové a z hmoty a ducha složené z ničeho stvořil. Zda-li bytosti hmotné a duchové stvořil zároveň hned na počátku, této otázky nemínil sněm Lateránský dogmaticky definitivně rozhodnouti, nýbrž vyjadřuje se o ní takořka jen mimochodem a to slovy: „simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam..., angelicam et mundanam et deinde humanam ex spiritu et corpore constitutam". Ačkoliv příslovka: „simul" (ab initio temporis) pravděpodobně nasvědčuje výkladu nyní u theologův a v Církvi samé obecnému, že Bůh v prvém okamžiku času stvořil zároveň a současně obojí svět: duchový i hmotný, přece tato současnost stvoření obojího světa z pouhých slov „simul ab initio temporis" neplyne s naprostou nutností, poněvadž „simul" jako řecké „κοινῇ" může mimo současnost znamenati také tolik, jako „pospolu" neb „pohromadě". Podle tohoto výkladu byl by smysl dekretu Lateránského toliko ten, že Bůh na počátku času stvořil pospolu svět duchový a hmotný. Ale pospolu byl by obojí svět i tenkráte stvořil, kdyby byl stvořil napřed svět duchový a po něm pak svět hmotný. V tomto případě by příslovce: „simul" nehledělo k současnosti vzniku obojího světa, nýbrž vyjadřovalo by toliko, že Bůh stvořil na počátku času jak svět duchový, tak i hmotný. Ale pak by ani příslovka „deinde" neměla významu postupu časového, nýbrž znamenala by tolik, jako „a pak", „potom" ve smyslu illativním (vývodném).

Tedy z textu uvedeného dekretu současnost vzniku obojího světa s naprostou nutností neplyne.

Ale ani sněm Vatikánský, jenž v konstituci dogmatické „De fide catholica" v první hlavě (De Deo rerum omnium Creatore) slovně opakuje dekret Lateránský, nemínil dogmaticky definovati nauky, kdy byli andělé stvořeni, zda-li v témže oka-

mžiku s viditelným světem, aneb dříve neb později. Jemu běželo proti různým moderním bludům jen o definici pravdy zjevené, že Bůh z pouhé své dobroty na počátku času stvořil svět duchový a hmotný a potom člověka a to nikoliv za tím účelem, aby stvořením zvýšil a rozmnožil svou blaženost, nýbrž toliko aby dobry stvořeným bytostem udělenými dal na jevo svou vlastní nekonečnou dobrotu.

Jak již řečeno, jest nyní obecnou naukou mezi theology, že Bůh v prvém okamžiku času, ve kterém stvořil viditelnou hmotu, stvořil také svět andělský. Tuto nauku doporučují dekrety obou uvedených sněmů, které na prvý pohled každému takořka suggerují představu o současnosti stvoření obojího světa.

a) Písmo sv.:

I Písmo sv. hlásá zcela jasně a určitě nauku tuto. Již Genese hned v prvém svém verši: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi" ji doporoučí. Neb slovem: „nebe" nemůže Mojžíš rozuměti, než bytosti nebeské, čili bytosti duchové, andělské. Nemůže slovem tím rozuměti ani oblohy, kterou teprv druhého dne uprostřed vod vytvořil, ani hvězdnatého nebe, které se často proti naší zemi nazývá nebem. Neboť hvězdnaté nebe: slunce, měsíc a hvězdy, jsou dílem teprv čtvrtého dne tvůrčího.

Všecka ostatní místa Písma sv. Starého zákona, ve kterých jest řeč o stvoření světa a všech jeho bytostí, předpokládají, jak se zdá, že Mojžíš slovy: „Na počátku stvořil Bůh nebe", nemohl míniti než stvoření andělů. Jinak by o stvoření andělů, kteří přece do života člověka od jeho prvého počátku tak účinně, neblaze i blaze, zasahují a tím s pokolením lidským stojí v nejtěsnějším vztahu a styku, nebylo v Písmě sv. nikde aspoň přímé zmínky. Současné stvoření andělů s ostatním viditelným tvorstvem plyne aspoň nepřímo také z knihy Přísloví, ve které inspirovaný autor líčí poměr notionální Moudrostí Božské k světu a praví: „Hospodin vládl mnou na počátku cest mých, prvé než byl co učinil od počátku. Od věčnosti ustanovena jsem od pradávna, prvé než země učiněna byla. Ještě nebylo propastí a já již počata byla".[1]) Praví-li hagiograf, že Moudrostí vládl Hospodin dříve, než byl co učinil od počátku, pak míní zde současné stvoření všech bytostí, a proto nejen viditelného světa, o jehož stvoření zvláště v následujících verších jedná, nýbrž i andělů.

b) Dokazuje Tradice:

Ačkoliv někteří ze ss. Otců, jako sv. Basilius,[2]) sv. Chrysostomus[3]) a sv. Ambrož[4]) se domnívali, že andělé byli stvořeni již před světem hmotným, přece jiní zase hájili zcela rozhodně

[1]) Přísl. 8, 22 sld.
[2]) Hexaem. hom. 1. Migne tom. 29, p. 3.
[3]) Hom. 2, in Genes. Migne tom. 53, p. 26.
[4]) Hexaem. lib. 1, cap. 5, n. 19.

současnosti jejich stvoření s hmotou světovou. Sv. Augustin stojí jaksi uprostřed mezi touto dvojí naukou, nazývaje mínění, že andělé byli současně stvořeni se světem viditelným, pravděpodobnějším, než jest mínění opačné.[1]) Sv. Epifanius však dí již zcela rozhodně: „Nauka zjevená dokazuje zcela určitě, že andělé Boží nebyli stvořeni ani po hvězdách, ani před nebem a zemí".[2]) Podobně také Theodoret: „Podle apoštola jsou všichni andělé služební duchové: ale jakou službu konali, pak-li byli stvořeni dříve, když ještě nebylo nikoho, jenž by byl jejich služby potřeboval".[3])

Někteří ss. Otcové uvádějí také příčinu, pro kterou Mojžíš se zvlášť nezmiňuje, kdy Bůh anděly stvořil. Měl prý na zřeteli vylíčiti národu israëlskému jen vznik světa viditelného a to jen potud, pokud byl k službě člověka určen. Tak učí sv. Athanáš,[4]) sv. Řehoř,[5]) sv. Basilius.[6]) Sv. Cyrill Alexandrinský, přirovnávaje Mojžíše k moudrému učiteli, jenž při vyučování svých žáků nehledí k tomu, co přesahuje jejich chápavost, praví: „Chválíme-li učitele, jenž se snižuje k vnímavosti svých žákův a jen znenáhla takořka za ruku je vede k pravdám hlubším a ničeho jim ze začátku nepodává, co přesahuje jejich rozum a co jen hlubším přemýšlením lze poznati: proč bychom neměli na výsost chváliti Mojžíše, jenž úkol rozumného učitele tak výtečně splnil".[7])

Všichni ss. Otcové, kteří učí současnosti stvoření andělů se světem hmotným, vidí ve slově „nebe", které Bůh podle Genese 1., 1., stvořil zároveň se zemí, stvoření andělů. A tohoto mínění jsou také theologové scholastičtí. Stačí uvésti jen sv. Tomáše, jenž praví: „Podle sv. Augustina[8]) nebyli andělé v dějepravě o prvním stvoření věcí pominuti, nýbrž jejich stvoření naznačeno slovem „nebe", nebo slovem: „světlo"... Bylo však jmény věcí tělesných stvoření jejich naznačeno, poněvadž Mojžíš mluvil k prostému lidu, jenž nemohl ještě chápati podstat netělesných. Kdyby byl mu řekl, že existují bytosti povznesené nade vši hmotnou přírodu, byl by mu poskytl příležitost k modloslužbě, k níž byl velice nakloněn a od níž Mojžíš se snažil jej odvrátiti".[9])

---

[1]) De Gen. ad lit. lib. 1, cap. 8, n. 16.
[2]) Haer. 65.
[3]) Cf. qu. 3 et 4, in Cen.
[4]) Ad Antioch. qu. 1.
[5]) Mor. lib. 32, cap. 10.
[6]) Hexaem. hom. 1.
[7]) Lib. 2, contr. Jul.
[8]) De civ. Dei, lib. 11, cap. 9 et 33.
[9]) I. qu. 61, art. 1, ad 1.

§ 46.

O počtu andělů.

Jak veliký jest počet andělů Bohem stvořených, nemůže nikdo pouhým přirozeným rozumem udati. Že jest však nesmírný, učí jak *a)* Písmo sv., tak i *b)* Tradice.

ad a) Učí Písmo sv.:

Již kniha Jobova praví: „Zdaliž jest počet vojskům jeho a nad kým nevchází světlo jeho?“[1]) Že vojsky jest tu rozuměti anděly, plyne ze souvislosti celé hlavy, v níž Baldad Suhský, jeden z přátel Jobových, chce mu dokázati, že všechnu svou bídu snáší spravedlivě jakožto trest za viny své. Za tím účelem líčí svrchovanou svatost Božskou, proti níž žádný tvor, tedy ani andělé, nejsou čisti, nerci-li smrtelný člověk, jenž jest naproti Bohu pouhou shnilinou a pouhým červem? Smysl tedy jest: Počet andělů, jakož i ostatních bytostí stvořených, jest tak veliký, že převyšuje všechny pojmy člověka a právě proto určitým číslem nemůže býti vyjádřen. Prorok Daniel patřil ve zvláštním vidění na Boha, jak po přemožení Antikrista v den soudný sedí na trůně a jak „tisícové tisíců sloužili jemu a deset tisíckráte sto tisíců stáli před ním“.[2]) A podobně praví sv. Jan ve svém Zjevení, že „slyšel mnoho andělů kolem trůnu (Beránkova)... a počet jejich byl tisíce tísíců“ (v řeckém textu stojí: „καὶ ἦν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν μυριάδες μυριάδων καὶ χιλιάδες χιλιάδων — desítitisíce desítisíců a tisíce tisíců). Obojí tento výrok proroka Daniela a sv. Jana vyjadřuje pravdu, že počet andělů jest tak ohromný, že ho rozum ani přibližně nemůže si představiti. Sv. apoštol Pavel jednaje ve svém listu k Židům o rozdílu, jímž se liší Nový zákon od Starého zákona, praví, že tam se nesměli Židé přiblížiti k hoře Sinajské, na které se Bůh sice jim zjevil, ale při tom svou velebnost zahaloval, v Novém zákoně však smrtí Kristovou samo nebe člověčenstvu se otvírá a proto tu věřící nepřistupují již k hoře Sinajské, nýbrž k Sionu, nebeskému Jerusalemu, městu Boha živého a k zástupu mnoha tisíců andělů.[3]) I sv. Pavel vyjadřuje zde pravdu, že Bůh ve své slávě nebeské jest obklíčen nesčetným zástupem čirých duchů, kteří bez ustání slávu jeho velebí a ku každé službě jsou ochotni.

Z těchto výroků jest patrno, že Písmo sv. jak Starého, tak i Nového zákona, ačkoliv neudává nikde přesně a určitě počtu andělů, přece vyznává, že počet jejich převyšuje všecky představy naše.

b) Tak učí také Tradice:

Poněvadž nikdo v Církvi sv. od prvého počátku nepochy-

[1]) 25, 3.
[2]) 7, 10. — [3]) 12, 22.

boval o velikém počtu andělů, proto nám stačí uvésti na příklad výroky jen některých ss. Otců.

Sv. Cyrill Jerusalémský vysvětluje velmi názorně a populárně ve svých katechesích, jak ohromný jest počet andělů, když praví: „Pomysli si, jak četný jest národ římský, uvaž, jaké jest množství nyní žijících barbarů a přimysli k nim počet těch, kteří sto roků před nimi žili. Uvaž, jak veliké množství v posledním tisíciletí z nich zemřelo. Představ si, mnoho-li lidí od Adama až k době přítomné žilo. Jaké to ohromné množství! Avšak přece jest jen nepatrno proti množství andělů".[1]) Sv. Jeroným ve svém výkladu výroku Danielova: „Tisícové tisíců sloužili jemu atd." praví výslovně, že počet andělů jest větší, než lidská řeč může vyjádřiti.[2])

Někteří ss. Otcové, jako sv. Cyrill Jerusalémský[3]) a sv. Ambrož,[4]) vysvětlujíce podobenství o dobrém pastýři, jenž opustiv devět a devadesát ovec šel hledat jedné, která od ostatních se oddělila a na poušti zabloudila, praví, že počet andělů má se k počtu člověčenstva jako devět a devadesát k jedničce.

Ohromný počet andělů připouští také Dionysius Areopagita,[5]) a sv. Řehoř.[6])

Sv. Tomáš Akvinský uvádí také důvod, pro který Bůh tak veliké množství andělů stvořil. Píše: „Praví Dyonisius (De coel. Hier. cap. 14. in med.): Mnoho jest blažených vojsk nebeských duchových bytostí převyšujících svým počtem nepatrný a omezený počet našich bytostí hmotných. A příčina jest, že Bůh maje při stvoření světa na zřeteli hlavně dokonalost všehomíra, stvořil nadbytkem (per excessum) ony bytosti, které byly ostatních dokonalejší. A jako tento nadbytek jeví se u bytostí hmotných v jejich velikosti, tak se jeví u bytostí duchových v jejich množství. Proto pozorujeme, že tělesa nezničitelná (nebeská), která jsou mezi tělesy nejdokonalejší, převyšují nepoměrně svou velikostí tělesa zničitelná (pozemská). Neboť oblast bytostí pozemských činných a trpných jest zcela nepatrna proti tělesům nebeským. A proto jest zcela rozumno, že bytosti duchové množstvím svým nevýslovně převyšují všechny bytosti hmotné".[7])

Pozdější theologové, jako na př. Suarez, uznávajíce, že kongruence, kterou sv. Tomáš pro množství andělů uvádí, nezakládá

[1]) Cat. 15, n. 24.
[2]) Cf. Mazzella, De Deo creante. (2. edit., Rom. 1880) p. 186.
[3]) L. c.
[4]) In Luc. cap. 15.
[5]) De coel. Hier. cap. 14.
[6]) Moral. lib. 17, cap. 7.
[7]) I. qu. 50, art. 3. Zde jest poznamenati, že sv. Tomáš, jako vůbec theologové středověcí vycházeje ze soustavy Ptolemeovy pokládal sféry nebeských těles naproti naší zemi a hmotným jejím bytostem za nezměnitelné a nezničitelné.

se na důvodech nezvratných, dovozují toto množství namnoze z velebnosti Božské. „Andělé byli stvořeni", praví Suarez, „aby Bohu přisluhovali, sloužili a pro jeho čest bojovali. Bůh jest však čirý duch a král nekonečné slávy a velebnosti. A proto se na výsost slušelo, aby měl nesčetnou družinu bytostí sobě přisluhujících a sloužících a nesčíslný počet pluků, o nichž se zmiňuje Kristus řka: Co myslíš, že nemohu prositi Otce svého a dá mi nyní více než dvanáct plukův andělů". (Mat. 26, 53). S tím souhlasí také kniha Přísloví (14, 28), když praví: „V množství lidu záleží důstojnost krále".[1])

Není potřebí podotýkati, že tyto a podobné důkazy ve vlastním smyslu nedokazují velkého počtu andělů, nýbrž jej jen jaksi doporučují. Počet tento závisel jediné na svobodném úradku Božském, jehož uskutečnění v hmotném světě se nejeví a proto ho nemůžeme ani apriorně ani aposteriorně se vší jistotou dokázati. Byvše však Zjevením Božím poučeni, že Bůh stvořil nesčetné množství andělů, snažíme se pak aspoň přibližně poznati účel, který Bůh stvořením tak velikého počtu bytostí duchových měl na zřeteli. Důkazy tyto nejsou proto stringentní, nýbrž jen kongruenční.

§ 47.

Andělé jsou pouzí čili čiří duchové.

Jelikož o duchu jako bytosti jednoduché nemůžeme si učiniti smyslné představy, proto vyjadřujeme jeho podstatu jen smyslnou představou dýchání, ačkoliv víme, že představa tato podle svého vlastního významu nevystihuje a nevyjadřuje podstaty duchové od každé i sebe jemnější hmoty, jakou jest na př. vzduch neb éther, věcně rozdílné. Neboť duch (od časoslova dýchati, jako spiritus od časoslova spirare) znamená podle svého etymu to, co dýchá, aneb také účin tohoto dýchání, čili dech.

Duch jest tedy bytostí jednoduchou, rozumnou a vůlí obdařenou.

V tomto smyslu jest také rozumná a svobodná duše lidská duchem, i když své činnosti organické: vegetativní a animální může jeviti jen ve spojení s tělem. Pouhý či čirý duch jest jednoduchou, rozumnou a svobodnou bytostí, která nemá organických mohutností, a proto také nejen nepotřebuje tělesného ústrojí, nýbrž přímo je vylučuje. Čirý duch není tedy svou přirozeností určen k spojení s tělem, jako duše lidská, nýbrž jeví všecky své (duchové) činnosti sám sebou a skrze sebe beze všeho hmotného ústrojí.

Ačkoliv čirá duchovost andělů Božích jest v různých definicích dogmatických tak jasně vyslovena, že jest ji pokládati za

[1]) De ang. lib. 1, cap. 11, n. 4.

nauku theologicky jistou (doctrina theologice certa), přece není dosud podle mínění bohoslovců článkem víry formálně Církví sv. prohlášeným.

Ze žádné dogmatické definice, ve které se činí zmínka o duchovosti andělů, nelze dokázati, že Církev sv. měla úmysl, prohlásiti tuto čirou duchovost jejich za článek víry. Ale poněvadž nauka o čiré duchovosti andělů plyne nutně z pravd dogmaticky definovaných, nelze pochybovati, že obsahuje v sobě pravdu Božsky zjevenou a proto také po těchto definicích v Církvi nikým nepopíranou.

Již synoda Cařihradská r. 543. učí proti Origenistům: „Kdo by pravil, že všecky původně stvořené duchové bytosti byly duše prosté těla a hmoty..., a že (tyto duše) přijaly (později) těla jemnější a hrubší..., a že tak podle různých těl staly se jedny Cherubíny a Serafíny..., budiž z Církve vyobcován".[1])

Než synoda tato chtěla toliko zavrhnouti blud Origenistů týkající se praexistence a přirozenosti duší lidských a proto jen mimochodem a nepřímě se zmiňuje, že andělé majíce jinou přirozenost, než duše lidské, nejsou ani dušemi, ani formami, které toliko různými těly, které informují, se od nich liší.

Sněm Lateránský IV. (in capite firmiter) definoval, že „Bůh svou všemohoucí vůlí zároveň na počátku času učinil z ničeho obojí přirozenost, duchovou a tělesnou, andělskou totiž a hmotnou a pak lidskou, takořka společnou z ducha a těla složenou".[2])

Než ani tento sněm nedefinoval dogmaticky čiré duchovosti bytostí andělských. Proti Manicheovcům chtěl toliko prohlásiti za článek víry, že všecky bytosti duchové a hmotné byly z ničeho stvořeny od jediného, pravého, věčného..., všemohoucího Boha, a odsouditi blud dualistický, jak jej Manicheovci hlásali, že duchové bytosti vyšly z principu dobrého a hmotné z principu zlého.

Také nelze tvrditi, že sněm Vatikánský (1869—1870), jenž opakoval dekret sněmu Lateránského týkající se otázky o stvoření všech věcí, prohlásil čirou duchovost andělů za formální dogma. Sněm tento měl jen úmysl, proti moderním bludům, které svět a jeho jednotlivé bytosti pokládají buď ve smyslu pantheistickém neb materialistickém za jedinou bytost, aneb popírají svobodu Božského tvůrčího konu aneb konečně nesprávně pojímají účel stvoření, prohlásiti za článek víry, že Bůh, bytost vševědoucí a všemohoucí, na počátku času z ničeho stvořil nejen tento viditelný svět s člověkem, nýbrž i svět neviditelný, anděly Boží.

Ačkoliv tedy tato nauka není dosud deklarovaným článkem víry, přece není nikoho mezi theology, kdo by ji popíral.

[1]) Denzinger, 188. Cf. Mazzella, l. c. p. 191 sq.
[2]) Denzinger, 428.

Že andělé jsou čiří duchové beze všeho těla, jest zřejmou naukou jak *a)* Písma sv., tak i *b)* Tradice.

a) Jest naukou Písma sv., které ji hlásá:

α) negativně (záporně). Nikde nečiní Písmo sv. zmínky o těle, se kterým by andělé byli spojeni, podobně jako duše jest spojena se svým tělem hmotným. Ze smyslných zjevů andělů, o kterých v Písmě sv. často je řeč, nikterak neplyne, že by andělé musili míti hmotné tělo. Ačkoliv i duše lidská sluje v Písmě sv. někdy duchem, přece se o ní zároveň praví, že jest duchem člověka, duchem naším, duchem, který jest v člověku,[1]) kdežto o andělech jest vždy řeč jen jako o pouhých duších, kteří nestojí ve vztahu k tělu jako k podstatné složce své přirozenosti.

β) Ale Písmo sv. hlásá i positivně (kladně) pravdu tuto. Neboť slovo „duch" vyjadřující osobu, jakou jsou andělé,[2]) znamená vždy ducha čirého. Podstata však složená z ducha a těla nenazývá se a nemůže se nazývati prostě „duchem". Proto také člověk nesluje duchem, ačkoliv z ducha se skládá. A poněvadž andělé nazývají se vždy duchy a nikdy Písmo sv. nečiní zmínky, že by byli podobně jako člověk složeni z ducha a těla, pak z toho následuje, že přirozenost jejich záleží výhradně jen v duchovosti čili že jsou duchy čirými a pouhými.

Ačkoliv čirá duchovost andělů jest v Písmě sv. povznesena nade vši pochybnost, přece proti ní činěny od některých ss. Otcův a spisovatelů církevních jisté námitky.

Poukazováno k tomu, že Písmo sv. mluví velmi často o činnostech a trpnostech andělů, ku kterým jest prý nezbytně tělesných ústrojů třeba. Podle mnohých výroků Písma sv. α) zjevují se ve formě viditelné. Tak prý líčí prorok Daniel strážného anděla národu israëlského jako bytost duchově tělesnou. „I pozdvihl jsem očí svých", tak praví, „a viděl jsem: a aj muž jeden oděný v roucho lněné a bedra jeho byla přepásána zlatem ryzím".[3]) A dále popisuje, jak vypadalo jeho tělo, tvář, ramena a ostatní tělo až k nohoum. Připisuje mu tedy výslovně tělo a jednotlivé údy tělesné. A poněvadž měl tělo, mohl býti také oděn v roucho, neboť čirý duch nemůže se přioditi rouchem hmotným. Podle knihy Soudců zjevil se matce Samsonově muž maje obličej andělský, hrozný příliš.[4]) Dále mluví andělé mezi sebou a k lidem řečí smyslnou,[5]) účastní se hostiny, kterou jim Abraham přichystal.[6]) Mimo to β) duchové zlí krotí se příjemnými zvuky harfy,[7]) dým ze srdce rybího vloženého na uhlí vyhání z lidí všechno

[1]) Řím. 8, 16; I. Kor. 2, 11.
[2]) Žid. 1, 14; Zjev. 1, 4; Luk. 10, 20.
[3]) 10, 5.
[4]) 13, 6.
[5]) Zach. 1, 4; 3, 4.
[6]) Gen. 18, 9; cf. 19, 3.
[7]) Gen. 32, 24.

pokolení ďábelské.[1]) Konečně γ) andělé dobří chápou se andělů zlých a přivazují je na poušti, jak učinil archanděl Rafael s ďáblem, jenž sedm dřívějších mužů Sáry, manželky mladého Tobiáše, usmrtil,[2]) zápasí s lidmi, jako s Jakubem prchajícím před bratrem Esauem,[3]) trpí ohněm atp.[4])

Z těchto a podobných výroků Písma sv., které připisují andělům tělo lidské, jakož i jednotlivé údy jeho, různé činnosti a trpnosti (passiones), kterých prý nelze si mysliti bez orgánů tělesných, domnívali se někteří ss. Otcové, že andělé jsou opatřeni těly těmto zevnějším zjevům přiměřenými, a proto prý nemohou býti bytostmi čiře duchovými.

Avšak z těchto výroků nikterak neplyne, že andělé jsou složeni z ducha a těla, jako jsou složeni lidé. Neboť Písmo sv. mluví podobným způsobem i o samém Bohu. I jemu připisuje tělo a jednotlivé údy lidské, mluví o jeho očích, uších, o jeho hlasu, o jeho hněvu atp., a přece nikomu ani na mysl nepřipadne (mimo některé bludaře ve starověku), že by Bůh měl a mohl vůbec míti tělo a ústroje tělesné. Každý ví, že jsou to pouhé anthropomorfismy a anthropopathismy, jichž člověk nemoha si podstaty čiré duchové představiti musí užívati, má-li si vůbec o Bohu a bytostech duchových utvořiti nějaký třeba jen analogický pojem.

Poněvadž andělé jsou vyšší a dokonalejší bytosti, než je člověk, mohou buď z rozkazu aneb dopuštění Božího přijati na sebe podobu a tvar lidského těla a v něm se lidem viditelně zjevovati, ať již toto tělo má povahu jakoukoliv, vzdušnou, étherickou aneb jen zdánlivě smyslnou. Mohou tedy smyslně se lidem jeviti a lidským jazykem k lidem mluviti. Tento názor jest pravdě podobnější než názor opačný, podle kterého sami nejeví se smyslně, nemluví řečí členěnou člověku srozumitelnou atp., nýbrž působí na jejich smyslové orgány tak, že vzbuzují v nich neprostředně přiměřené představy, které lidé z těchto organů na venek mimo sebe promítají a tak anděly vidí, slyší, s nimi mluví atd. Že skutečně nepožívají pokrmův a nápojů lidmi jim pohostinně nabízených, ačkoliv tak na oko připadá, jako na př. se domníval mladý Tobiáš o Rafaelu, potvrzuje tento archanděl sám, když k otci jeho a k němu po svém návratu z Ninive praví: „Zdálo se, že jsem s vámi jedl a pil: ale já pokrmu neviditelného a nápoje, který od lidí nemůže býti viděn, požívám.“[5])

Z toho také plyne, že dým neb vůně neb hudba nepůsobí mocí fysickou na čiré duchy tak, že by jim nemohli odporovati. Tyto zjevy, o kterých Písmo sv. se zmiňuje, jsou toliko příležitostnou příčinou aneb mravním prostředkem, jehož Bůh sám používá k podobným duchovým účinům, jaké dým, vůně, hra obyčejně u lidí smyslně působí.

[1]) Mat. 25, 41; II. Petr, 2, 4; Jud. 6.
[2]) I. Král. 16, 23.
[3]) Tob. 6, 8. — [4]) Ibid. 6, 14.
[5]) Tob. 12, 19.

Také zápolení lidí s anděly, přivazování andělů zlých anděly dobrými nelze vykládati způsobem smyslným. Ačkoliv si o těchto zjevech nemůžeme učiniti adekvátní představy, přece tolik jest jisto, že jim lze rozuměti jen ve smyslu duchovním. Že Jakub v duchovním zápasu přemohl anděla a donutil ho, aby mu požehnal, stalo se zajisté jen mocí Božskou, která Jakuba tak posílila a povznesla, že mohl vůbec s andělem zápasiti. A poněvadž tento zápas, v němž musil napnouti všecky své duševní síly, nemohl zůstati beze všeho vlivu i na tělo a jeho ústrojí, proto poznamenává Písmo sv., že Jakub po tomto zápasu kulhal na nohu, jejíž žila uvadla ve stehně jeho.[1])

Ačkoliv zlí duchové, podobně jako duše od těla odloučené snášejí muka ohněm jim působená, přece z toho neplyne, že muka tato jsou smyslná, a že proto musí býti s hmotným tělem spojeni. Jakým způsobem oheň fysický působí na ďábly a duše zavržené do pekla a na duše odsouzené k dočasným trestům v očistci, o otázce této bude teprv řeč v Eschatologii. Zde budiž jen tolik podotknuto, že bychom v případě, kdybychom popírali možnost působnosti hmotného ohně na podstatu čiře duchovou, musili potom důsledně také popírati aneb aspoň brát v pochybnost každou působnost duchové podstaty na hmotná tělesa. Ale pak by ani Bůh nemohl hmotného světa stvořiti, v existenci jej zachovávati a s jeho fysickými silami spolupůsobiti.

b) Že jsou andělé čiří duchové, učí také Tradice.

Nedá se sice popírati, že u nejstarších ss. Otcův a spisovatelů církevních pozorovati v této otázce jakési kolísání. Než nauka nyní v Cirkvi obecná razila si proti všem ostatním opačným domněnkám pořád více cestu, až konečně po příslušných definicích nabyla takové platnosti, že nikdo již o ní nepochybuje.

Různost názorů ss. Otců o duchovosti andělů Božích dá se snadno vysvětliti z té okolnosti, že v nejstarší církevní době vykládáno Písmo sv. hlavně jen v smyslu slovném. A poněvadž andělé jak ve Starém, tak i v Novém zákoně zjevovali se lidem způsobem smyslným, domnívali se mnozí, že tyto zjevy nedají se jinak vysvětliti, než že andělé musí míti nějaké tělo, utvořené třeba z jiné hmotné látky, než jest tělo lidské.

Tak se stalo, že α) někteří ss. Otcové, kteří hlouběji v tuto otázku vnikli, pokládali zcela správně anděly za čiré duchy, kdežto jiní β) mínili, že jsou podobně jako člověk složeni z ducha a těla. A konečně γ) nechyběli také mezi nejstaršími ss. Otci někteří, kteří tvrdili, že slovem „duch" jest sice rozuměti bytost různou od každé bytosti složené z hmoty hrubé a viditelné, ale přece jen bytost hmotnou, třeba utvořenou z hmoty řídké a jemné, jakou jest na př. vzduch a éther.

ad α) Mnozí ss. Otcové rozlišují všecky stvořené bytosti na

[1]) Gen. 32, 31, 32.

viditelné a neviditelné, čili na tělesné a netělesné, jak již sněm Nicejský nazvav Boha „omnium visibilium et invisibilium factorem" r. 325 definoval, a rozumějí bytostmi tělesnými vnější hmotný svět a netělesnými bytosti čiře duchové čili anděly.

K řeckým ss. Otcům, kteří pokládali anděly za bytosti vší tělesnosti prosté, jest počítati sv. Řehoře Naziánského, jenž nazývá přirozenost andělskou „νοητὸν καὶ ἀσωματον" (rozumovou a netělesnou),[1]) Eusebia Caesar., jenž praví o andělích, že jsou „ἀΰλά τε καὶ πάντα καθαρὰ πνεύματα" (duchy nehmotnými a zcela čirými),[2]) podobně nazývá je sv. Jan Zlatoústý: „ἀσωμάτους οὐσίας" (bytostmi netělesnými).[3]) Týmže způsobem mluví o nich Didymus,[4]) Epifanius,[5]) Athanasius.[6]) Podle sv. Řehoře Nyssejského liší se všechny stvořené bytosti rozumné na netělesné a tělesné; netělesnými jsou andělé, tělesnými my lidé.[7]) Sv. Jan Damašský definuje pojem anděla, když praví: „Ἄγγελός ἐστι οὐσία νοερὰ, ἀεικίνητος, αὐτεξούσιος, Θεῷ λειτουργοῦσα" (anděl jest bytostí rozumnou, stále činnou, svéprávnou (svobodnou), Bohu sloužící).[8])

Ze ss. Otců Církve latinské uvedeme jen na př. sv. Řehoře, jenž o andělích píše: „(Bůh) stvořil dvě bytosti, aby ho poznávaly, totiž bytost andělskou a lidskou..., jedna však měla obal tělesný, druhá však byla prosta vší tělesné slabosti. Anděl jest pouhý duch, člověk však duch a tělo".[9]) Podobný názor o andělích má také sv. Augustin[10]) a sv. Jeroným.[11])

ad β) Jiní ss. Otcové představovali si anděly po způsobu přirozenosti lidské, složené z ducha a těla, ačkoliv jejich tělo jest jemné a proto zcela jiné povahy, než jest tělo lidské.

Tak praví sv. Fulgenc: „Mužové slavní a učení tvrdí, že (andělé) jsou složeni ze dvojí podstaty, totiž z ducha netělesného, v němž stále na Boha patří, a z těla, v němž se příležitostně lidem zjevují. A pravdu tuto dokazují ze slov žalmu: „Kterýž činíš anděly své duchy a služebníky své oheň žhoucí", tvrdíce, že mají tělo étherické neb ohnivé, kdežto andělům zlým t. j. ďáblům připisují tělo vzdušné".[12]) Claudianus Mamertus líčí podobně přirozenost andělskou: „Přirozenost andělská, podobně jako

[1]) Orat. 24, n. 20, Migne tom. 36, p. 71; Orat. 38, n. 9, Migne tom. 36' p. 319.
[2]) Demonstr. evang., lib. 4, cap. 1, Migne tom. 22, p. 251.
[3]) Hom. 22 in Gen., n. 2, Migne tom. 53, p. 186.
[4]) De Spir. St., n. 4, Migne tom. 39, p. 1035.
[5]) Haer. 26, 13, Migne tom. 41, p. 351.
[6]) De commeni essentia Patris et filii ab Sp. St., n. 5, Migne tom. 28, p. 78.
[7]) Orat. 4 in Orat. domin., Opp. edit. Paris 1638, tom. I., p. 743.
[8]) De fide orth., lib. 2, cap. 3, Opp. edit. Venet. 1748, tom. I., p. 155.
[9]) Mor., lib. 4, cap. 3 (al. 9), Migne tom. 75, p. 642.
[10]) Ep. 75, n. 2, Migne tom. 22, p. 687; Ap. 108, n. 22, ibid. p. 900.
[11]) Trinit., lib. 3, cap. 1.
[12]) De Trinit., cap. 9.

lidská, skládá se ze dvou částí: majíc nad pomyšlení lehké a krásné tělo, ve kterém se z rozkazu Božího jeví lidem, a část nehmotnou, ve které na Boha patří... Jest nám míti na zřeteli..., že anděl jest mezi všemi bytostmi stvořenými obzvláštní důstojností opatřen. Duch andělský jest mocnější než všechny ostatní stvořené bytosti duchové. Tělo jest mu však předěleno vznešenější než jest všechna ostatní i nejdokonalejší hmota podle slova prorockého (žalm 163, 4), kde beze vší pochybnosti jest řeč o dvojí andělské součásti. Praví: „Kterýž činíš anděly své duchy, a služebníky své oheň žhoucí". Že však oheň není duchem a duch ohněm, jest zcela patrno".[1])

Tělo připisují andělům všichni ss. Otcové a spisovatelé církevní, kteří se domnívali, že někteří andělé puzeni hříšnou smyslností tělesně obcovali s lidskými ženami a v tomto smyslu vykládali také slova Genese, která praví: „Obrové pak byli na zemi v těch dnech, nebo když vcházeli synové Boží k dcerám lidským a ony rodily, tiť jsou mocní od věku, muži slovutní".[2]) Tak se na př. vyjadřuje o andělích sv. Justin, jenž ve své druhé Apologii praví: „Bůh svěřil andělům péči jak o lidi, tak i o všecky ostatní věci pod sluncem. Avšak andělé, porušivše řád Bohem stanovený, smilně s ženami se smísili a zplodili syny, kteří pak byli nazváni ďáby".[3])

Podobně píše také Tatián ve své řeči „Adversus Graecos",[4]) Athenagoras ve spisném spise „Legatio pro Christianis",[5]) Klemens Alexandrinský ve svém „Pedagogu",[6]) pak Epifanius,[7]) rovněž i sv. Ireneus, jak se zdá, klonil se k tomuto názoru,[8]) podobně, jako sv. Ambrož,[9]) kdežto sv. Augustin vyslovuje se v této otázce jen s jistou pochybností.[10])

ad γ) Ačkoliv ss. Otcové, kteří nazývají anděly buď tělesy neb tělesnými, na prvý pohled přímo odporují nauce o čiré duchovosti andělů, přece z toho nelze nikterak uzavírati, že by byli popírali jejich duchovou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou podstatu. Praví-li, že jsou bytostmi tělesnými, chtějí tím toliko říci, že jsou bytostmi omezenými a konečnými, naproti Božské bytosti neomezené a nekonečné. Tito ss. Otcové majíce na zřeteli nekonečný rozdíl mezi Bohem a bytostmi

[1]) De Statu animae, lib. 1, cap. 13, 14.
[2]) 6, 4.
[3]) Cf. Coll. ss. Eccl. Patrum (edit. D. Gaillau et Guillon), tom. I., Romae 1880, p. 219.
[4]) Ibid., cap. 12, tom. II., p. 19, 20.
[5]) Ibid., cap. 24, p. 67, 68.
[6]) Lib. 2, cap. 2.
[7]) Haer. 64, n. 21.
[8]) Contra haer., lib. 4, cap. 16, ibid. (tom. II.), p. 363.
[9]) De virginit. lib. 1, sub finens.
[10]) De civit. Dei, lib. 13, cap. 23.

stvořenými, a to nejen hmotnými, nýbrž i nejvyššími a nejdokonalejšími anděly, pokládali jen Boha za bytost čiře duchovou, kdežto i andělé jakožto bytosti omezené a svou přítomností jistými určitými místy v prostoru vázané zdáli se jim naproti Bohu býti bytostmi tělesnými. Pojem „těla" a bytosti „tělesné" pojímali tedy ve smyslu zcela různém, než se mu později rozumělo a nyní rozumí. Tak praví sv. Jan Damašský: „Πᾶν γὰρ συγκρινόμενον πρὸς Θεὸν, τόν μόνον ἀσύγκριτον, παχύ τε καὶ ὑλικὸν εὑρίσκεται, μόνον γὰρ ὄντως ἄϋλόν τὸ θεῖον ἐστι καὶ ἀσωματον". (Vše, cokoliv přirovnáme k Bohu, jenž sám nemůže býti k žádné věci přirovnán, jeví se býti hrubým a hmotným. Jediné Božská přirozenost jest bezhmotná a beztělesná).[1]) V podobném smyslu nazývá anděly tělesnými sv. Řehoř[2]) a Gennadius.[3])

Z toho patrno, že těmto ss. Otcům jest pojem „tělesa" jen poměrný, naproti naprosté duchovosti Božské. Proto také nazývají i anděly jen naproti Bohu tělesy a tělesnými, čím nikterak nepopírají ani jejich duchové, rozumem a svobodnou vůlí opatřené přirozenosti, ani vůbec netvrdí, že jsou jako lidé, bytostmi z ducha a těla složenými.

Ještě menší obtíže působí výroky ss. Otců, kteří nazývají anděly ohněm, étherem, vzduchem atp. Užívají jednoduše metafor, jimiž chtějí vyjádřiti buď horlivost a vroucnost, s jakouž rozkazy Boží plní, aneb jemnost duchové podstaty andělské, přihlížejíce při tom k výroku žalmisty Páně, který o andělích praví: „Kterýž činíš anděly své duchy a ohněm žhoucím služebníky své".[4]) V tomto smyslu nazývá také sv. Jan Damašský anděly ohněm, když praví: „Tvůrcem andělů jest sám Bůh, který je z ničeho učinil a k svému obrazu stvořil, bytosti netělesné, duchové aneb jako oheň vší hmoty prosté (πῦρ ἄϋλον), jak praví David: „Kterýž činíš ohněm služebníky své". Těmito slovy vyjadřuje (David) jemnost a prostupnost jejich podstaty, jejich vroucnost, horlivost a touhu patřiti na Boha a tak nám dává na um, že se povznášejí do výšin nebeských a že jich proto nelze jako bytosti hmotné mysliti" (καὶ πάσης ὑλικῆς ἐννοίας ἀπελλαγμένον).[5]) V podobném smyslu nazývá ohněm anděly také svatý Řehoř Naziánský, když praví: „Anděly jest pokládati buď za rozumné bytosti duchové, aneb za oheň nehmotný a netělesný, aneb za nějaké jiné bytosti neprostředně těmto bytostem podobné".[6])

Nazývají-li tito ss. Otcové anděly ohněm, pak výslovně o tomto ohni praví, že jest prost vší hmotnosti a tělesnosti

[1]) De fide orthod., lib. 2, cap. 3, Opp. tom. I., edit. Venet. 1748, p. 155.
[2]) Mor., lib. 2, cap. 3.
[3]) De eccl. dogm., cap. 12. Migne tom. 58 fi. 984.
[4]) Žalm 103, 4.
[5]) L. c. (hned na počátku kn. 2, hl. 3).
[6]) Orat. 38, n. 9. Migne tom. 36, p. 319.

16*

a při tom anděly pokládají za bytosti rozumné; nelze tedy pochybovati, že mluví o nich jen ve smyslu metaforickém a nevlastním, nazývají-li je ohněm.

Ačkoliv přemnohé výroky ss. Otců o tělesnosti andělů lze dostatečně vysvětliti právě v opačném smyslu, že totiž jsou bytostmi čiře duchovými, beze všeho spojení s hmotným tělem, přece nelze z nauky ss. Otců podati stringentní důkaz pro čirou duchovost andělů Božích. Vždyť ještě sv. Bernard v této otázce kolísal, nevěda, zda-li andělé jsou prosti vší tělesnosti, aneb zda-li jim nějaké tělo přísluší. Praví: „Zda-li jsou těla bytostem duchovým přirozena, jako nám lidem a jsou-li takto živočichy, jako my lidé, v této otázce, jak se zdá, nebyli ss. Otcové jednotného názoru, ale ani mně není jasno, a proto se přiznávám, že nevím, které nauce bych měl učiti, ačkoliv by správné poznání této věci nemálo přispělo k vašemu poučení".[1])

Tomuto kolísání učinil konec teprve sněm Lateránský IV. uvedeným dekretem, jenž rozlišuje mezi trojím druhem bytostí stvořených: mezi bytostmi viditelnými a neviditelnými a viditelné nazývá hmotným světem, neviditelné bytostmi andělskými a po těchto dvou druzích uvádí třetí druh tvorů, totiž lidi, kteří stojíce takořka uprostřed mezi světem hmotným a duchovým slučují oba světy v jedné podstatě a přirozenosti a proto slují bytostmi společnými. Toto rozdělení bytostí stvořených na tři druhy nemělo by však logického důvodu, kdyby bytosti duchové, postavené proti bytostem hmotným a bytostem duchověhmotným, měly také tělo, třeba jemnější, než jaké mají lidé. A proto po sněmu Lateránském IV. vyznávají theologové vesměs nauku o čiré duchovosti andělů, jak dobrých, tak zlých. Již Albert Veliký na otázku, zda-li andělé mají těla, odpovídá: „Ve starověku ss. Otcové odpovídali na tuto otázku různým způsobem. Když však pravda tato byla všestranněji prozkoumána, shledáno, že sv. Augustin jen vzhledem k různým míněním ss. Otců sám se také nerozhodně o této otázce vyjádřil. A proto nelze nikterak pochybovati, že andělé jsou bytostmi čiře duchovými, které nemají těl přirozeně s duchovou podstatou spojených".[2])

Sv. Tomáš ve své Summě theologické jedná o čiré duchovosti andělů jako o pravdě všeobecně v Církvi uznané. Zmíniv se o některých ss. Otcích a spisovatelích církevních, jako o Origenovi, Augustinu, Řehořovi a Bernardovi, kteří byli opačného mínění, nedokazuje proti nim nauky positivně ze svědectví Písma sv. a Tradice, nýbrž hledí ji jen důvody rozumovými podepříti. Argumentuje takto: Co toliko případně či nahodile přistupuje k přirozenosti bytostí, není nutnou vlastností všech

[1]) In Cant. sermo 5, n. 6, Opp. tom. III., edit. Lugd. 1658, p. 6.
[2]) In II. lib. Sent. d. 8, p. 1, art. 1, qu. 1.

bytosít rodu, ku kterému náležejí. Ačkoliv na př. ptáci mají křídla, nemůže se říci, že všichni živočichové mají a musí míti křídla. Poněvadž však poznání není ani vlastností ani činností tělesnou, nenáleží tělo k pojmu bytosti duchové, nýbrž slučuje se s ním toliko případně. Duše však, která jest jako bytost duchová nedokonalá, majíc také organicko-smyslné potence, kterých bez těla nemůže jeviti, může poznávati pravdu a nabývati potřebných vědomostí jen skrze tělo a jeho potence. Každý však rod, ve kterém jsou bytosti nedokonalé, předpokládá bytosti dokonalé. A proto v oboru bytostí rozumných musí býti také bytosti, které k svému poznání nemají třeba smyslných mohutností. A bytosti duchové, které jsou těla prosty, nazýzáme anděly.[1])

Mezi pozdějšími theology scholastickými, až na Kajetána,[2]) zobecněla nauka o čiré duchovosti andělů tou měrou, že Bannez zcela všeobecně praví, že za jeho doby (v 17. století) nesměl žádný theolog bez výtky nerozvážnosti a lehkomyslnosti tvrditi, že andělé mají vůbec nějaká těla. A názor svůj dokazuje hlavně dekretem (Firmiter) sněmu Lateránského IV., ačkoliv při tom podotýká, že sněm zmíněný sice nezamýšlel otázky této dogmaticky definovati, ale že nauka o čiré duchovosti andělů z jeho definice přece jen zcela jistě plyne.[3])

S naukou touto nesmí se však zaměňovati otázka, zda-li jest v andělích připustiti skladby z materie a formy, jak se domnívali někteří theologové a mezi nimi hlavně sv. Bonaventura,[4]) ačkoliv při tom zcela rozhodně čiré duchovosti andělské hájili. Než bohoslovci tito nerozuměli materii a formě tak, jak jest jí rozuměti při přirozenosti lidské, jež se skládá z těla jako materie a duše jako formy, tak že obě tyto součásti jsou jen jejími částečnými podstatami (substantiae partiales) a teprv svým podstatným sloučením tvoří přirozenost lidskou jako podstatu úplnou (substantiam completam). Mluví-li tedy o materii a formě u andělů, pak rozlišují v samé jejich čiré duchovosti něco, co se má jako materie, a něco, so se má po způsobu formy. A poněvadž jest materie v každé věci momentem neurčitým, ale určitelným a forma právě tím, co neurčitou materii určuje a činí ji tou věcí, kterou skutečně jest, domnívali se onino theologové, že i v podstatě andělské bytosti duchové, jako podstatě Bohem stvořené, lze lišiti tyto dva momenty: materii a formu, pokud totiž jejich podstata před stvořením byla pouhou potenciálností, tedy v tomto smyslu materií, která teprv stvořením nabyla skutečné existence, která se k pouhé její předchozí potenciálnosti má jako forma. Mimo to může sama podstata andělská se pokládati za materii, pokud se životnými úkony rozumu a vůle určuje,

[1]) I. qu. 51, art. 1, in corp.
[2]) Comment. in epist. ad Ephes. c. 2.
[3]) In I qu. 51, art. 1.
[4]) In 2 lib. Sent. dist. 3, p. 1, art 1, qu. 1 sqq., Opp. tom. II. (edit. Ad Claras Aquas a. 1885), p. 89 sqq.

tak že tyto životní její úkony mají se k její podstatě jako forma. A to platí jak o jejich úkonech čiře přirozených, tak i o úkonech, ku kterým skutková milost nadpřirozená spolupůsobí.

Tímto rozdílem mezi materií a formou, kterou někteří bohoslovci v bytnosti či podstatě andělské rozeznávají, nechtějí však nic jiného říci, než že jen Bůh jest pouhý a čirý kon, proti kterému i čiří duchové jsou takořka jen materií, potřebující ku své skutečnosti formy. Poněvadž však rozlišováním materie a formy v duchovosti andělské snadno by mohla povstati bludná domněnka, že materie jest substrátem společným jak čirým duchům, tak i hmotným bytostem, který teprv formou podstatně různou stává se andělem aneb bytostí hmotnou, proto se sv. Tomáši toto rozlišování mezi materií a formou v duchové podstatě andělské nikterak nezamlouvá. Ano nazývá je bludem, ovšem jen v tom smyslu, jak materii a formě vůbec filosofové a theologové tenkráte rozuměli a dosud rozumějí, nikoliv však ve smyslu nauky svatého Bonaventury, jíž nikterak nelze nazvati bludnou, poněvadž materií a formou, kterou v podstatě andělské rozeznává, nechce, jak již řečeno, nic jiného tvrditi, než že andělé jsou jako všechny bytosti stvořené složeni z potence (materie) a aktu (formy), a že jen jediný Bůh jest pouhý a čirý kon (actus), jenž nemá v sobě naprosto žádné neuskutečněné, ale uskutečnitelné potence.[1])

Že čiře duchové bytosti, jakými jsou andělé, jsou nezničitelné (incorruptibiles) a nesmrtelné (immortales), plyne v jistém smyslu již z jejich duchové povahy. Poněvadž Bůh neničí bytostí, které stvořil, nýbrž všechny zachovává v jejich bytu, jest všecky bytosti stvořené nazvati nezničitelnými v tom smyslu, že není bytosti přirozené, která by je mohla zničiti, čili co totéž jest, v niveč obrátiti. To platí jak o bytostech hmotných, tak i duchových. Avšak nezničitelnost přísluší duchovým bytostem povýtečně. Kdežto hmotné bytosti, jsouce složeny z fysických částí, mohou se zase v tyto části rozpadnouti a v tomto smyslu se zničiti a zahynouti, i když jejich jednotlivé nejmenší části dále trvají, nejsou andělé složeni ani z fysických částí, ani z materie a formy jako lidé, a proto vzhledem ku své pouhé duchovosti nejsou schopni žádného rozkladu a zániku. A nemůže-li ani nejmenší hmotný prášek přirozenou bytostí býti úplně zničen a v niveč obrácen, platí tato nemožnost a fortiori u bytostí čiře duchových. Jsou tedy za předpokladu, že je Bůh v bytu zachovává, naprosto nezničitelné.

Ale andělé jsou nejen nezničitelní, nýbrž také za uvedené podmínky nesmrtelní. O smrti lze mluviti jen u bytostí živých a to ještě s jistým rozdílem. Uschne-li rostlina, můžeme sice její zánik nazvati smrtí, ale jen v širším a nevlastním smyslu. Teprv u živočichů rozumíme smrti v užším a vlastním smyslu. Ale i tu

[1]) Cf. sv. Tom. I. qu. 50, art. 2; sv. Augustin, De Gen. ad lit. lib. 1, cap. 1, n. 3; cap. 4; cap. 5, n. 10.

jest ještě rozeznávati. Živočichové jsou buď nerozumní neb rozumní. Nerozumnými živočichy jsou zvířata (animalia bruta), rozumnými lidé. Pozbude-li zvíře života vegetativního a animálního buď podle přirozeného zákona aneb vnější příčinou, pak již ve vlastním smyslu pravíme, že smrtí zaniklo. Ale v nejvlastnějším významu možno o smrti mluviti jen u člověka, u něhož záleží v odloučení duše od těla. Ale ačkoliv duše i po svém oddělení dále žije, přece člověk jako člověk, t. j. jako podstatná synthese z duše a těla, rozdělením těchto svých podstatných součástí přestává žíti, hyne, mizí a v tomto smyslu v pravdě umírá.

Ale anděl nemaje ve své jednoduché duchové podstatě podstatných složek, nemůže jako člověk zemříti. Jest tedy nesmrtelný. Než nesmrtelnost, jaká přirozeně přísluší andělu a duši lidské, zahrnuje v sobě ještě jiný důležitý moment, který lze nazvati positivním, naproti pouhé nemožnosti zániku, který jest při smrti takořka momentem negativním. A momentem positivním při nesmrtelnosti vůbec a čirých duchů zvlášť jest jejich stálý, na věky trvající život intellektuální, bez něhož čirého ducha nelze vůbec mysliti. Nesmrtelnost tedy duchů andělských záleží takto nejen v nemožnosti rozkladu a zániku jejich duchové podstaty, nýbrž také v nutnosti, s jakouž od svého stvoření až na věky věkův svůj život intellektuální, buď blažený, neb strasti plný, podle obojí své duchové potence rozumu a vůle jeví.[1])

§ 48.

Způsob, jakým jsou andělé v místě přítomni.

Co se týká přítomnosti andělů v místě či prostoru, učí theologové jednomyslně, *a)* že andělé jsou přítomni na určitém místě, a nejsou proto všudepřítomni a *b)* že se mohou pohybovati a také se skutečně pohybují s místa na místo.

ad a) Že jsou andělé vždy na nějakém určitém místě, jest nauka mezi theology tak obecná, že ji sv. Tomáš nazývá „de fide".[2])

Než tu jest uvážiti, že jiným způsobem jest v prostoru přítomna bytost hmotná a jiným způsobem bytost duchová.

Poněvadž těleso má části vedlebylé, z nichž jedna není druhou, proto jest v prostoru tak přítomno, že celé vyplňuje celý prostor, který zaujímá, a každá jeho část přiměřenou část celého prostoru. Těleso v prostoru umístěné tak jej vyplňuje, že přirozeně jest z něho vyloučena každá jiná hmotná bytost. A co platí o celé hmotné bytosti vzhledem k celému jí zaujatému prostoru, platí také o jednotlivých jejích částech vzhledem k částečným prostorům, které vyplňují. Tento způsob, jakým každé těleso jest

[1]) Cf. sv. Tom. I. qu. 50, art. 5; cf. art. 2, hujus quaest.
[2]) In lib. I. Sent. dist. 37, art. 1.

v prostoru přítomno, nazývají theologové cirkumskriptivním (opisným).

Poněvadž andělé jako bytosti duchové jsou zároveň bytostmi jednoduchými, nemajícími částí fysických vedlebylých, z nichž není jedna část částí druhou, třetí atd., nemohou býti v prostoru přítomni cirkumskriptivně čili opisně. Nemožnost tato plyne již z jednoduchosti duchové podstaty andělské. A proto musí býti andělé přítomni v prostoru jiným způsobem, než tělesa. Tento způsob můžeme si do jisté míry znázorniti a představiti způsobem, jakým jest přítomna duše lidská ve svém těle. Poněvadž jest duše jednoduchou formou těla, určující a činící je tělem lidským, a poněvadž jest formou nejen celého těla, nýbrž každé jeho jednotlivé části, proto jest také přítomna celá v celém těle a celá v každé jeho jednotlivé části. Tuto přítomnost duše v prostoru nazývají bohoslovci „definitivní" čili „vymezivou". A podobným způsobem musí býti také přítomna v prostoru každá stvořená bytost čiře duchová. Nicméně jest přece zase rozdíl mezi touto vymezivou přítomností duše v těle a mezi přítomností anděla v prostoru. Ačkoliv duše jako podstatná forma těla vymezuje a určuje sama svou přítomnost ve svém těle, přece jest prostorem, který zaujímá její tělo, tak ohraničena a omezena, že své přítomnosti nemůže rozšířiti přes meze svého těla a býti svou duchovou podstatou přítomna na místě, na kterém není přítomno její tělo. Poněkud jinak jest mysliti přítomnost andělů v prostoru. Tolik jest jisto, že jsou přítomni toliko na jistém místě ve skutečném prostoru světovém. Ale poněvadž nemají těla, nejsou jako duše jistým prostorem tak omezeni a ohraničeni, aby nemohli působiti také ještě v jiných prostorech, ve kterých svou podstatou nejsou současně přítomni. Podle toho jsou andělé v prostoru tak přítomni, že svou podstatou se dotýkají nejen celého prostoru, ve kterém jsou přítomni, nýbrž také jednotlivých jeho částí a při tom mohou také ještě svou mocí i na jiných místech působiti. A tuto přítomnost nazývají bohoslovci „praesentiam per contactum virtutis".

Anděl není ve své přítomnosti prostorem, který zaujímá, vymezen a ohraničen, nýbrž opačně sám prostor svou přítomností vymezuje a ohraničuje.

Že andělé jsou přítomni jen na určitých místech, o tom svědčí zcela jasně Písmo sv.:

Sv. Petr potvrzuje, že mnozí andělé pro hřích své místo změnili. „Neboť jest-li Bůh", tak píše, „hříšných andělů neušetřil, nýbrž strhnuv je do pekla, vydal (k mučení) vazbám temnosti".[1]) Pyšní andělé před hříchem byli tedy na místě, které naproti peklu, do kterého byli svrženi, jest mysliti ve výšinách nebeských. Také sv. Pavel učí, že zlí duchové s dopuštěním Božím mohou po oddílech či skupinách aneb střídavě z pekla

[1]) II. Petr. 2, 4.

vycházeti na tento svět a zejména v ovzduší se zdržovati a svůj zhoubný vliv na lidi vykonávati, ovšem v míře a v mezi, ve které jim to Bůh dopustí buď k potrestání lidí zlých aneb ke zkoušce a vytříbení dobrých.[1])

Ze andělé jak dobří, tak i hříšní musí se v prostoru světovém zdržovati na některém určitém místě, dokazuje jistou měrou sám rozum lidský.

I duše lidské, které jsou rovněž jako andělé bytostmi duchovými, jsou vymezivě (definitive) přítomny toliko v prostoru, který zaujímají jejich těla. Ačkoliv této přítomnosti nemůžeme sobě názorně představiti a to proto, že si nemůžeme vůbec představiti bytostí jednoduchých, které nejsou v prostoru vedlebylými částmi rozprostraněny, přece jest tolik jisto, že duše lidská proniká a vyplňuje prostor, který vyplňuje její tělo. Proto jsou v jednom a témž prostoru zároveň dvě podstaty: podstata duše a podstata těla. Duše proniká a vyplňuje prostor těla a tělo proniká a vyplňuje prostor zaujatý duší. Ovšem jest jiným způsobem mysliti toto vzájemné pronikání a vyplňování jednoho a téhož prostoru se strany duše a těla. Duše jej vyplňuje tak, že jest celá v celém prostoru tělem zaujatém a celá v každé jeho i sebe menší částce, kdežto tělo jest v něm přítomno tak, že jest sice celé v celém svém zaujatém prostoru, ale nikoliv také celé v jednotlivých jeho částech, ve kterých jest přítomno jen svými těmto prostorným částem přiměřenými částmi. A jako jest přítomna duše v prostoru svého těla, podobně jest mysliti i přítomnost andělů v určitých místech světového prostoru. Ačkoliv sféra a rozsah jejich prostorné přítomnosti nejsou ohraničeny a vymezeny nějakým rozsažným tělesem, přece jsou jen na jistém místě, i když toto místo podle dokonalosti jejich duchové podstaty má různou šíři a rozsažnost.

Sférou jejich přítomnosti jest sféra jejich působnosti. Čím jest tato jejich působnost rozsáhlejší a všestrannější, tím také jejich duchová podstata proniká a vyplňuje větší a širší prostor a to tak, že jest celá v celém tomto prostoru a celá také v každé jeho i sebe menší části. Proto jest patrna stupnice přítomnosti bytostí duchových v prostoru. Duše lidská stojí tu na nejnižším stupni, zaujímajíc jen prostor těla svého. Anděl zaujímá prostor mnohem větší, ten totiž, v němž podle dokonalosti své podstaty a podle vůle Boží může svou působnost jeviti. Tak na příklad strážní duchové jednotlivých říší, jednotlivých diecésí atd. jsou zajisté přítomni v celých těchto říších a diecésích atd. Bůh jest však přítomen celý v celém světovém prostoru a celý v každé jeho části a při tom není nikterak tímto prostorem omezen. Neboť kdyby vedle tohoto prostoru existovaly jiné světy s jinými prostory, ve všech byl by Bůh „per essentiam, potentiam et praesentiam“ přítomen a nebyl by ani jimi omezen a ohraničen.

[1]) Efes. 2, 1, 2.

Způsob, jakým Bůh jest v prostoru přítomen, nazývají bohoslovci „praesentiam per excessum".

Jediný Bůh není ve své existenci závislý na prostoru. Než tento svět stvořil, nebylo vůbec prostoru, a přece Bůh sám v sobě existoval. Všechny stvořené duchové bytosti právě proto, že jsou konečny a omezeny, mohou existovati jen v některé určité omezené části světového prostoru. Jejich existence vylučuje dvojí krajnost. Není možno, aby vůbec neexistovali ve světovém prostoru a měly svou existenci samy v sobě, beze všeho ohledu na světový prostor. Avšak i Bůh po stvoření světa existuje v jeho prostoru. Proto musí i čiří duchové v tomto prostoru podle své omezené podstaty na některém omezeném a určitém místě existovati. Tím jest vyloučena jejich všudepřítomnost, která přísluší jen Bohu jako bytosti nekonečné.

Na důkaz stačí uvésti jen některé doklady.

Tak praví prorok Isaiáš: „Jak jsi spadla s nebe dennice (lucifer), která jsi jitrem vzešla? Spadl jsi na zem, an jsi raníval národy".[1]) Prorok má zde hlavně na zřeteli krále babylonského, který se stavěl ve velebnosti své jako dennice na úsvitě vycházející na obloze nebeské. Avšak ss. Otcové vysvětlují místo toto jednohlasně o vůdci andělů pyšných, který je svedl k odboji a vzpouře proti Bohu a za trest byl s nimi svržen s místa světla nebeského do temnosti pekelné. Totéž praví sám Božský Spasitel. Když se k němu navrátilo dva a sedmdesát učedníků, vyslaných do měst galilejských, aby obyvatelstvo na jeho příchod připravili, a s radostí mu vyprávěli, že také zlí duchové se jim poddávají, pravil jim: „Viděl jsem satana jako blesk padati s nebe... Avšak z toho se neradujte..., nýbrž radujte se, že jména vaše napsána jsou v nebesích".[2]) A sv. Jan praví o andělech padlých ve svém Zjevení: „Ale nepřemohli (andělé odbojní) ani se nenalezlo již místo jejich na nebi".[3])

Všudepřítomnosti upírají andělům též ss. Otcové.

Tak již sv. Athanáš z toho, že Duch Sv. všecko naplňuje, andělé však jsou jen tu přítomni, kam je Bůh posílá, uzavírá, že Duch Sv. není ani bytostí stvořenou ani čirým andělským duchem. „Pak-li Duch Sv.", tak píše, „všecko naplňuje a ve Slovu jest přítomen uprostřed všech věcí, andělé však v této příčině jemu se nerovnají, nýbrž jen tu jsou přítomni, kam byli posláni, pak nemůže býti pochybnosti, že Duch Sv. není ani věcí stvořenou ani bytostí andělskou".[4])

Že andělé nejsou všude přítomni, učí i ostatní ss. Otcové. Tak praví sv. Augustin: „Nevěříme, že ďábel a andělé jeho

[1]) 44, 12.
[2]) Luk. 10, 18–20.
[3]) Zjev. 12, 8.
[4]) Epist. ad Serep., n. 26.

bydlí na nebesích, odkud byli podle Zjevení Božího svrženi".[1]) A sv. Řehoř, chtěje vytknouti a určiti rozdíl mezi podstatou duše lidské a podstatou duchův andělských, praví: „V tom se liší přirozenost andělská od povahy přirozenosti naší (t. j. přirozenosti duše naší), že jsme my jak místem omezeni, tak i slepou nevědomostí stíženi, kdežto andělé jsou sice také místem obklíčeni, avšak vědou svou vysoko nad nás vynikají".[2]) A sv. Jan Damašský píše o andělech dobrých: „Jsou místem ohraničeni (περιγραπτοί εἰσιν), neboť jsouce v nebi, nejsou na zemi a byli-li Bohem posláni na zemi, nezůstávají v nebi. Ostatně však nejsou ani zděmi, ani dveřmi, ani zámky, ani pečetmi uzavřeni... Jen ta bytost jest neomezená jak ve své přirozenosti, tak i ve své moci, která jest nestvořená. Co jest však stvořeno, jest Tvůrcem určitými hranicemi omezeno (πᾶν γὰρ κτίσμα ὑπὸ τοῦ κτίσαντος αὐτὸ Θεοῦ ὁρίζεται) ... Ale poněvadž jsou bytostmi duchovými, jsou také v místech svých duchovým způsobem přítomni, a proto nejsou jako tělesa místy obklíčeni a omezeni. Nemajíť tvarů tělesných, aniž mají tří prostorných rozměrů. A proto jsou v místě tak přítomni, jak toho jejich duchová podstata žádá. Působí, kdekoliv podle vůle Boží jest jim býti, takže nemohou v jednom a témže okamžiku býti a působiti zde a onde".[3])

Že čiří duchové nejsou a nemohou býti všude přítomni, dokazuje také náš rozum.

Duše od těla oddělená podobá se co do své duchovosti andělu. A přece nikdo nebude tvrditi, že jest podstatou svou přítomna v celém prostoru světovém. Také duše Krista Pána nebyla po svém oddělení od těla všude přítomna, nýbrž zdržovala se až do svého opětného spojení s tělem v předpeklí, zvěstujíc duším tu své vykoupení očekávajícím, že hodina splnění jejich toužebné naděje se již přiblížila. A co platí o duších lidských, platí také o andělech.

Sv. Tomáš dovozuje nemožnost, aby čiře duchové bytosti byly všude přítomni, již z jejich konečné a omezené přirozenosti. Jediný Bůh, tak praví, má jak nekonečnou moc, tak i nekonečnou bytnost. Jsa proto všeobecnou příčinou všech věcí, není toliko na několika místech, nýbrž jest všude, kdežto andělé jako bytosti konečné jsou vždy jen na některém určitém místě. A poněvadž svou moc mohou jeviti jen na některých místech, nikoliv však všude, proto mohou býti přítomni jen na místech, na kterých působí.[4])

Podle sv. Tomáše přísluší každému andělu vždy jen jisté místo,

[1]) De agone Chr. c. 3.
[2]) Mor. lib. 2, cap. 3.
[3]) De fide orth. l. c. lib. 2, cap. 3, pag. 156.
[4]) I. qu. 52, art. 2.

v němž přirozeně jest svou podstatou přítomen a v němž působí, takže nemůže býti a působiti na místě větším a širším. A místo toto nazývá Andělský Učitel místem celistvým a výstižným (locum totalem et adaequatum) a místo toto jest větší neb menší podle vyšší neb nižší hierarchie, a vyššího neb nižšího kůru, ku kterému ten neb onen anděl náleží, pokud se týče, podle širšího neb užšího oboru, který jeho působnosti zde na světě ku prospěchu Církve a jejích jednotlivých částí Bohem jest vykázán.

ad b) Také nemůže býti nejmenší pochybnosti, že se andělé s místa na místo pohybují, jedno opuštějíce, druhé zaujímajíce.

Tuto vlastnost bytostí čiře duchových potvrzuje přečasto Písmo sv., které o nich praví, že předcházejí, odcházejí, vycházejí, obcházejí, vcházejí na místo, kde dříve nebyli, že vystupují, sestupují atd. Tak praví kniha Exodus, že se pozdvihl anděl Páně, jenž předcházel vojska israëlská, a zašel za ně.[1]) Prorok Daniel vypravuje, že anděl Páně chopil se proroka Habakuka a zanesl ho do Babylona.[2]) A prorok Zachariáš viděl ve vidění anděla, jenž změřiv Jerusalem od něho odešel, a na to spatřil anděla druhého, jenž mu přišel vstříc.[3]) Podobně mluví o andělech kniha Nového zákona. Evangelista Lukáš líče zvěstování vtělení Syna Božího z Marie Panny, praví o archandělu Gabrielu, že vešed k ní řekl: „Zdrávas, milosti plná".[4]) A sv. Matouš vylíčiv půst a pokušení Páně dokládá: „I opustil ho ďábel, a hle, andělé přistoupili a sloužili jemu".[5]) Týž evandělista jednaje o z mrtvých vstání Páně praví, že se stalo zemětřesení veliké a že anděl Páně sestoupil s nebe a přistoupiv odvalil kámen a posadil se na něm.[6]) Podle tohoto výroku změnil anděl Páně třikráte místo svoje: sestoupil s nebe, přistoupil k hrobu Páně a odvalil s něho kámen a posadil se na něj. A podobně i na jiných místech.[7]) Také andělé hříšní přecházejí s místa na místo. Tak vypravuje autor knihy Job, že ďábel na otázku Hospodinovu: „Odkud jdeš"?, odpověděl: „Obcházel jsem zemi a prošel jsem jí".[8]) A sv. Petr napomíná věřící, aby byli střízliví a bděli, poněvadž protivník jejich, ďábel, obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltil.[9])

V nauce této jsou s Písmem sv. zajedno též ss. Otcové a spisovatelé církevní. Uvedeme jen některé doklady.

Kdykoliv ss. Otcové mluví o andělech, že se s místa na místo pohybují, z pravidla se také zmiňují, že tento pohyb děje se co nejrychleji. Tak praví již Tertullián: „Čiří duchové, t. j.

[1]) Exod. 14, 19.
[2]) 14, 35.
[3]) 2, 3.
[4]) 1, 28.
[5]) 4, 11.
[6]) 28, 6.
[7]) Luk. 2, 15; Skut. apošt. 12, 7; atd.
[8]) 1, 7.
[9]) I. Petr, 5, 8.

jak andělé, tak i ďábli, jsou jako ptáci. V jedném okamžiku jsou všude, veškeren okršek světa jest jim jen jedním místem. Cokoliv se v něm děje, poznávají tak snadno, jak snadno to (jiným duchům) oznamují".[1]) A sv. Řehoř Nazianský praví podobně, že „všemi místy procházejí, ve všech jsou ihned přítomni, čehož příčinou jest nejen jejich veliká ochota, s jakouž konají službu svoji, nýbrž také jemnost jejich duchové přirozenosti".[2]) Sv. Jan Zlatoústý vykládaje slova sv. Pavla: „In ministerium missi" (Heb. 1, 14) praví všeobecně: „Bůh je pro nás posílá na mnohá místa.... Kolem nás se pohybují a k službě naší na všecky strany bývají posíláni". A vysvětluje dále rozdíl mezi posláním Syna Božího na tento svět a mezi způsobem, jakým Bůh anděly k nám posílá, dokládá: „Syn nebyl poslán, jako andělé. Neboť nepřešel s místa na místo jako oni, nýbrž přijal na sebe jen naše tělo. Andělé však mění místo a opuštivše místa dřívější, na kterých byli přítomni, přicházejí na jiná místa, na kterých dříve nebyli".[3])

I rozum dokazuje, že andělé se s místa na místo pohybují. Poněvadž zaujímají ve světovém prostoru vždy jen určité, od ostatních nesčetně mnohých jiných míst oddělené místo, proto mohou jedno místo opustiti a místo něho jiné zaujati, čili co totéž jest, s místa na místo se pohybovati. Jediný Bůh, jenž jako bytost nekonečná a nesmírná zaujímá svou bytností, jakož i všemi svými dokonalostmi veškeren prostor světový, nemůže se s místa na místo pohybovati. A proto kdykoliv Písmo sv. a podobně i Tradice o Bohu praví, že se prochází, že k člověku přichází, od něho odchází atp., jsou to pouhé anthropomorfismy, kterými hledí lidskému rozumu v jeho poznání na smyslných představách závislému přítomnost a působnost Božskou jaksi znázorniti a tak jeho poznání přístupnou učiniti.

Ke konci jest ještě se zmíniti o některých otázkách souvislých se způsobem, jakým jsou andělé přítomni v místě. Ačkoliv theologové scholastičtí jednají zevrubně o těchto otázkách, nám stačí se o nich zmíniti jen zkrátka. Jsou to pouhé theoretické spekulace, o kterých nelze s dogmatickou jistotou nic určitého tvrditi.

Předně zabývají se otázkou, zda-li mohou andělé býti zároveň a současně na dvou neb i více od sebe oddělených místech.

Tu jest poznamenati, že běží tu o otázku, zda-li mohou andělé býti přirozeně zároveň na dvou neb i více místech. Že se tak může státi nadpřirozeně, o tom nelze pochybovati. Jeť známo a nade vši pochybnost beatifikačními a sanktifikačními processy zjištěno, že mnozí svatí byli obdařeni darem bilokace. A může-li býti nejen duše lidská, nýbrž také její tělo přítomno současně

[1]) In apologetica c. 22.
[2]) Orat. 28, qu. 2. de Theol.
[3]) Hom. 3, in epist. ad Hebr.

na dvou místech, není zhola příčiny, pro kterou bychom musili možnosti bilokace, po případě i multilokace andělům upírati. Zde však běží nám toliko o otázku, zda-li přirozeně mohou svou vlastní silou a mocí zároveň zaujímati dvě různá místa.

Na rozřešení této otázky rozeznávají scholastičtí theologové přítomnost andělů v místě adekvátní a inadekvátní (výstižnou a nevýstižnou). Prvý způsob přítomnosti znamená onu přítomnost, kterou anděl tak jest svou podstatou přítomen v jistém určitém místě, že nemůže býti současně také ještě na druhém od místa, které právě zaujímá, odděleném místě. Nevýstižně byl by anděl v místě tenkráte přítomen, kdyby byl sice na jistém určitém místě, ale tak, že by mohl svou přítomnost také ještě na jiné místo rozšířiti.

Že nemůže anděl přirozeně býti adekvátně současně na dvou místech, plyne již z jeho konečné a omezené přirozenosti. Neboť kdyby mohl svou vlastní přirozeností býti zároveň na dvou místech, nelze mysliti příčiny, pro kterou by nemohl býti přítomen také na třech, čtyřech místech atd. Z čeho by pak následovalo, že by mohl býti současně na všech místech. To jest však nemožno a proto jest také nemožno, aby přirozeně byl současně na dvou různých místech.

Co se týká inadekvátní přítomnosti, jest rozeznávati. Není možno, aby anděl přítomnost své přirozenosti v prostoru mohl podle své libovůle rozšiřovati a súžovati, tak že by mohl zaujímati hned prostor větší a širší a hned zase užší a menší. Podstaty andělské nelze mysliti tak, že by se takořka mohla natahovati a stahovati. Jako má každý anděl buď dokonalejší neb méně dokonalou podstatu, tak také zaujímá buď větší neb menší prostor. A jako nemůže měniti dokonalosti své podstaty, tak nemůže libovolně vyplňovati buď větší neb menší prostor.

Jest však připustiti, že andělé mohou zároveň podle stupně své dokonalosti působiti na různých od sebe vzdálených místech a při tom nepůsobiti na místech středních.

Andělé jeví svou působnost na místech jejich přirozenosti vyměřených zcela svobodně a proto nejsou při tom nikterak závislí na jednotlivých místech sféře působnosti jejich vykázaných. Mohou tedy působiti zároveň na dvou neb i více místech, podobně jako člověk může svýma rukama pohybovati zároveň dvěma od sebe vzdálenými předměty aniž pohybuje předměty mezi nimi ležícími. A jelikož všechna jednotlivá místa, na nichž mohou neprostředně působiti, jest, jak sv. Tomáš praví,[1]) pokládati za jedno místo, proto lze připustiti, že andělé jsou inadekvátně co do své působnosti přítomni zároveň na několika místech, i když místa tato nejsou souvislá.

Avšak podstatou jsou vždy jen na jednom určitém místě, které mohou v oboru své přirozené působnosti měniti, ale vždy

[1]) I. qu. 52, art. 2.

tak, že jedno místo opouštějí a jiné místo zaujímají. Aby však svou podstatou byli zároveň na různých od sebe oddělených místech, nesrovnává se s jich stvořenou a proto konečnou přirozeností.

Další otázka, o které jest se nám zmíniti, týká se přítomnosti několika andělů v témže místě. Bohoslovci mimo školu thomistickou tvrdí vesměs, že nelze o možnosti této přítomnosti pochybovati. Poukazují na děje, o nichž vypravuje Písmo sv. Tak na př. člověk posedlý žijící v krajině gerasenské na otázku: „Jak se jmenuješ"? odpovídá Božskému Spasiteli: „Pluk" a evangelista Lukáš podotýká: „neboť mnoho duchů zlých vešlo do něho".[1]) Jelikož duchové nemají rozsažné kvantity, nelze mysliti, že by mnozí bydleli v člověku tím způsobem, že by jeden bydlel v pravé ruce, druhý v levé, třetí v pravé noze, čtvrtý v noze levé atd., nýbrž že každý jednotlivec tohoto ďábelského pluku byl přítomen v celém posedlém člověku. Mohou-li zároveň v jednom prostoru býti přítomna dvě tělesa, jak nadpřirozeně se stalo, když Kristus po svém vzkříšení prošel zavřenými dveřmi večeřadla a snad i přirozeně se děje pronikáním étheru skrze hmotu tělesnou, nelze mysliti příčiny, pro kterou by nemohlo několik andělů, dobrých i zlých, zaujímati jednoho a téhož prostoru.

Sv. Tomáš, jak se zdá, jest opačného názoru. Podle jeho mínění může míti účin sice dvě i více částečných příčin, jako na př. když táhne několik osob loď proti vodě, ale jest prý přirozeně nemožno, aby účin měl dvě neb i více kompletních příčin. A poněvadž jsou andělé přítomni v prostoru tak, že neprostředně jej svou podstatou a moci vymezují a určují, proto prý může na jednom místě býti přítomen jen jeden anděl, a nikoliv více.

Než tento názor sv. Tomáše theologům jiných škol se nezamlouvá. Předně upozorňují na to, že důvod, který sv. Tomáš uvádí pro svou domněnku, není správný. Neboť nejen nadpřirozeně, nýbrž i přirozeně může míti jeden a týž účin dvě kompletní účinkující příčiny. Tak v řádu nadpřirozeném náleží skutek záslužný pro život věčný (opus salutare) celý činnosti lidské a celý činnosti Božské milostí svou s člověkem spolupůsobící. A také v řádu přirozeném působí každý fysický děj celý bytost stvořená a celý také Bůh. A mimo to není vyloučena možnost, že dva i více andělů zároveň jednu a touže věc uvádějí do pohybu. A poněvadž na místě, na kterém působí, také jsou přítomni, proto nelze tvrditi, že jen jeden anděl může býti na něm přítomen.

Někteří theologové, jako na př. Suarez, se domnívají, že sv. Tomáš popírá toliko nemožnost současné materiální, nikoliv však formální přítomnosti dvou a více andělů na jednom místě. Podle této nauky popíral by sv. Tomáš toliko možnost,

[1]) 8, 30.

aby několik andělů svou podstatou (materiálně) byli zároveň na jednom a témže místě, nikoliv však také možnost, aby několik andělů zároveň svou moc na jednom a témže místě jevilo a v tomto smyslu (tedy formálně) bylo v něm také zároveň přítomno.

Důvody, které bohoslovci nenáležející ke škole theomistické, uvádějí pro možnost současné přítomnosti několika andělů v jednom a témže místě nejen podle působnosti, nýbrž také podle podstaty jejich, jsou zajisté tak závažny, že jim nelze upříti veliké pravděpodobnosti, a proto jest jejich nauce dáti přednost před naukou sv. Tomáše, pak-li se vykládá zcela podle litery, tak jak na prvý pohled zní.[1])

Konečně jest se ještě zmíniti o otázce, zda-li andělé mohou přecházeti s jednoho místa na místo druhé od místa prvého prostorně vzdálené nepřecházejíce místy středními mezi nimi ležícími.

Pohyb jest rozeznávati dvojí: nepřetržitý a přetržitý (motus continuus et discretus). Nepřetržitě se pohybuje s místa na místo bytost, která neopouští najednou celého místa, které zaujímá, nýbrž jen tak se s něho vzdaluje, že jeho jednotlivé části zaměňuje posobně (successive) za části nového prostoru, do kterého přechází. Nepřetržitý jest každý pohyb, který zrakem svým můžeme pozorovati. Přetržitě (diskretně) se pohybuje bytost, když celý prostor dosud zaujatý najednou opustí a druhý prostor rovněž celý zaujme.

Že by andělé mohli pohybem nepřetržitým přecházeti s jednoho místa na místo druhé od něho prostorně vzdálené a nepřecházeti při tom skrze místa uprostřed ležící mezi místem opuštěným a místem nabytým, popírá rozhodně sv. Tomáš a s ním mnozí jiní bohoslovci; připouštějí však možnost pohybu přetrženého či diskretního. Jako člověk může v myšlence své v jednom okamžiku zaletěti do nejvzdálenějšího dílu světa a vmysliti se na kteroukoliv hvězdu nebeskou, aniž při tomto letu myslí na prostory, které ho od těchto předmětů dělí, podobně může prý také anděl sférou své působnosti s místa jednoho na místo jiné sebe vzdálenější rychlostí myšlenky se pohybovati a všechna střední místa přitom takořka přeletěti.[2])

Podle sv. Tomáše mají andělé dvojí pohyb: nepřetržitý a přetržitý. Obojí tento pohyb jest v jejich moci. Poněvadž andělé nejsou opisně (cirkumscriptive) prostorem obklíčeni a omezeni, jako jsou v prostoru přítomna tělesa, nýbrž „per applicationem sive per contactum virtutis“, a proto sami prostor, který zaujímají, vymezují a určují, mohou se s místa na místo pohybovati, jak sami chtějí, tedy pohybem buď souvislým či nepřetržitým, aneb pohybem přetržitým. Ačkoliv jsou andělé ve světovém prostoru vždy na nějakém místě, přece tomuto místu nejsou po-

[1]) I. qu. 52, art. 3.
[2]) I. qu. 43, art. 2.

drobeni, jako každá bytost buď čiře tělesná aneb tělesně duchová, nýbrž mohou svou podstatu rychlostí myšlenky na místa nejvzdálenější přesaditi a při tom přese všecka místa střední takořka se přenésti, tak jako by obě místa: to které opustili, a to, které v největší vzdálenosti v témže okamžiku zaujali, byla místa neprostředně vedle sebe ležící.[1])

§ 49.

O poznání a vědě andělské.

O způsobu, jakým andělé pravdu poznávají, jednají scholastičtí theologové velmi obšírně, kráčejíce v této otázce po většině v šlépějích sv. Tomáše, jenž ve své theologické Summě věnuje úvaze o poznání andělském a otázkách s ním souvislých v prvé části qu. 54.—58., kdež pojednává velmi obšírně: 1. zda-li poznání jest samou podstatou a bytností andělskou, 2. zda-li mají andělé „intellectum agentem et possibilem", 3. mají-li pouze rozumové poznání, 4. zda-li poznávají vše skrze svou podstatu, jako Bůh vše poznává, 5. o rozdílu poznání andělů vyšších od poznání andělů nižších, 6. jak poznávají sebe a druhé anděly a jak Boha, a jak k sobě mluví, 7. zda-li poznávají věci zvláštní toliko v jejich všeobecných pojmech, aneb v jejich vlastní individuální a konkretní jestotě, 8. zda-li poznávají tajemství srdcí lidských a tajemství milosti Boží, 9. a konečně v otázce 58. jedná o způsobu poznání andělském ve vlastním smyslu, kdež řeší otázky, zda-li andělský rozum jest někdy v potenci a někdy zase v konu, mohou-li zároveň jedním poznávacím konem poznati větší počet předmětů, poznávají-li jako člověk „per discursionem", soudíce z příčiny na účin, a z účinu zase na příčinu, poznávají-li souborem a rozborem (componendo et dividendo), mohou-li se andělé ve svém poznání mýliti, a konečně, jak jest rozuměti poznání jejich rannímu a večernímu, a je-li v tomto dvojím poznání rozdíl.

Všechny tyto otázky jsou velmi zajímavé a při tom podávají také ještě jasný důkaz, že veliký Akvinát nevyhýbal se ani nejtěžším otázkám theologickým a hleděl do nich rozumem vírou osvíceným vniknouti tak hluboko, jak člověku zde na světě vůbec jen možno.

Poněvadž však strany poznání andělského a jednotlivých bodů, o kterých sv. Tomáš a po něm pozdější theologové jednají, Církev sv. nevydala žádných definicí dogmatických, běží tu dosud jen o názory theologů více méně pravděpodobné, které mají sice theoretický význam dosti veliký, ale prakticky v život lidský aspoň podstatně nezasahují. A proto také nynější theologové přihlížejíce

[1]) Sv. Tom. Quodl. qu. 1, art. 5. In I. lib. Sent. dist. 27, qu. 4, art. 2. Cf. k této stati: Mazzella, l. c. p. 221—240.

více k církevním definicím některých těchto pravd, a k jejich významu pro intellektuální a mravní život lidský, neprobírají s touž obšírností a důkladností všech otázek, týkajících se poznání andělského, jak sv. Tomáš ve své Summě theologické na uvedených místech činí.[1])

Podle příkladu jejich míníme také podle nauky sv. Tomáše pojednati zde toliko *a)* o poznávací mohutnosti andělské, *b)* o předmětu a *c)* o způsobu andělského poznání.

ad a) O rozumu andělském.

Poněvadž andělé jsou bytostmi duchovými a bytostí duchových nelze bez rozumu a vůle mysliti, musí obojí touto mohutností býti obdařeni. Rozum andělský můžeme však mysliti buď v potenci neb v konu. Nastává tedy otázka, zda-li skutečné poznání rozumové u andělů náleží již k jejich přirozenosti, aneb zda-li tato přirozenost žádá jen pouhé vlohy či mohutnosti k skutečnému poznání pravdy, kterého teprv znenáhla podobně jako člověk dochází. Kdyby skutečné poznání náleželo k samé přirozenosti či podstatě andělské, pak by jejich podstata ze svého pojmu vylučovala každou pouhou možnost poznání a byla by čirým poznávacím konem, jako jest Bůh. Tím by také podstata andělská byla prosta každé skladby nejen fysické, nýbrž i metafysické a byla by podstatou naprosto jednoduchou. Avšak bytost naprosto jednoduchá může býti jen jedna. Mimo to by andělé mezi sebou se vůbec nelišili. Zmizely by nejen jejich svatovlády (hierarchie), nýbrž vůbec také všecky rozdíly jak mezi jednotlivými kůry andělskými, tak i mezi jednotlivými anděly a všichni by nutně splynuli v jednu bytost s bytostí Božskou. A proto jest rozdíl, a to věcný, mezi poznáním a přirozeností andělskou, takže poznání k jejich přirozenosti toliko jako její bližší určení a zdokonalení přistupuje, podobně, jako na př. přistupuje barva k tělesu, světlo k vzduchu, moudrost k duši lidské. V andělské podstatě duchové jest nutně obsažena jen potence poznávací, tedy rozum jakožto pouhá mohutnost či schopnost, která musí teprv ze své pouhé potenciálnosti býti uvedena v kon skutečného poznání.

Nyní nastává důležitá otázka, jak rozumová potence přechází u andělů v poznávací kon, čili jinými slovy: jakým způsobem nabývají andělé svého skutečného poznání.

Z filosofie jest známo, že žádná potence neuvádí sebe samé v kon. Neboť jinak by nebylo žádného důvodu, proč by nemohla hned od počátku přejíti ve svůj přiměřený kon, tak že by potence a kon splynuly v jednu jedinou realitu. Ale pak by potence byla již konem a přestala by býti potencí. Proto nezbývá, než že i poznávací potenci andělů musí v kon uváděti jiný rozum a to

[1]) Z novějších cf. Laur. Janssens, Tract. De Deo Creatore et de Angelis, (Friburg in Br. 1905), p. 598—675; Satolli, In Summam theol. (De operationibus divinis), p. 604 sqq.

rozum, jenž jest již v konu. A tímto rozumem nemůže býti žádný rozum andělský, poněvadž rozum v konu nenáleží k žádné podstatě či přirozenosti andělské.

Poněvadž jsou andělé čiří duchové, proto jejich poznání nevzniká z hmotných představ, čerpaných z předmětů vnějšího světa, jako poznání lidské. Jejich poznání jest čiře duchové, intellektuální či rozumové, přiměřené jejich duchové podstatě. Poněvadž však svého poznání nemají ani sami ze sebe, ani ho nečerpají abstrakcí z hmotných představ, proto musil Bůh sám hned při jejich stvoření vložiti do jejich rozumu intelligibilní obrazy (species intelligibiles) všech pojmů a poznatků, kterými je podle stupně dokonalosti jejich přirozenosti chtěl opatřiti.

Sv. Tomáš dokazuje tuto pravdu takto: Každá živá bytost musí nutností své přirozenosti jeviti in actu nějakou vitální činnost. A tuto činnost musí jeviti vždy, i když k ostatním vitálním činnostem, kterých jest schopna, zůstává při tom v pouhé potenci. Tak na př. bytosti živočišné vždy jeví činnost vegetativní či nutritivní a to i tenkráte, když ještě činností smyslných, pokud se týče, činností rozumových, nemohou jeviti, aneb když z nějaké fysické příčiny staly se k nim neschopnými. Andělé jsou rovněž bytostmi živými, a proto musí také nějaké vitální činnosti vždy jeviti. A poněvadž jsou bytostmi čiře duchovými, proto nemají a nemohou míti jiných činností, než činnosti rozumové. Musí tedy jejich poznání býti vždy in actu.[1])

Z toho také plyne, že při poznání andělském nelze rozeznávati „inter intellectum agentem et possibilem".

„Intellectus agens" podle nauky peripateticko-scholastické jest mohutnost rozumová, která svým rozumovým světlem ozařuje smyslné představy, z těchto představ vylučuje a odlušťuje čili abstrahuje všecky nahodilé a případné vlastnosti, které k podstatě a bytnosti věcí nenáleží, a jen ten moment z nich vybavuje, v němž záleží jádro či bytnost oněch věcí. Tak tvoří sobě „intellectus agens" tak zvaný intelligibilní obraz věci (speciem intelligibilem), který „intellectus posibilis" v sebe přijímá a přijímaje jej ve své nelišnosti k jakémukoliv poznatku se určuje a takořka oplodňuje a stává se tak schopným, obrazy rozumové (species intelligibiles) v sebe přijaté mimo sebe na venek promítati a v těchto promítnutých intelligibilních obrazech poznávati bytnosti věcí samých.

Andělé jako čiří duchové nemohou tedy svých pojmův a poznatků abstrahovati ze smyslných představ a proto nemohou míti rozumové mohutnosti zvané: „intellectus agens".

Ale také jim nelze připisovati mohutnosti rozumové, jež sluje „intellectus possibilis" v tom smyslu, v jakém o ní při poznání lidském mluvíme. „Intellectus" sluje při poznání našem proto

[1]) Cf. Summ. c. Gent. l. 2, cap. 97.

„intellectus possibilis“, poněvadž sám sebou jest v pouhé potenci ke všem možným poznatkům a přechází teprv tenkráte v kon, když mu „intellectus agens“ intelligibilní obrazy věcí abstrakcí ze smyslných představ získané představil. Jinak však při poznání andělském.

Poněvadž i rozum andělský, jako každý jiný rozum stvořený, nemůže míti svého poznání sám od sebe a také ho nemůže čerpati ze smyslných jevů vnějšího světa, jako rozum lidský, nezbývá, než že Bůh musil již při stvoření andělů vložiti do jejich rozumu intelligibilní obrazy všech pojmů a poznatků, kterých žádala dokonalost jejich přirozenosti.

Z toho lze souditi, že vyšší hierarchie vynikají vědou nad nižšími a že v jedné a téže hierarchii jednotliví kůrové andělští vědou svou se od sebe liší. Poněvadž andělé podobně jako lidé byli Bohem stvořeni v řádu nadpřirozeném, byli opatřeni mimo vědu přirozenou, také ještě vědou nadpřirozenou, kterou ovšem jen andělé dobří sobě zachovali, pyšní však se všemi ostatními nadpřirozenými dary na věky ztratili.

§ 50.

O předmětu andělského poznání.

a) Čeho andělé nepoznávají.

Ačkoliv jak Písmo sv., tak i Tradice prohlašuje anděly za bytosti vyšší, dokonalejším rozumem a mocnější vůlí obdařené, než jsme my lidé, přece jim upírá přirozeného poznání tajných myšlenek rozumu a skrytých úkonů vůle lidské, kterých lidé sobě žádným vnějším způsobem smyslně neprojevují. Myšlenky rozumu a úkony vůle, kterým člověk dává nějakým způsobem smyslný výraz, poznáváme i my lidé, a proto není pochybnosti, že jsou také přirozenému poznání andělů přístupny. Podle nauky zjevené přísluší však zpyt srdcí a ledví lidských jediné vševědoucímu Bohu a Kristu i jako člověku, jak Písmo sv. praví na mnohých místech, jako na př.: „Ty sám znáš srdce všech synů lidských“.[1]) A: „Převrácené jest srdce všechněch a nezpytatelné: Kdož je pozná? Já Hospodin, kterýž zpytuji srdce a zkouším ledví“.[2]) Podobně na jiných místech, takže „zpytovatel srdcí“ (scrutator cordium) jest pojmenováním vlastním jen Bohu a Kristu jako hlavě člověčenstva.[3])

V témže smyslu, jako Písmo sv., prohlašují také ss. Otcové jediného Boha za znalce i nejtajnějších myšlenek lidských.

Tak píše sv. Athanáš: „Bůh sám předvídá všecky budoucí věci i tajné myšlenky lidské, takže ani andělé

[1]) III. kn. Král. 8, 39.
[2]) Jer. 17, 9, 10.
[3]) Cf. Žalm 7, 10; I. Paral. 28, 9; Kn. Moudr. 1, 6; Skut. 1, 24; Mat. 9, 4; Jan 1, 47 sldd.

nemohou jich poznati".[1]) Podobně píše Paschasius: „Žádná stvořená bytost nebeská nemůže člověka osvítiti, aby skryté myšlenky lidské mohl poznati. A proto jen o Bohu čteme: jenž jediný znáš srdce všech (lidí)[2]) a opět: „Kterýž tajné věci učinil zjevné".[3]) ... „Jedinému Tvůrci přísluší tato výsada, že může také svědomí lidské svou vědou vystihnouti".[4]) Touž pravdu potvrzuje také sv. Jeroným slovy: „Ďábel neví, co duše ve svém nitru myslí, leč by člověk své myšlenky dal nějak zevně na jevo".[5])

Toť také všeobecná nauka theologů scholastických, z nichž někteří praví, že jest „de fide".[6])

Proč nemohou andělé poznati tajných myšlenek rozumu a affekcí srdce našeho, na rozřešení této otázky udává sv. Tomáš dvojí příčinu: α) mravní a β) fysickou.

ad α) Udává příčinu mravní.

Každá rozumná bytost má své skutky úplně v moci a směřuje těmito skutky jediné k Bohu jako poslednímu cíli svému a k žádné bytosti stvořené. Kdyby však existovala bytost stvořená, která by vzhledem k své povznesenosti nad člověkem musila znáti tajné affekce srdce jeho, pak by měla nad ním úplnou moc a vládu a zničila by jeho vlastní moc a vládu, kterou má a musí míti nad svými skutky. A proto tajemství srdce člověka nemohou býti přirozeně žádnému andělu známa.[7])

Ačkoliv sv. Tomáš zde toliko mluví o tajných affekcích srdce, přece platí totéž také o tajných myšlenkách rozumu lidského, poněvadž k svobodě člověka a k úplnému panství nad jeho skutky jest činnosti rozumové právě tak potřebí, jako činnosti vůle (srdce).

Tento důkaz sv. Tomáše má zajisté nemalou důkaznou sílu. Neboť kdyby andělé znali všecky i nejtajnější myšlenky a affekce naše, mohli by jako bytosti nás vyšší a mocnější v život náš stále zasahovati, a to snad i proti vůli Božské, což by jistě činili duchové zlí. Tak by se mohlo státi, že by mohli mařiti prozřetelnou péči, kterou Bůh k nám chová, a kterou nás vede a řídí k poslednímu cíli, k věčné blaženosti.

Ovšem jest možno také mysliti, že Bůh svou všemohoucností může zabrániti, aby andělé zlí své znalosti našich tajných myšlenek a affekcí nezneužívali. Ale pak jest mimovolně se tázati, k čemu jsou jim vědomosti, kterých nemohou a nesmějí použiti? A proto sv. Tomáš zcela správně hájí nauky v Církvi sv. obecné,

[1]) Ad Antioch. 9, 99; Migne tom. 28, p. 659.
[2]) Skut. 1, 24.
[3]) II. Mach. 12, 41.
[4]) De Spir. St., lib. 2, cap. 1, Migne tom. 62, p. 25.
[5]) In ps. 16, v. 20.
[6]) Cf. Suarez, De angelis, lib. 2, cap. 21, n. 3.
[7]) I. qu. 57, art. 4.

podle které znalost srdcí a ledví lidských náleží jedinému Bohu, jenž jako pravda bytná zná veškeru pravdu a proto musí také věděti, nejen co se ve velkém hmotném, nýbrž i v malém všemmíru duše naší děje, aby mohl říditi jak ten velkosvět, tak i náš malosvět k jeho poslednímu cíli, ku své slávě a naší spáse.

ad β) Proč andělé neznají tajností našeho nitra, pro pravdu tuto uvádí Učitel Andělský také příčinu fysickou, záležejí v způsobu, jakým andělé vůbec pravdu veškerou poznávají. Podle sv. Tomáše nemohou andělé proto tajemství našeho rozumu a srdce poznávati, poněvadž Bůh jim při jejich stvoření nevštípil přiměřených obrazů intelligibilních. Než o otázce této promluvíme teprv později.

Andělé nepoznávají ani věcí nahodile budoucích, které závisíce na svobodném rozhodnutí člověka, nemají v přítomnosti příčiny, ze které by se s úplnou jistotou dalo souditi na budoucí účin její. Mají-li však budoucí svobodné skutky lidské již v přítomnosti jistou příčinu, pak mohou z ní, podobně jako lidé, ovšem s větší jistotou a jasností, než jest lidem možno, předvídati tyto svobodné skutky a události budoucí.

Poznání věcí nahodile budoucích připisuje Zjevení Boží jediné Bohu jako dokonalost jen jemu vlastní, podobně jako zkum srdcí a ledví lidských, a rozumným bytostem, andělům a lidem, připisuje je jen potud, pokud se Bůh s nimi způsobem nadpřirozeným sdílí o znalost jejich. Tak praví prorok Isaiáš: „Já jsem Bůh, a není více Bohů, aniž jest mně podobného: kterýž oznamuji od začátku věci poslední a z počátku, co se ještě nestalo“.[1]) A na jiném místě vybízí Bůh sám modlosluţebníky, aby na důkaz, že jejich bohové jsou praví, oznámili, „které věci přijíti mají v čase budoucím, a poznáme, že bohové jste vy“.[2])

Že poznání a předpověď věcí budoucích, záležících na svobodné vůli lidské, jest vlastností Božskou a žádné bytostí stvořené, toť také jednohlasná nauka ss. Otců, z nichž uvedeme jen některé.

Sv. Hilarius na př. píše: „Co jiného jest Bohu vlastního, než poznání věcí budoucích“.[3]) A podobně sv. Jan Zlatoústý: „Předpovídání věcí budoucích jest dílem jediné Boha nesmrtelného“.[4])

Jak známo, musí se Božský původ zjevení nadpřirozeného, má-li člověk v něj věřiti věrou Božskou, jež s naprostou nutností vylučuje veškeru možnost bludu a klamu, dokázati mimo kriteria vnitřní také kriteriemi zevnitřními. A k těmto kriteriím náleží mimo zázraky také proroctví, to jest předpovědi věcí bu-

[1]) 46, 9—10.
[2]) 41, 22, 23.
[3]) De Trint., cap. 9, n. 61, Migne tom. 10, p. 330.
[4]) Hom. 9 in Joan., n. 2, Migne tom. 59, p. 122.

doucích, které v čase, když byly lidem dány, nemají zhola žádné příčiny, z níž by se na ně jako na účin dalo souditi. Tak na př. předpověděl Božský Spasitel zkázu Jerusaléma, budoucí osudy Církve sv., různé přírodní převraty, předcházející poslední soud. Tyto budoucí věci závisí buď na svobodné vůli lidské, jejíchž budoucích skutků žádný stvořený i sebe dokonalejší duch nemůže znáti, aneb také na příčinách fysických, na jejichž účiny následují teprv po dlouhém čase, ano po stoletích a tisíciletích, nemůže rovněž nikdo se vší jistotou a určitostí usuzovati, i kdyby jejich přítomné příčiny znal sebe dokonaleji. Proto jest s naprostou jistotou souditi, že bytost, která tyto budoucí věci předpovídá, může býti jediné vševědoucí Bůh. Proto praví také sněm Vatikánský, že Bůh opatřil pravdu zjevenou, abychom mohli v ni rozumně věřiti, mimo vnitřní přispění Ducha Sv., působící na náš rozum a vůli, také důkazy zevnějšími, zázraky totiž a proroctvími, které dokazujíce zcela patrně všemohoucnost a vševědoucnost Božskou jsou naprosto jistými známkami Zjevení Božího, jak výslovně nás ujišťuje sv. Petr, když praví: „Také máme pevnější slovo prorocké, a vy dobře činíte, dbáte-li ho jako svíce svítící na místě temném“.[1]) Sv. Petr míní tu proroctví starozákonná, která jsou pro nás křesťany jasnějším důkazem Božského původu Zjevení Božího, než byla pro lid israelský, poněvadž se veliká část jejich na Kristu a Církvi již vyplnila.

Že poznání věcí budoucích, jmenovitě těch, které závisí na svobodném rozhodnutí vůle lidské, jest vlastností jediného Boha, dokazuje také lidský rozum. Každý rozumný tvor, jak anděl, tak i člověk, jsa nejen ve své bytnosti a přirozenosti, nýbrž také ve svém poznání omezen, poznává pravdu jen diskursivně tím, že z poznaného účinu soudí na neznámou příčinu a ze známé příčiny na neznámý účin. Bez účinu nemůže souditi na příčinu a bez příčiny na účin. Avšak budoucí na svobodné vůli lidské závislé děje a události nemají v přítomnosti zhola žádné příčiny. Vždyť lidé, na jejichž svobodné vůli budou záviseti, ještě nežijí, nýbrž přijdou na svět třeba teprv po mnohých stoletích. Nikdo nemůže věděti, jaký bude jejich duševní intellektuální a mravní stav, jaký bude vespolný poměr jejich, jakých prostředků k uskutečnění svých záměrů budou užívati atd. A něco podobného platí také o nemožnosti, předvídati a předpovídati mnohé budoucí zjevy fysické. Kdo by je chtěl se vší určitostí předpověděti již dlouhou dobu před jejich skutečností, ten by musil znáti všechny atomy nejen naší země, nýbrž také všech těles nebeských, všechny jejich mechanické a chemické síly a zákony, kterým jsou ve svých činnostech podrobeny atd.

Ačkoliv počet atomů, jejich fysických sil a zákonů jest jen konečný, přece svým počtem převyšuje nejen naše smyslné

[1]) II. Petr. 1, 19; cf. Denzinger 1790.

představy, nýbrž i všecky naše pojmy sebe abstraktnější a všeobecnější. Budoucí fysické děje, jako zemětřesení, hlad, mor atd., mají jistě v přítomnosti své příčiny, avšak tyto příčiny závisí na tak ohromném počtu nejrůznějších okolností a vnějších vlivů, že se dosud našim přírodozpytcům nepodařilo s úplnou jistotou určiti a předpověděti, jaké budeme míti počasí třeba jen za několik dní.

Tyto budoucí nahodilé věci může znáti a předpověděti s naprostou jistotou jen bytost, která vylučujíc ze svého poznání všechen diskursivní soud neprostředně nazírá na všecky věci budoucí tak, jako by byly již přítomny. A touto bytostí jest jediné Bůh, a žádný rozumný tvor, i kdyby to byl nejdokonalejší Seraf.

A nemohou-li andělé poznati tajnosti rozumu a srdce lidského, ani věcí budoucích, které nemají v přítomnosti buď naprosto žádné příčiny, aneb které mají sice příčinu, ale pro stvořený a omezený rozum zhola nepoznatelnou, tím méně mohou poznati tajemství víry a milosti Boží.

Jak filosofie učí, souvisí co nejtěsněji poznatelnost věcí s jejich bytnostmi. Jakou mají věci bytnost, takou mají také poznatelnost. Neb poznatelností věcí není než jejich poměr a vztah k rozumu, jenž je poznává aneb aspoň může poznati.

Poněvadž však tajemství víry a milosti Boží jsou pravdami nadpřirozenými, převyšujícími všechen rozum bytostí stvořených, proto jejich poznatelnost nemůže ani andělům býti přirozena.

Právě proto, že jsou tajemství nad každý stvořený rozum povznesena, nevložil Bůh přirozeně jejich intelligibilních obrazů do rozumu andělského, a poněvadž andělé původně na Boha nepatřili, nemohli také těchto tajemství v něm neprostředně poznati. A tak zůstalo andělům poznání jejich způsobem přirozeným nepřístupno. A proto mohou andělé tajemství víry a milosti Boží podobně jako lidé poznati jen ze zvláštního zjevení Božího aneb z neprostředního nazírání na podstatu Boží, kterého se andělům dobrým za odměnu za jejich věrnost od Boha dostalo.

§ 51.

Andělé poznávají věci hmotné.

Předmět andělského poznání jako vůbec každého poznání může býti jen dvojí: buď jest hmotný aneb duchový čili rozumový, ideální.

Nastává otázka, zda-li andělé mohou poznávati předměty hmotné? Vždyť není úměrnosti mezi rozumem bytosti čiře duchové a předměty hmotnými, které mohou působiti jen na potence smyslné a v nich působiti vjemy a představy. A poněvadž andělé nemají smyslně hmotných ústrojů či orgánů, proto

nelze u nich si mysliti smysluého poznání předmětů hmotných. Tak se zdá na prvý pohled.

Ale přihlédneme-li blíže k této otázce a obzvláště uvážíme-li výroky Písma sv., vztahující se k tomu thematu, pak nemůže býti nejmenší pochybnosti, že andělé skutečně i hmotné předměty poznávají.

Neboť bez tohoto poznání nebylo by možno vysvětliti mnohých dějů, které Písmo sv. vypravuje. Neznají-li andělé věcí hmotných, jak mohl archanděl Rafaël podporovati mladého Tobiaše na jeho cestě, jak mohl anděl proroka Habakuka přenésti do Babylonu, jak mohl anděl odvaliti kámen s hrobu Kristova, jak vysvoboditi Petra ze žaláře? A tak také ďábel, kdyby nepoznával věcí hmotných, jak mohl se v ráji skrýti v hadovi, jak mohl po všechny věky lidi posedlostí a jinými způsoby trýzniti?

Způsob, jakým je poznávají.

Tedy skutek, že andělé poznávají věci hmotné, jest zcela jistý. Mimovolně se však namítá tu další otázka, jakým způsobem poznávají andělé, dobří i zlí, věci hmotné? Ačkoliv otázka tato, jako mnohé jiné otázky v životě andělském, jest sice záhadná, přece nelze říci, že jest zhola a naprosto nemožno, aby andělé poznávali i jednotlivé věci hmotné, a to jediné z toho důvodu, že mezi jejich čiře duchovou podstatou a hmotnými předměty není vůbec proporce. Neboť kdyby tento názor byl správný, pak by ani Bůh, duch nejčiřejší a nejjednodušší, nemohl poznávati hmotného světa a jeho jednotlivých bytostí. A přece nelze pochybovati, že Bůh od věčnosti poznávaje sebe, poznává také svou nekonečnou vnější napodobivost a tvoře si o této své vnější napodobivosti příslušné idee, poznává a myslí v těchto ideách všechny jednotlivé bytosti, jak duchové tak i hmotné, ve kterých se může na venek jeviti, aneb ve kterých se podle věčného úradku své svobodné vůle skutečně zjevil. A může-li Bůh poznávati ve svých ideách všecky jednotlivé konkretní hmotné věci, proč by nemohl svou všemohoucí vůlí uschopniti i anděly, by podle omezené své přirozenosti mohli rovněž ve svých ideách Bohem jejich rozumu vštípených takořka nazírati na jednotlivé hmotné věci vnějšího světa?

Jak známo, rozeznává sv. Augustin dvoje poznání andělské: večerní a ranní, která lze nazývati také poznáním jedním. Jest jedním poznáním, pokud oboje směřuje k poznání věcí ve Slovu. A pak znamená večerní poznání poznání věcí podle jestoty, kterou mají ve Slovu, a poznáním ranním jest rozuměti poznání samé jestoty Slova Božího. Lišíme-li však toto dvoje poznání, pak poznání večerní jest poznáním, kterým poznávají andělé věci v nich samých, nikoliv však v tom smyslu, jako by tohoto poznání nabývali skrze věci samé, nýbrž pokud věci poznávají skrze intelligibilní obrazy Bohem přirozeně jim vštípené. A po-

znání ranní jest pak poznáním Slova Božího a jestoty věcí v něm obsažené.

A proto jest možno dvoje poznání, večerní a ranní, předpokládati jen u andělů dobrých, kteří nekochajíce a nelibujíce sobě toliko ve večerním poznání tvorstva, povznášeli mysl svou z poznání jeho ihned k jeho původci, k Bohu, a za odměnu stali se účastnými ranního poznání Boha a všech věcí stvořených přímým patřením na Slovo Boží, kdežto andělé hříšní za odboj proti Bohu byli potrestáni, že jejich poznání večerní přešlo v temnost noční se všemi jejími hrůzami.

Andělé, pokud nazírají na Slovo Boží, poznávají jediným konem nazíracím jak Slovo, tak i ideální bytnosti věcí v něm obsažené a v tomto smyslu mají jen jedno poznání: Slova jakožto prvotního, a ideální jestoty věcí jakožto druhotného předmětu. Ale poněvadž Mojžíš předesílá večer před ránem, proto lépe vystihneme nauku sv. Augustina o tomto dvojím poznání, lišíme-li večerní poznání od ranního, z nichž prvé vyjadřuje poznání věcí v nich samých, druhé však poznání jejich ve Slovu Božím.[1])

Dvojí toto poznání andělské nemá však v Písmě sv. žádného positivního podkladu. I když připustíme, jak theologové vesměs učí, že andělé byli zároveň stvořeni s hmotou světovou, přece nevíme, jak dlouho trvala doba zkoušky, po které andělé Bohu věrní byli vzati do nebe a andělé odbojní odsouzeni k mukám pekelným. Ale poněvadž také nevíme, jak dlouho trval stav pusté a beztvárné hmoty, než Bůh v její výtvar zasáhl všemohoucím svým slovem: „Fiat lux" a tak vykonal dílo prvního svého tvůrčího dne, nemůžeme také nic určitého věděti, zda-li prvního dne bylo již po zkoušce andělů a po jejich rozdělení v anděly dobré a hříšné. Bylo-li již po této zkoušce, pak mohl Bůh zajisté jen andělům dobrým ukazovati svá díla tvůrčí v Synu svém. A proto jest jim připisovati jen jediné poznání, záležící v neprostředním nazírání na podstatu Boží, které se může jen vzhledem k dvojímu předmětu svému: k podstatě Božské a k ideální jestotě věcí stvořených nazývati poznáním dvojím: prvotným (ranním) a druhotným (večerním).

Poznání prvotného předmětu předchází před poznáním předmětu druhotného. Proto andělé Boží vidí aspoň logicky napřed podstatu Boží a potom teprv v ní jestotu věcí stvořených a stvořitelných, kdežto podle sv. Augustina jest tento postup opačný: napřed poznávají andělé věci stvořené, jak jsou v sobě, a potom teprv ve Slovu Božím. Proto i z této příčiny s názorem svatého Augustina nelze souhlasiti.

A nebyla-li v době tvůrčího šestidenní ještě zkouška andělů rozhodnuta, pak mohli vůbec díla jednotlivých tvůrčích dní poznávati jen skrze obrazy intelligibilní při stvoření jim Bohem vlité a nikoliv ve Slovu Božím. Neboť kdyby je byli poznávali

[1]) Sv. Tom. I., qu. 58, art. 7 in corp.; cf. Jenssens, l. c. p. 681 sqq.

také ve Slovu Božím, pak by byli na Slovo neprostředně nazírali a nemohli již vůbec hřešiti. Proto mohli andělé při stvoření světa míti jen jedno poznání tvůrčích děl Božských. Buď je poznávali (před zkouškou) jen „per species intelligibiles" aneb po zkoušce in „Verbo Dei", v němž je ovšem poznávali dvojím způsobem: v jejich ideách v Božském rozumu obsažených a zároveň v obrazích intelligibilních, kterými Bůh jejich rozum přirozeně opatřil.

Ačkoliv nauka sv. Augustina o poznání večerním a ranním zahrnuje v sobě mnohé obtíže, přece ji pozdější theologové vesměs i se sv. Tomášem připouštějí jednak pro velikou autoritu, které tento slavný Učitel v Církvi sv. vždy požíval a požívá, jednak také z té příčiny, poněvadž se (aspoň někteří) domnívali, že dvojím poznáním andělů: večerním a ranním lze velmi snadně vysvětliti šestero tvůrčích dní a děl jejich.

§ 52.

Andělé poznávají bytosti duchové.

Bytosti duchové, ku kterým se andělské poznání vztahuje, jsou *a)* andělé sami, *b)* člověk a *c)* Bůh.

a) Co se týká andělů samých, tu jest uvažovati o otázce, jak každý anděl poznává α) sama sebe a β) jak poznává ostatní anděly.

ad α) Že andělé sami sebe poznávají, o tom nikdo nepochybuje, kdo vůbec připouští, že existují čiře duchové bytosti mající rozum a svobodnou vůli. Jest nemožno mysliti, aby poznávali věci mimo sebe existující a sobě sami zůstávali při tom naprosto cizími nevědouce ničeho ani o svém původu ani o své přirozenosti ani o svém cíli, ku kterému jsou určeni. Bytost duchová musí míti sebepoznání a sebevědomí a v tomto sebevědomí jako v jednotném bodu zahrnovati a soustřeďovati veškeren život svůj záležící v poznání pravdy a v lásce dobra. Náleží-li toto sebepoznání k dokonalosti přirozenosti lidské, tím více musí je míti andělé jakožto bytosti člověka vyšší a dokonalejší.

Ačkoliv tato pravda jest zcela jista, jest druhá část otázky této, jakým způsobem andělé poznávají sami sebe, záhadna a proto také mezi theology sporna, ačkoliv, jak jsme již podotkli, autorita sv. Tomáše i tu razila cestu, po níž při řešení této otázky většina theologů kráčí.

Podle Učitele Andělského jsou čtyři způsoby možny, kterými naprosto řečeno mohou andělé sami sebe poznávati: 1. v bytnosti Božské, 2. skrze vlitý habitus, 3. „per speciem" jim Bohem při jejich stvoření vlitou a 4. skrze vlastní bytnost beze všeho intelligibilního obrazu.

1. Jelikož zde jednáme o způsobu, jakým andělé přirozeně sebe poznávají, nehledíme k neprostřednímu nazírání andělů na Boha a k poznání, kterého z tohoto patření na tvář Boží nabývají.

2. Druhý způsob, kterým andělé nabývají poznání sami o sobě, vykládají někteří theologové tak, že Bůh vlil v rozum andělský různé habity, kterými je uschopnil osvojiti si poznání pravd a věcí, kterých nezbytně potřebují, aby mohli plniti povinnosti, které jim Bůh podle stupně jejich dokonalosti a různých úkolů uložil. A mezi těmito habity jest prý nejvšeobecnější právě habitus, jímž sami sebe poznávají. A teprv z poznání sebe samých postupují k poznání dalších pojmů, až konečně dospívají k věcem individuálním a hmotným vnějšího světa.

3. Jiní theologové, jako na př. Marsilius, se domnívají, že andělé mohou sebe poznávati jen „per infusam speciem intelligibilem". Než s touto domněnkou nelze souhlasiti, poněvadž jest z důvodů, které hned uvedeme, dáti přednost názoru sv. Tomáše, podle kterého

4. andělé se poznávají přímo a neprostředně svou vlastní bytností a podstatou.

Jen tenkráte bylo by nutno tento způsob sebepoznání andělského popírati, kdyby byl sám v sobě nemožen. Toho však dokázati nelze. Vždyť sám Bůh poznává sebe skrze svou vlastní podstatu beze všeho obrazu intelligibilního, kterým by teprv k tomuto sebepoznání mohl dospěti. A poněvadž andělé jako bytosti čiře duchové jsou Bohu bližší a podobnější, než jsme my lidé, proto jest jim připisovati podobné sebepoznání, jaké má Bůh v sobě, a to se děje skrze vlastní podstatu. A názor tento sv. Tomáš takto dokazuje:

Každé poznání jest konem vnitřním podmětu poznávajícího, jenž jím podle své povahy přijímá v sebe předmět poznaný. (Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis). Jen ten podmět poznávací potřebuje obrazů intelligibilních (species intellibigibiles), jenž má původně pouhou poznávací potenci, kterou musí uvésti teprv do konu a tak nabýti skutečného poznání předmětu. Ale žádná potence nemůže sama sebe uváděti do konu. Neboť jinak by nebyla již potencí, nýbrž byla by konem. A proto potřebuje vnějšího předmětu, který jediné může ji do činnosti uvésti. Aby však potence poznávací mohla vnější předmět skutečně poznati, musí jej v sebe přijati. A poněvadž tento předmět nemůže vejíti v potenci poznávací podle své fysické povahy, musí tak učiniti podle svého intelligibilního (ideálního, rozumového) obrazu.

Kdyby tedy andělé při svém stvoření měli pouhou potenci poznati samy sebe, pak by byli ovšem měli potřebí intelligibilního obrazu, jímž by byli teprv skutečného sebepoznání mohli nabýti. Ale Bůh je stvořil ihned s poznáním jim přiměřeným, a proto rozum jejich nebyl vzhledem ku všem poznatkům nikdy toliko „in potentia", nýbrž byl vždy „in actu". A poněvadž andělská podstata jsouc výrazem idee Božské, podle níž byla stvořena, byla od prvého okamžiku intelligibilní čili poznatelná, musil ji rozum andělský ihned přímo a neprostředně poznati a ne-

potřeboval k tomu obrazu intelligibilního, jakého má rozum lidský ku každému poznání třeba. Poněvadž čiře duchová podstata jest sama sebou intelligibilní a rozum andělský jest vždy „in actu", proto mu od prvého okamžiku byla podstata jeho neprostředně přítomná, jsouc s rozumem jeho v jistém smyslu jedna a táže věc. A proto andělé nepotřebují, ano vylučují každý intelligibilní obraz, jímž by rozum jejich musil býti ve své pouhé potenciálnosti napřed určen a tímto určením teprv nabyl schopnosti, aby mohli svou podstatu poznati.[1]) A tak andělé jako čiří duchové poznávají sebe skrze svou vlastní formu, jíž jest jejich podstata.

ad β) Jinak však poznává anděl anděla.

Sv. Tomáš jedná o této otázce jak v Summě theologické,[2]) tak obzvláště v Summě filosofické.[3]) Kdežto v oné rozbírá ji více positivně, uvádí v této důvody hlavně rozumové, jimiž dokazuje nejen thesi, nýbrž i způsob, jakým jednotliví andělé poznávají anděly druhé.

Možnost tohoto poznání dovozuje již ze samé podstaty andělské. Jelikož jsou andělé čiře duchové bytosti, jsou sami v sobě poznatelní a proto již přirozeně schopní, aby byli od jiných poznáni. Než způsob, jímž anděl anděla poznává, jest jiný, než jakým poznává každý sama sebe. Poněvadž anděl stojí proti andělu jako osoba vnější, není a nemůže býti anděl poznatelný andělu poznávajícímu předmětem, na který neprostředně skrze svou podstatu nazírá. A proto nezbývá, než že andělé mohou poznávati jiné anděly jen skrze intelligibilní obrazy, které každý anděl přijal neprostředně od Boha zároveň se svou přirozeností.

Poněvadž anděl poznaný nemůže vejíti svou podstatou do rozumu anděla, který jej poznává, nelze pochybovati o správnosti nauky sv. Tomáše, podle které andělé potřebují k tomuto poznání obrazův intelligibilních. Ale z nauky jeho, jak nám připadá, nevysvítá, proč by musili tyto obrazy od Boha samého hned původně při svém stvoření přijati a nemohli jich sami z přímého nazírání na podstatu druhých andělů sobě utvořiti a rozumu svému vštípiti. Proto ani z nauky sv. Tomáše o vespolném poznání andělů nemizí všechno temno, což ani jinak býti nemůže, poněvadž běží tu o pravdu, která přesahuje náš přirozený rozum a proto může býti jasně poznána jen ze Zjevení Božího, které však o ní zřejmě a výslovně nejedná.

b) Jak poznávají člověka:

Jelikož andělé poznávají jak předměty hmotné, tak i stvořené bytosti čiře duchové, poznávají také člověka podle jeho obojí součásti, ze které jest jeho přirozenost složena: podle těla i podle duše a to tím způsobem, jakým poznávají bytosti hmotné a čiře

[1]) I. qu. 56, art. 1, in corp.
[2]) I. qu. 56., art. 2.
[3]) Contr. Gent., lib. 2., cap. 108.

duchové. Že jest naprosto nutno, poznání obou součástí přirozenosti lidské jim připisovati, plyne jednak již z jejich duchové podstaty, jež svou dokonalostí vyniká jak nad hmotný svět, tak i nad člověka, jednak však také z poměru, do kterého jsou naproti člověku postaveni. Neboť ani andělé dobří nemohli by lidí ostříhati před nebezpečím jeho tělu a duši hrozícím, ani andělé padlí nemohli by jim na těle a na duši škoditi, kdyby neznali jejich tělesné a duševní přirozenosti a nevěděli, jakým způsobem mohou svůj blahodárný, pokud se týče, zhoubený vliv na člověku jeviti. Poznání věci lidských jest jim ostatně již také z toho důvodu připisovati, že jsou částí a to částí nejvyšší a nejdokonalejší veškerého tvorstva. A proto nelze mysliti, že by naprosto nevěděli, co se děje ve světě hmotném, především však v životě člověčenstva, které jest jim podle duchovní své stránky nejen podobno, nýbrž do jisté míry soupodstatno a sourodno. A poněvadž jsou bytostmi vyššími a dokonalejšími, než jest člověk, jest jejich znalost člověka dokonalejší, hlubší a všestrannější, než poznání, které člověk i nejvzdělanější má sám o sobě a o lidech druhých. Kdyby andělé neznali věcí lidských, pak by andělé a lidé byli dvojím světem sobě úplně cizím, mezi nimž by nebylo naprosto žádného vztahu a svazku. To však odporuje již pojmu všehomíra jakožto jednotného harmonicky zřízeného celku složeného ze tří částí: čiře hmotné, čiře duchové a části hmotně duchové. Mimo to Zjevení Boží výslovně učí, že svatí duchové nás zlého chrání, duchové zlí snaží se nás zahubiti, čehož by nemohli činiti, kdyby svou vědou nepronikali života našeho.

c) Jak poznávají Boha.

Dále dokazuje sv. Tomáš, že andělé poznávají svým přirozeným rozumem také Boha.

Co platí o poznání Boha se strany člověka, platí také a to ještě větší měrou o andělech. Majíce jako bytosti člověka vyšší rozum dokonalejší, než má člověk, musí také Boha poznávati plnější měrou, než ho lidé mohou poznati a skutečně také poznávají. Všechny bytosti rozumné a proto i andělé jsou stvořeni, aby Boha poznali, ctili, milovali, jemu sloužili a tím dosáhli své věčné spásy. V této příčině mají týž cíl, jako člověk, jenž, že vzhledem ku své syšší přirozené dokonalosti tohoto cíle mohou dosíci mnohem dokonalejším způsobem, než jest člověku možno.

Než tu jest míti na zřeteli, že andělé, kteří jako lidé byli od Boha stvořeni k cíli nadpřirozenému, nepatřili hned po svém stvořeni na Boha neprostředně, a že toto neprostřední patření bylo jim vyhrazeno teprv za odměnu za věrnost, kterou měli Bohu osvědčiti při zkoušce, které byli podobně jako člověk podrobeni. Praví-li se tedy, že byli všichni andělé na počátku v nebi, ze kterého pyšní andělé byli svrženi do temností pekelných, rozumí se nebem pouze stav blaženosti, ve kterém byli všichni andělé od Boha stvořeni, nikoliv však nebe ve vlastním smyslu,

to jest místo, kde všichni blažení duchové: andělé a duše lidské neprostředně na Boha patří a v tomto patření své nadpřirozené blaženosti požívají.

V této otázce přihlížíme toliko k přirozenému způsobu, kterým andělé svým rozumem Boha mohou poznati. Pravda tato plyne indirektně již z poznání Boha, jehož lidé mohou svým přirozeným rozumem nabýti. Mohou-li lidé, bytosti nižší, než jsou andělé, Boha přirozeně poznati, pak zajisté andělé musí a fortiori míti tuto schopnost. A sv. Tomáš[1]) podává též přímý důkaz. Za tím účelem rozlišuje trojí způsob poznání Boha.

1. Předně přirozené nazírání na podstatu Božskou. Toto poznání jest jen Bohu vlastní, jenž přirozeně na sebe nazíraje poznává nejen sebe, nýbrž v sobě také všecky věci poznatelné, jak skutečné, tak i čiře možné. A proto žádná stvořená rozumná bytost, i kdyby svou dokonalostí daleko převyšovala i nejvyššího Serafa, nemůže přirozeně na Boha patřiti a jej poznávati tak, jak v sobě jest.

2. Patří-li stvořený duch na Boha neprostředně, nemá tohoto patření ze své přirozenosti, nýbrž má je jen nadpřirozeně z milosti Boží. A proto ani andělé nemohou tímto neprostředním patřením Boha přirozeně poznati.

3. Dále liší sv. Tomáš poznání Boha v zrcadle. Bohoslovci pozdější nazývají tato poznání „cognitionem specularem".

Zrcadlem, z něhož lze člověku Boha poznati, jest tento viditelný svět, jenž byv podle odvěčných ideí Božských stvořen a uspořádán představuje obraz Boží, z něhož jako z účinu moudrosti a všemohoucnosti Božské lze na Boha jakožto jeho vzornou, účinkující a účelnou příčinu se vší jistotou souditi. A poněvadž Bůh lidi stvořil k obrazu a podobenství svému, dal jim také rozum podobný rozumu svému, aby jej mohli ze vnějšího světa poznati. Poněvadž však nekonečný Bůh jeví se v tvorstvu viditelném jen konečným způsobem, nemůže člověk nikdy z něho Boha poznati tak, jak v sobě jest. Naše přirozené poznání Boha jest jen analogické, o němž proto praví Apoštol: „Nyní patříme skrze zrcadlo v záhadě..., nyní poznáváme částečně ale tehda poznám úplně, jakož i úplně poznán jsem.[2]) Mezi tímto dvojím poznáním Božským a lidským stojí jaksi uprostřed andělské poznání Boha a věci Božských.

I andělé jsou stvořeni k obrazu a podobenství Božímu. A poněvadž poznávají tento obraz Boží obsažený v jejich vlastní duchové podstatě skrze tuto podstatu samu, proto vidí v tomto obrazu již také pravzor jeho, Boha a jeho dokonalosti tak dokonale, jak dokonale se v něm jeví.

[1]) I., qu. 56, art. 3.
[2]) I., Kor. 13, 12., cf. Řím. 1, 20. sldd.

Mimo to opatřil Bůh jejich rozum všemi poznatky a vědomostmi, jakých jejich přirozenost podle stupně své dokonalosti žádala. A poněvadž každý poznatek jest obleskem pravdy Božské, proto andělé přirozeně mohou Boha poznávati také skrze idee, kterými Bohem byli opatřeni.

Rozdíl poznání lidského a andělského záleží jen v tom, že člověku jest tímto zrcadlem vnější hmotný svět a jeho vlastní tělesně duchové nitro, kdežto andělé Boha na prvém místě poznávají ze své vlastní duchové podstaty a vědy jim Bohem vlité, jež ovšem zahrnuje v sobě také poznání viditelného světa. Tak můžeme říci, že andělské poznání Boha převyšuje daleko svým stupněm veškero poznání lidské, ačkoliv obojí toto poznání podle své povahy jest jen analogické záležíc v logickém soudu z účinu konečného na příčinu nekonečnou.

§ 53.

O způsobu poznání andělského vůbec.

Sv. Tomáš pojednává o způsobu, jakým andělé poznávají, zevrubně in qu. 58, art. 1.—7. své theologické Summy. Z otázek, o kterých zde uvažuje, zmíníme se zde jen o nejdůležitějších.

Andělský Učitel klade si zde hlavně tři otázky.

1. Zda-li andělé poznávají vše stále „in actu", 2. zda-li mohou mnohé předměty poznávati zároveň jako předmět jeden, 3. zda-li se mohou ve svém poznání mýliti.

ad 1. Na tuto otázku odpovídá:

Andělé poznávají „in actu" vše, co od počátku bylo předmětem jejich poznání. Nicméně může jejich rozum býti „in potentia" vzhledem k pravdám, které čerpají z promítání svých původních pojmů na předměty částečné.

Sv. Tomáš aby jasně vysvětlil, pokud jest duch andělský v konu a pokud jest v potenci, liší ve vědě andělské habituální poznání od poznání skutečného.

Co se týká habituálního poznání, jest veliký rozdíl mezi rozumem lidským a andělským.

Rozum lidský jest na počátku nepopsaný čistý list, jenž může v sebe přijati kterékoliv písmo, ať již smysl a obsah jeho jest jakýkoliv. Trojí však svíce ozařuje původní dřímající potenci rozumu lidského a to jsou principy samy sebou evidentní: „kontradikce", „exclusi tertii" a „rationis sufficientis". A tato trojí svíce činí jej schopným, že může znenáhla tvořiti sobě z postřeh vnějších předmětů představy, z představ pojmy, že může z pojmů pokračovati k soudům a úsudkům a tak stále po celý život svůj své poznání extensivně a intensivně zdokonalovati.

Co se týká poznání andělů, může se říci, že jsou v potenci k mnohým poznatkům, které sice habituálně chovají ve svém rozumu, ale na které stále „in actu" nemyslí.

Tak andělé, i když jejich život jest více „in actu", než život lidský, přece nejsou čirým konem, jakým jest Bůh, nýbrž jsou složeni z potence a konu.

Jest však dvojí předmět, na který andělé stále „in actu" myslí.

Předmětem tímto jest předně jejich vlastní podstata, kterou andělé stále „in actu" poznávají. A poněvadž podstata tato jest obrazem a podobou Božské podstaty, proto andělé poznávajíce neprostředně svou vlastní podstatu, z této podstaty soudí stále na existenci Božskou jak vzor její. A proto mají všichni andělé mysl svou bez ustání pozdviženou k Bohu. To platí o andělech jak dobrých, jakými byli všichni po stvoření, tak i o andělech pyšných, kteří i v pekle nemohou myšlenky na Boha ze své mysli vypuditi, jak praví apoštol Jakub: „Ty věříš, že jeden jest Bůh? Dobře činíš: i zlí duchové věří, ale třesou se".[1]) Že andělé dobří, kteří za věrnost při odboji jedné části andělů Bohu zachovanou dosáhli blaženosti věčné, záležící v neprostředním nazírání na Boha, stále „in actu" Boha podle jeho bytnosti poznávají, plyne nutně již z tohoto názoru samého. Jest nemožno, aby někdo na nějaký předmět neprostředně patřil a při tom ho pokud na něj (aspoň vědomě) patří, nepoznával.

ad 2. Dále učí sv. Tomáš, že andělé mohou zároveň mnohé poznatky ve svém aktuálním poznání zahrnouti a tak na ně současně jasně a určitě mysliti. To platí především o poznatcích, kterých hned při svém stvoření nabyli a které proto také lze nazývati poznatky přirozenými.

Že lze v jednom poznávacím konu zahrnouti několik pojmů, o tom podává nezvratný důkaz naše vlastní poznání. Neboť v každém aspoň kladném soudu zahrnujeme dva pojmy. Podobně činíme v úsudku, ve kterém z návěsti hořejší dovozujeme skrze návěst dolejší závěr, jakož i v poznání pojmů souvztažných. A může-li člověk jediným poznávacím konem určitě mysliti dva i více předmětů, pak zajisté a fortiori může tak poznávati anděl, bytost vyšší a dokonalejší, než jest člověk.

Již jsme se svrchu zmínili, že andělé, čím jsou vyšší a dokonalejší, tím méně mají všeobecných pojmů, ve kterých jasně a určitě poznávají všecky rody, druhy a jedince v nich zahrnuté. V tom právě jeví se dokonalost jejich vědy, že dovedou v několika jen všeobecných pojmech jako v zářných bodech soustřediti a v tomto soustředění jasně poznati veliké množství poznatků, ku kterým my smrtelní lidé potřebujeme tolik různých pojmů, kolik druhů věcí poznáváme.

[1]) 2, 19.

Než může nastati otázka, zda-li andělé všechny své poznatky najednou a zároveň jasně poznávají, tak že v jejich poznání není žádného postupu a vývoje, aneb zda-li jest v něm přece připustiti jistý postup a v tomto smyslu také pokrok.

Ačkoliv v této otázce, jako v mnohých jiných, týkajících se poznání andělského, nelze ničeho s úplnou určitostí tvrditi, poněvadž v pramenech Zjevení není nauka tato jasně obsažena a vyjádřena, přece míní sv. Tomáš přihlížeje k velké dokonalosti andělského poznání, že andělé nepoznávají „per discursum", t. j. soudem z účinu na příčinu a z příčiny na účin, aneb závěrem, jímž lze neznámou větu dovoditi z věty známé. Tu ovšem míní andělské poznání, které andělé čerpají z přímého patření na podstatu Božskou. A z tohoto poznání vylučuje veškeren přechod ze známého poznatku k poznatku neznámému. Na důkaz praví, že jest při poznání andělském přísně lišiti um (rationem) a rozum (intellectum). Zcela něco jiného prý jest poznávati něco z něčeho a poznávati něco v něčem.

Jen člověk stále pokračuje ve svém poznání. Nemoha najednou veškeré pravdy jeho poznání přístupné soustřediti v jednom poznávacím konu a tak najednou ji přehlédnouti a prohlédnouti, vychází z poznatků známých a postupuje z nich k poznání pravd neznámých. A mohutnost poznávací takto ve svém poznání postupující jest podle sv. Tomáše nazývati „umem" (rationem). „Intellectus", rozum (od „intus legere" = v nitru věci, v její bytnosti čísti) jest však mohutnost poznávací, která neodvozuje poznatků neznámých z vět známých, nýbrž přímo nahlédá do jádra, do bytnosti věci a v této bytnosti vidí vše, co jest v ní obsaženo. Poněvadž člověk v oboru ideální pravdy mimo některé samozřejmé principy pokračuje ve svém poznání vesměs „per discursum" od pravd známých k pravdám neznámým, proto převládá u něho um nad rozumem. Jinak však u andělů.

Andělé nepostupují ve svém poznání „per discursum" od pravd známých k pravdám neznámým. Nemají potřebí, aby různé vlastnosti věcí v jednotném pojmu souborně spojovali aneb naopak složité pojmy v jednotlivé jejich složky rozbírali, nemají potřebí soudů z účinů na příčiny ani z příčin na jejich účiny, ani nepotřebují syllogismů, jímiž vyvozují z vět všeobecných věty částečné v nich obsažené. A proto jest jejich poznávací mohutnost nazývati hlavně rozumem a nikoliv umem jako u lidí.

Andělé nazírají takořka ve všeobecných pojmech od Boha jim původně vštípených na všecku svoji vědu. Poznatky kausálně spojené, podřadné, částečné atd., kterých lidé nabývají teprv delším neb kratším přemýšlením, řízeným zákony logickými, andělé poznávají přímě v pojmech a větách, v nichž jsou zahrnuty. Z toho však nenásleduje, že andělé v každém jednotlivém okamžiku „in actu" myslí na veškeren obor svého přirozeného poznání. Myslí jen na ty poznatky, ku kterým úmyslně obracejí svou pozornost, chovajíce habituálně ostatní své pojmy v roz-

umu svém, podobně jako lidé, když na poznatky dříve získané a v rozumu možném (in intellectu possibili) „per species intelligibiles impressas" uložené „hic et nunc" nemyslí, obracejíce pozornost svou k jiným předmětům.

ad 3. Z toho také plyne, že andělé dobří i špatní nemohou se mýliti v poznatcích, které se týkají přirozeného jejich poznání. Neboť pronikajíce svým rozumem samu podstatu věcí, jakož i všechny jejich vlastnosti, nejsou v tomto poznání žádnému bludu podrobeni. Bludu může se ve svém poznání dopustiti jen ta rozumná bytost, která zaměňuje věc s věcí, aneb která připisuje věci vlastnosti, činnosti, vztahy atd., kterých nemá, aneb jí upírá těch, které má. A to se může státi jen při souboru a rozboru, při soudu a úsudku, když nedbáme přesně logických zákonů a hlavně prvých principů logických, na nichž veškerá objektivní pravda našeho poznání závisí. Poněvadž však andělé k poznání pravdy nepotřebují postupných těchto rozumových úkonů, proto také nemohou „per se" ve svém poznání se mýliti.

Jinak však jest souditi o poznání andělském, pokud poznatků bytností věcí a všeho, co s nimi souvisí, používá jakožto prostředků či pomůcek k poznání pravd řádu nadpřirozeného. Tu se však liší poznání andělů dobrých od poznání andělů hříšných.

Andělé nepoznávají svým přirozeným rozumem pravd nadpřirozených. Než tato neznalost a nevědomost pravd řádu nadpřirozeného vede k bludu jen ty anděly, kteří z toho, co nedokonale vědí, soudí pošetile na to, čeho nevědí.

Než andělé pokud byli dobří, majíce mysl svou vědou jim vštípenou dobře zřízenou a k Bohu obrácenou, nesoudili vůbec z poznatků přirozených na pravdy řádu nadpřirozeného. Andělé však hříšní zneužili své vědy a chtějíce ve svém poznání býti rovni Bohu, osvojovali si poznání jen Bohu vlastní. Avšak ve svém přirozeném poznání, k němuž nepotřebují podobně jako andělé dobří souboru a rozboru, soudu a úsudku, nemohou se rovněž mýliti. Omyl počíná teprv tenkráte, když činí z pravd přirozeně jasně poznaných neoprávněné závěry a těmito závěry chtějí se povznésti k poznání pravd nadpřirozených, jehož stvoření duchové jen z milosti Boží nade všechen požadavek své přirozenosti mohou se státi účastnými.

Zde však opět podotýkáme, že máme na zřeteli jen čirou přirozenost andělů, a že nepřihlížíme k jejich původnímu skutečnému stavu, v němž byli mimo přirozené vlastnosti také ještě mnohými nadpřirozenými dary obdařeni, a že mimo to nehledíme k poznání, které se andělům dobrým za odměnu dostalo v království nebeském, v němž na Boha neprostředně patří a v němž také veškeru pravdu přiměřenou své dokonalosti zcela jasně beze všeho omylu a bludu vidí.

§ 54.

O vůli andělské.

Stvořením sdělil se Bůh s vnějším světem a všemi jeho bytostmi o své dobro podle stupně dokonalosti každé jednotlivé bytosti.

A proto všechny bytosti mimo Boha, mající dobro sdělené a proto jen poměrné, směřují zcela přirozeně k Bohu jakožto k dobru naprostému. Jest však mezi nimi v této příčině podstatný rozdíl. Bytosti neorganické a rostlinné, jsouce ve všech svých činnostech podrobeny fysickým zákonům, nepoznávají své vnitřní tendence k dobru naprostému, kdežto bytosti živočišné nejen postřehují svá částečná smyslná dobra, k nimž tíhnou, nýbrž je také cítí, ačkoliv nejsou sobě vědomy ani tohoto postřehování ani cítění.

Člověk však poznává nejen částečná dobra své přirozenosti přiměřená, nýbrž i dobro všeobecné a jest si také tohoto poznání vědom.

Sklon bytostí stvořených jak dobrům částečným, tak i k dobru všeobecnému a naprostému nazývají theologové „appetitus“ (řecky ὄρεξις, podle Aristot.). Česky mohli bychom snad „appetitus“ vyjádřiti slovem: „snaha“. Místo slova „snaha“ lze užíti někdy také slova: „žádost“ a „touha“, jenže žádost a touha znamená obyčejně již vědomou tendenci rozumné bytosti k dobru sobě přiměřenému. „Appetitus“ jest však tendencí všech bytostí neorganických i organických, nerozumných i rozumných k dobru sobě přiměřenému. Tak má kámen vzhůru vyhozený snahu čili touhu (appetitum) spadnouti k povrchu země, rostlina a zvíře snahu po potravě a člověk konečně snahu či touhu po blaženosti věčné.

Snaha bytostí neorganických a rostlinných o dobro přiměřené sluje snahou přirozenou (appetitus naturalis), snaha bytostí smyslným životem opatřených snahou smyslnou (appetitus sensitivus) a snaha bytostí tělesně duchových snahou rozumovou či správněji snahou umovou (appetitus rationalis) a snaha bytostí čiře duchových snahou rozumovou (appetitus intellectualis). A snaha či touha umová a rozumová u lidí a andělů sluje vůlí.

Poněvadž každá duchová bytost jest obrazem a podobenstvím Božím, musí míti podobně jako Bůh (aspoň fysicky) jednoduchou podstatu opatřenou rozumem (umem) a svobodnou vůlí. Je-li duše lidská obrazem Božím, jest jím a fortiori anděl. A proto i anděl musí mimo rozum míti také snahu rozumovou (appetitum intellectualem), čili vůli, jíž touží a směřuje k dobrům nejen částečným, nýbrž také k dobru všeobecnému, jako ku svému prvotnému původu a poslednímu cíli.

Poněvadž andělé při vší své dokonalosti nejsou čirým konem, proto se liší jejich vůle (rozumná snaha) jak od podstaty či přirozenosti andělské, tak i od své činnosti, i když podobně

jako rozum jejich nebyla od počátku v pouhé potenci, nýbrž byla ihned v konu. A poněvadž rozum a vůle jejich směřuje formálně k různým předmětům, rozum k pravdě, vůle k dobru, proto jest i rozum a vůli andělskou od sebe věcně lišiti. A i když obě tyto potence směřují skutečně jen k jednomu předmětu, k Bohu, směřují k němu přece jen z různého hlediště, jednak jako k naprosté pravdě, jednak jako k naprostému dobru.

Sv. Tomáš jedná o tomto předmětu obšírně in qu. 59, art. 1, 2 et 3., své velké Summy. Že mají andělé svobodnou vůli (liberum arbitrium), dokazuje takto:

Vůle může dobro rozumem poznané dvojím způsobem chtíti. Obsahuje-li toto poznané dobro veškeru plnost dobra beze všeho příměšku jakéhokoliv zla, pak vůle každého rozumného tvora tíhne k němu takovou silou a mocí, že nemůže k němu netíhnouti. Ačkoliv v tomto případě vůle tíhne k němu nutně, přece tíhne k němu svobodně. Ano tíhne k němu tím svobodněji, čím jest její touha po něm nutnější. Tímto způsobem tíhnou k dobru naprostému jen blažení duchové, kteří na Boha neprostředně patří.

Aneb může předmět rozumem poznaný býti sice dobrý, ale jen měrou omezenou a konečnou, aneb může také mimo dobro v sobě obsahovati nějaké zlo. V tomto případě nemusí vůle k němu tíhnouti s tak neodolatelnou mocí, že by nemohla místo něho chtíti také jeho kontrérní opak.

Ačkoliv andělé nemohou se mýliti ve svých vrozených poznatcích a pravdách, přece přirozeně nepoznávají dobra naprostého z těchto vrozených sobě poznatkův a pravd tak jasně a všestranně, že by se v poznání svém naprosto nemohli mýliti. A proto jest již v jejich přirozené povaze obsažena možnost, že mohou chtíti a voliti místo dobra všeobecného a naprostého dobro jen zdánlivé. Ačkoliv jejich touha (appetitus) po dobru naprostém jest mnohem mocnější než touha člověka, přece není přirozeně tak nutná, že by jí nemohli odolati. Jinak by byli nemohli andělé zhřešiti a voliti místo dobra naprostého dobro jen klamné a bludné.

Andělé měli takto přirozeně podobně jako lidé nejen svobodu protiřečnosti (contradictionis) mezi různými úkony vůle své a jejich negativním opakem, a svobodu rozdruživosti (specificationis) mezi různými úkony jednoho a téhož druhu, směřujícími k různým dobrům, nýbrž také svobodu příčnosti (contrarietatis) mezi mravním dobrem a zlem.

Poněvadž však ve svém poznání vysoko převyšují poznání lidské, proto také přirozeně tíhnou mnohem větší mocí a silou vůle své k dobru všeobecnému a naprostému než člověk, jehož poznání jest podstatně podmíněno postřehami věcí smyslných a často klamných jevů jejich. A proto byl hřích odbojných andělů tak veliký a hrozný, že nenalezli u Boha slitování, kterého se dostalo prvým lidem po pádu jejich. — Než o této otázce pojednáme později ještě zevrubněji.

2. Že mají andělé svobodnou vůli, dokazuje sv. Tomáš také přímě. A na důkaz rozeznává mezi činnostmi bytostí stvořených rozličné stupně.

Jsou bytosti, které jsou ku svým činnostem determinovány buď vnějšími fysickými vlivy, jako jsou tělesa hmotná, která jsou sama sebou ku svým činnostem nelišna a proto jen vnějšími popudy ze své nelišnosti ke skutečným činnostem se přivádějí. Jiné bytosti, jako rostliny, jsou ku svým činnostem určeny již svou přirozeností ovšem za spolupůsobení vnějších vlivů.

Nerozumná zvířata jsou činná podle předchozí postřehy dobra jim přirozeného a zla jim škodlivého. Spatří-li ovce vlka, hledá v útěku spásy, avšak nehledala by jí, kdyby nepostřehla (sv. Tomáš nazývá toto postřehnutí „arbitrium"), že jí hrozí vlkem záhuba. Zvířata poznávají tedy do jisté míry jak dobro sobě přiměřené, tak také zlo sobě hrozící. Jen bytosti mající um a rozum (entia rationalia et intellectualia), lidé a andělé, mají svobodnou vůli (liberum arbitrium).

Svobodná vůle andělů vyniká nad svobodnou vůlí lidskou tím, že bez další úvahy, bez zpytův a zkumů, poznávají, co jest jim činiti. A poněvadž poznávají dobro všeobecné mnohem dokonaleji než člověk, vědí tak mnohem jasněji a určitěji než člověk, která částečná dobra jest jim voliti a kterých jest se jim vystříhati.

Dále řeší sv. Tomás otázku, zda-li jest v andělech rozeznávati vůli štítivou a baživou (voluntatem irascibilem a concupiscibilem).

Jako jest z rozumu andělského a jeho poznání vylučovati všechno poznání smyslné, záležící v postřehách a představách jednotlivých věcí hmotných, jakož i rozum činný a možný (intellectum agentem et possibilem), tak nelze ani v jejich vůli připustiti affektův a úkonů, které jakýmkoliv způsobem předpokládají život smyslný.

Člověk jest schopen smyslných žádostí a pochotí jen potud, pokud má život smyslný. V jeho vyšší duchové části těchto affektů není. Jen tenkráte mohli by andělé těmto affektům býti podrobeni, kdyby jejich vůle mohla směřovati k dobrům smyslným. A proto není zhola žádného důvodu tuto dvojí vůli: štítivou a baživou andělům připisovati.

Z toho plyne, že andělé nemají ani affektův ani ctností, které z dvojí žádosti vůle: štítivé a baživé následují. Nemají tedy smyslné lásky a radosti, nemají zármutku, střídmosti, hněvu, nenávisti a podobných affektů.

Avšak ve smyslu metaforickém a nevlastním můžeme i andělům Božím tyto affekty připisovati, a to obzvláště ty, které mohou náležeti obojímu řádu, smyslnému i duchovému, jako jest na př. láska a radost. V tomto smyslu připisuje je Písmo sv. samému Bohu. Ovšem jest tu z vůle andělské vyloučiti každou

vášeň a náruživost, vůbec každý affekt smyslný. A poněvadž však o andělech nemůžeme jinak mluviti, než způsobem lidským, proto přihlížejíce k účinům, které andělé v hmotném světě a v životě lidském působí, připisujeme jim také affekty, které v životě lidském podobnými účiny se na venek jeví.

Že andělé mají netoliko ve smyslu metaforickém, nýbrž i ve smyslu zcela vlastním radost, dosvědčuje samo Písmo sv., praví-li, že andělé Boží více se radují nad jediným hříšníkem pokání činícím než nad devadesáti deviti spravedlivými. Tuto pravdu vyjadřuje také Církev sv., když ve své liturgii praví, že se radují nad společností svatých.

Sv. Augustin ve své polemice se Stoiky pravdu tuto takto vysvětluje: „Ačkoliv andělé Boží bez hněvu trestají ty, kteří jim byli věčným zákonem Božím k potrestání odevzdáni, a bez bázně ku pomoci přispívají svým miláčkům v nebezpečí postaveným, přece slova „vášeň" podle obyčejného významu jeho užíváme o andělech a to pro jistou podobu vášní s jejich činy, nikoliv však pro to, co mají tyto vášně v sobě nedokonalého, podobně jako Bůh sám podle Písma sv. se hněvá, ačkoliv nemůže žádnou vášní býti zmítán".[1])

§ 55.

O lásce andělské vůbec.

Dále uvažuje sv. Tomáš ještě zvláště o otázce, je-li anděl schopen přirozené lásky.

Přirozené lásce lze rozuměti v trojím smyslu. *a)* Může znamenati jen přirozený pud nerozumných bytostí k dobru jako k jejich cíli. V tomto smyslu přísluší přirozená láska i zvířatům, ba i bytostem nižším a není ničím jiným, než jejich sklonem a tendencí k dobru v jejich cíli obsaženému; *b)* Dále jest rozuměti přirozené lásce také v tom smyslu, že znamená proti lásce nadpřirozené lásku, kterou bytost rozumná vzbuzuje v sobě k dobru sobě přiměřenému toliko svou přirozenou vůlí beze vší pomoci nadpřirozené; *c)* Konečně jest také přirozenou nazývati onu lásku, kterou bytost duchová vzbuzuje sice jen svou přirozenou vůlí, ale tak, že jí nemůže předmětu svého, k němuž ji chová, nemilovati. Ačkoliv není žádnou vnější příčinou k ní násilně nucena, přece jest nezbytným požadavkem přirozenosti, proti němuž se nemůže vzpírati. Tak miluje přirozeně otec a matka své dítko. Láska tato jest sice dobrovolná, není však svobodná.

Že andělé mají přirozenou dobrovolnou lásku, ku které

[1]) De civ. Dei lib. 9, cap. 5 in fine.

je sama jejich rozumná přirozenost nutká, dokazuje sv. Tomáš nepřímě a přímě.

Dokazuje ji nepřímě již z pouhého přirovnání rozumu andělů k jejich vůli. Jako rozum andělský nemůže přirozeně nepoznávati pravd sobě přiměřených, tak i vůle jejich nemůže milovati dobra, k němuž přirozeně směřují. Mimo to podává pro tuto pravdu i přímý důkaz.

§ 56.

O lásce andělské k sobě.

Andělé musí milovati všecka dobra, která tvoří takořka jejich přirozenost. A poněvadž předchází logicky rozum před vůlí, proto musí andělé s touže nutností, se kterou sebe poznávají neprostředně, také sebe milovati. Jako jejich rozum tíhne nutně k sebepoznání, tak jejich vůle jest svou vlastní přirozeností puzena k sebelásce. Sebeláska andělská jest nutným následkem jejich sebepoznání.

Zde nemá žádné váhy námitka, že by v tomto případě andělé milujíce sebe nebyli sami svobodně činní, nýbrž že by se chovali toliko trpně k determinaci, k lásce vlastní přirozenosti je nutící. Jelikož andělé nemají své přirozenosti od sebe, nýbrž od Boha, přijali od něho tuto přirozenost již také určenou jak k sebepoznání, tak i k sebelásce. Ale toto určení nečiní nemožným jejich vlastní určování k obojímu tomuto konu, k vlastnímu sebepoznání a k vlastní sebelásce. A proto se andělé chovají v jednom a témže konu jednak trpně, jednak samočinně. Chovají se trpně, pokud Bůh vložil do jejich vůle vnitřní pud (internam necessitatem), k sebelásce, kterému nemohou odolati, jednají však zároveň také činně, pokud sami v sobě lásku ku své přirozenosti rozumem poznané vzbuzují. Ačkoliv tato láska jest takto nutná, přece nevylučuje nikterak její dobrovolnosti.

Ale mimo předmět, který andělé milují sice dobrovolně, ale přece při tom nutně, jsou předměty, k nimž není vůle jejich s touže nutností puzena, jako k sebelásce, tak že strany těchto předmětů mají volbu buď je milovati, neb nemilovati, aneb jedny milovati více, druhé méně. A láska tato, poněvadž vychází z jejich vůle, jest nejen dobrovolná, nýbrž zároveň také svobodná. Strany těchto předmětů mají andělé volbu, při které se mohou, ale nemusí rozhodnouti pro jeden předmět před druhým aneb před jeho opakem. Lásku tuto nazývá proto sv. Tomáš „dilectionem volitivam".

Kdyby nemohli andělé svobodně se rozhodnouti pro lásku jednoho předmětu před druhým, nýbrž byli ku všem svým skutkům určeni nutností své přirozenosti, pak se nedá vysvětliti, jak se mohlo státi, že jedni setrvali v původní svatosti a spravedlnosti a za odměnu dosáhli slávy věčné, kdežto druzí ji ztratili a tím si zasloužili

svého zavržení. Kdyby rozdíl andělů dobrých a hříšných měl svou poslední příčinu v přirozené lásce, která je nutně pudí ku předmětu milovanému, pak by nezbývalo, než předpokládati, že byli někteří andělé hned na počátku stvoření dobří, jiní zlí.

Že mají andělé lásku nejen přirozenou (dobrovolnou), nýbrž i svobodnou, dokazuje sv. Tomáš takto:

Jejich láska přirozená jest principem jejich lásky svobodné. Neboť přirozenost každé věci jest principem všeho toho, co z přirozenosti následuje a vychází. Toho dokladem jest jak rozum, tak i vůle lidská. Lidský rozum poznává zcela přirozeně a proto zcela bezděčně prvé rozumové principy a světlem těchto principů nabývá všeho ostatního poznání svého, kteréž záleží v poznatcích z prvých samozřejmých principů různými úsudky odvozených.

A úplnou analogii vidíme při vůli lidské, jejíž cíl, po kterém každá vůle nutně touží, jest principem, z něhož při všem svém jednání vychází a jímž všechny své skutky řídí. A tento cíl záleží v blaženosti.

Každý člověk touží nutně po blaženosti a nemůže proti tomuto přirozenému pudu jednati a chtíti býti nešťastným. A touha tato jest příčinou všech skutků jeho. Neboť vše, co člověk chce, co miluje, co podniká a koná, má za účel dosažení blaženosti. Láska však vytryskující z přirozené a v tomto smyslu nutné lásky k blaženosti, kterou člověk jeví k jednotlivým dobrům, jest láskou svobodnou, poněvadž jsou nesčetná dobra, mezi kterými může člověk voliti.

K blaženosti jest vůle lidská již svou přirozeností nesena, co se týká prostředků, jimiž jí chce dosíci, má ve volbě a užití jejich úplnou volnost. A tu se jeví rozdíl mezi rozumem a vůlí. Kdežto při poznání rozumovém se poznané věci přizpůsobují rozumu, neboť „cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis", přizpůsobuje se naopak vůle předmětům milovaným, z nichž chce či miluje některé pro vlastní jejich dobro, jiné jen proto, že slouží za prostředek k dosažení nějakého jiného dobra. Ačkoliv rozum jeví v tom svou nedokonalost, že přirozeným poznáním prvých samozřejmých principů nepoznává již veškeré sobě přístupné pravdy, nýbrž dospívá k nim teprv nenáhlým postupem úsudkovým, nelze přece pokládati za nedostatek vůle, že spěje zcela přirozeně a v tomto smyslu nutně k blaženosti jako ku svému poslednímu cíli, svobodně však k jednotlivým dobrům jakožto prostředkům k tomuto cíli.

Podle nauky sv. Tomáše, ve které se shoduje s Aristotelem,[1]) směřuje láska vždy k nějakému dobru. Dobro může býti však dvojí: jedno subsistuje samo v sobě, druhé jest jen pouhou případností dobra, jež samo v sobě subsistuje. Milujeme-li

[1]) Ethic., cap. 4., part. 2.

nějaké dobro jakožto dobro podstatné či subsistentní (osobní), pak jemu samému přejeme vždy nějakého dobra; kdežto milujeme-li dobro jen případné, milujeme je jen jako prostředek, jímž chceme nějaké dobro zjednati a opatřiti jiné bytosti, kterou pokládáme za dobro podstatné či subsistentní. Prvou láskou nazývají theologové „přátelstvím" (amicitiam), druhou „touhou" (concupiscentiam). Jest samozřejmo, že vše, po čem touží bytosti nerozumné, jest jejich dobrem. Tak touží či snaží se hmota lehčí se povznésti nad hmotu těžší. Když tak činí, jeví zcela zřejmě činnost, k níž jest zákonem fysickým určena. Touží-li však člověk a anděl po dobru sobě přiměřeném, touží vždy po něm vědomě, a podle povahy předmětu, po němž touží, jest jejich touha (láska) buď přirozeně nutná, aneb svobodná. Pokud milují sebe čili svou podstatu a přirozenost, jest jejich láska přirozená a nutná; pokud sobě přejí nějakého dobra, jež není jejich vlastní podstatou a přirozeností, nýbrž něčím, co k ní přistupuje a připadá, jest jejich láska svobodná (dilectio electiva).

S touto otázku souvisí další otázka, zda-li andělé milují také jiné bytosti duchové t. j. jiné anděly a nás lidi tak nutně, jak milují sami sebe.

§ 57.

O lásce, kterou milují jiné anděly.

Na tuto otázku odpovídá Andělský Učitel:

Jak již řečeno milují sebe láskou přirozenou jak anděl, tak i člověk. Neboť každá bytost miluje to, co jest s ní jednou a touže věcí. Co jest s ní přirozeně jednou a touže věcí, miluje láskou přirozenou (nutnou), co však není s ní přirozeně jednou a touže věcí, miluje láskou svobodnou.

Nelze pochybovati, že bytosti, které náleží k jednomu rodu aneb druhu, tvoří přirozenou jednotu. A proto každá bytost miluje láskou přirozenou každou druhou bytost, která náležíc k jednomu a témuž druhu má s ní přirozeně touže přirozenost či podstatu. Neboť milujíc přirozeně svůj druh miluje všecky jedince v tomto druhu zahrnuté. To vidíme již na bytostech nerozumných. Neboť zvířata téhož druhu přirozeně k sobě lnou a proti nepřátelům cizích druhů často se také společně hájí. Mají tedy již zvířata k sobě jakousi přirozenou náklonnost a k cizím druhům přirozený odpor, který se často jeví krutým vespolným nepřátelstvím, jak moudrý Sirach praví, že každý živočich miluje živočicha sobě rovného.[1]) A andělé právě proto, že mají všichni duchovou podstatu a náleží v tomto smyslu k jednomu rodu, také vespol se milují láskou přirozenou, podobně jako každému člověku jest přirozeně vrozena láska ke každému druhému člověku, jenž s ním svou lidskou při-

[1]) 13, 20.

rozeností náleží k jednomu a témuž pokolení lidskému. Kdežto přirozená nespolná láska člověka k člověku má mimo specifickou jednotu lidské přirozenosti také ještě důvod ve společném původu všech lidí z jedněch rodičů, přihlíží láska andělská jen k podstatě čiře duchové, ve které jsou všichni andělé za jedno.

Avšak andělé se mimo to od sebe liší různými vlastnostmi a dary a vzhledem k těmto k jejich přirozenosti přidaným dokonalostem nemiluji se láskou přirozenou, nýbrž svobodnou.

Zde neplatí námitka, že přirozená láska směřuje ku svému předmětu jako k cíli a poněvadž jeden anděl není cílem druhého anděla a může lásky k němu pozbýti, jak vidíme na andělech padlých, proto prý není možno, aby se vespol milovali láskou přirozenou.

Láska přirozená k nějakému předmětu jest cílem jejím jen potud, pokud osoba milující přeje dobra sobě, nikoliv však pokud ho přeje osobě milované. A přeje-li ho této osobě, pak musí býti osoba milovaná s osobou milující v jisté míře něčím jednotným. A proto andělé padlí nenávidí andělů dobrých, nikoliv proto, že jsou anděly, nýbrž že setrvali v původní spravedlnosti a svatosti, kdežto oni tuto svou původní dokonalost ztratili a věčným trestům propadli.

§ 58.

Láska andělů k Bohu.

Milují-li andělé sebe vespolnou láskou, milují tím více Boha láskou převyšující veškeru lásku, kterou mají k sobě a k ostatním bytostem stvořeným.

Bůh jest dobro všeobecné a nekonečné. Všechny bytosti stvořené: andělé, lidé a hmotný vnější svět, jsou jen konečným projevem a podobenstvím nekonečného dobra Božského. A poněvadž Bůh jest nekonečné dobro, jest také hoden nekonečné lásky. Ačkoliv nekonečnou měrou může jen Bůh sám sebe milovati, přece jest každý duchový tvor přirozeně zavázán a určen Boha milovati a to podle stupně, jakým ho poznává. Neboť každé částečné a konečné dobro směřuje podle své povahy zcela přirozeně k dobru všeobecnému, nekonečnému a naprostému. Bytosti nerozumné směřují k němu s fysickou nutností, které ve všech svých činnostech jsou podrobeny. Bytosti duchové obdařené rozumem a svobodnou vůlí jsou již přirozeností svou uschopněny, poznati sebe jakožto dobro částečné a konečné, které nutně směřuje k dobru všeobecnému a nekonečnému a s tohoto dobra povznésti se k lásce dobra všeobecného.

Nastává otázka, zda-li andělé milují Boha jen podle poznání domyslného (secundum cognitionem implicitam) aneb také podle poznání zřejmého (secundum cognitionem explicitam).

Domyslným poznáním Boha (implicita cognitio Dei) nazýváme poznání, jež jest obsaženo v jiném poznání, totiž v poznání svrchovaného a všeobecného dobra, po němž každá rozumná bytost touží.

Poznání však zřejmé a výslovné (cognitio explicita) jest ono, jež poznává Boha jakožto bytost podstatně různou ode všech stvořených bytostí, jak duchových, tak i hmotných, a jakožto původ všeho dobra a cíl všech stvořených věcí. A poněvadž andělé nesoudí z účinu na příčinu, z pravd všeobecně platných na pravdy jednotlivé ve všeobecných již obsažené atd., nýbrž zcela jasně a určitě chovají na mysli všecky své poznatky hned od prvého okamžiku své existence, proto také určitá a jasná idea Boha byla jim od počátku vrozena. A touto ideou zcela přirozeně a proto také nutně poznávají Boha, podobně jako člověk poznává prvé principy rozumové. A poněvadž Boha poznávají jakožto bytost, jež svou dokonalostí převyšuje všecky bytosti stvořené, nejen nerozumné, nýbrž rozumné, nejen lidi, nýbrž i nejdokonalejší anděly, proto jej také milují láskou přirozenou více, než svou vlastní podstatu, ano více, než celý vesmír, který Bůh stvořil.

Kdyby andělé více milovali sebe, než Boha, pak by rušili metafysický zákon obsažený v samé bytnosti Boha jakožto dobra naprostého a všeobecného a v bytnosti věcí stvořených majících jen omezenou a konečnou účast v dobru naprostém a všeobecném. A poněvadž každé dobro částečné a poměrné směřuje již svým přirozeným pojmem k dobru naprostému a nekonečnému a to způsobem přiměřeným své přirozenosti, — bytosti nerozumné nutností fysickou, rozumné svým poznáním a svou láskou — proto také andělé poznávajíce Boha jakožto naprosté dobro, z něhož mají všecko své vlastní dobro, milují jej také zcela přirozeně jako své naprosté dobro, původ a cíl svůj. Jako poznání Boha jest nutnou součástí jejich rozumné přirozenosti, tak jest také láska k Bohu jejím nutným požadavkem.

A této přirozené lásky neruší ani hřích ani věčné zavržení, které anděly padlé zbavuje jen lásky nadpřirozené.[1]) S láskou toliko přirozenou dá se dobře srovnati i odboj a odpad od Boha, jenž jest obsažen již v každém těžkém hříchu, ano i takový odpad, jenž přechází i v nenávist Boha, jakou k němu chovají andělé zavržení. Neboť jako andělé, ačkoliv se vespol přirozeně milují, mohou pojati k sobě pro porušený poměr Bohem samým mezi nimi zřízený místo lásky smrtelnou nenávist, tak může jejich láska k Bohu, jakmile se od něho hříchem odvrátili, se proměniti v nenávist k němu, jehož pak pro trest, kterým je

[1]) Theologové rozeznávají přísně mezi dvojí láskou bytostí stvořených: přirozenou, kterou nazývají „amor“, a nadpřirozenou, kterou vyjadřují slovem „charitas“. V našem českém jazyku užíváme pro obojí tuto lásku jen jediného výrazu: „láska“, a proto jest nám běží-li o přesné rozlišení této dvojí lásky připojiti vždy přídavné jméno „přirozený“ a „nadpřirozený“. Tak jest „amor“ láska přirozená, „charitas“ láska nadpřirozená.

stíhá, nepokládají již za svého dobrotivého Otce, nýbrž za největšího nepřítele. A tak tlumí nenávist, kterou k Bohu pojali, jejich lásku zakotvenou a zakořeněnou v samé jejich duchové přirozenosti. Ale poněvadž tato láska jest takořka součástí jejich vlastní podstaty, proto věčný odpor, který proti ní klade nenávist Boha, ještě více zvětšuje trýzeň jejich.

Tu by snad mohl někdo namítati, že není možno, aby andělé přirozeně milovali více Boha, než sebe, poněvadž přirozenou láskou miluje duchová bytost jen sebe a jiné osoby jen potud, pokud jsou s ní nějak přirozeně sloučeny a tvoří s ní takto jakousi přirozenou jednotu. Tak milují přirozeně rodičové své dítky, dítky své rodiče, příbuzní své příbuzné atd. Poněvadž přirozenost andělská liší se nekonečně od přirozenosti Božské, nemůže se říci, že tvoří andělé s Bohem jakousi přirozenou jednotu. A proto přirozeně milují andělé sebe a jiné anděly více, než Boha.

Než tato námitka nepřihlíží ani k bytnosti andělů stvořených, ani k bytnosti Božské. Bytnost andělská, jako každá věc stvořená, jest již svým pojmem konečnou účastí v nekonečném dobru Božském, a proto také jak z Boha vyšla, tak zase k Bohu nutně spěje. Svazek tedy, který anděly poutá k Bohu, jest mnohem těsnější a pevnější, než každý svazek, který může poutati tvora k tvoru. A poněvadž andělé tento svůj svazek s Bohem, svou bytnou vztažnost a poměrnost k němu přirozeně poznávají, proto musí ho také více milovati než sebe, než ostatní anděly, a než všecko ostatní tvorstvo.

§ 59.

O illuminaci andělské.

Že andělé jak sami 1. na sebe, tak i 2. na věci hmotné a 3. na lidstvo buď blaze neb záhubně působí, učí Zjevení Boží. Jakým způsobem však tato působnost se děje, o tom prameny Zjevení mlčí, a proto jsme v této příčině odkázáni jen na nauky theologů, které nad pouhou větší neb menší pravděpodobnost se nepovznášejí.

Jest pravdou Zjevením Božím nade vši pochybnost potvrzenou, že Bůh používá andělů k různým účinům ve vnějším světě a pak-li k nim nestačí jejich přirozená moc a síla, že je opatřuje mocí a silou nadpřirozenou. A poněvadž povaha a míra této nadpřirozené moci závisí výhradně na vůli Boží, jest nám u andělů dobrých nesnadno rozeznati, pokud sahá moc jejich přirozenosti a pokud Bůh jejich moc nad její přirozenost zmocňuje a povznáší. A proto v této úvaze budeme přihlížeti jen k síle a moci, která náleží k samé přirozenosti andělské a které proto ani andělé hříšní nebyli zbaveni.

Andělé dobří působí přirozeně na rozum druhých andělů-

Že andělé jedni druhým zjevují své myšlenky a své úmysly, jest pravda zjevená, kterou sv. Tomáš takto vysvětluje: Pojmy a myšlenky mohou býti v rozumu trojím způsobem obsaženy: 1. habituálně, když rozumná bytost nabyla různých poznatků, uložila je ve svém rozumu a dále na ně „in actu" nemyslí; 2. když tyto poznatky v rozumu uložené úmyslně vybavuje z jejich nevědomého stavu a „in actu" na ně myslí. A konečně 3. když poznatek takto vybavený vyjadřuje zevně a s někým druhým se o něj sdílí. A jako lidé se svými bližními se sdílejí jen o ty poznatky, o které chtějí se s nimi sděliti, podobně závisí výhradně jen na svobodné vůli andělů, které ze svých poznatků v rozumu jejich uložených chtějí druhým andělům zjeviti a kterých nechtějí.

Jak později budeme zevrubně uvažovati, nejsou všichni andělé svou přirozeností sobě rovni. Jsouť andělé vyšší a nižší, dokonalejší a méně dokonalí, ačkoliv andělé i nejnižšího stupně vysoko nad člověkem vynikají. Čím má však anděl dokonalejší přirozenost, tím jest také opatřen dokonalejší a všestrannější vědou. A proto může anděl vyšší ze svých vědomostí čerpati a sdíleti se o ně s anděly kůrů nižších. A toto sdílení nazývají theologové po příkladu Dionysia Areopagity osvícováním (illuminatio, ἔλλαμψις).[1])

Ačkoliv tato illuminace nemá ani v Písmě sv. ani ve spisech nejstarších ss. Otců zřejmého podkladu, přece pro velikou autoritu, které Dionysius Areopagita v Církvi později požíval, mluví všichni středověcí theologové počínaje od sv. Tomáše o illuminaci, které se dostává andělům nižším od andělů vyšších jako o pravdě takořka evidentní.

Dionysius Areopagita uvádí na důkaz této illuminace výrok královského pěvce, jenž v 8. verši žalmu 23. praví: „Kdož jest ten král slávy? Hospodin mocný v boji", kdež prý otázku obsaženou v prvém stichu (Kdož jest ten král slávy?) kladou andělé nižší a odpověď na ni (Hospodin mocný v boji) dávají jim andělé vyšší. Podobně vykládá také 1. verš hlavy 63. proroctví Isaiášova: „Kdož jest ten, jenž se béře z Edomu v rouše skropeném z Bosry, ten výtečný v rouše svém, kráčeje v množství síly své? „Já, kterýž mluvím spravedlnost a jsem obránce k vysvobození".

Než není pochybnosti, že Dionysius Areopagita pojem illuminace andělů nižších skrze anděly vyšší do těchto textů vkládá. Žalm 23. zpíván, když za krále Davida byla archa úmluvy přenášena na horu Sionskou. Kdežto verš 7. vyjadřuje výzvu ku kněžím, aby otevřeli brány, skrze něž měl s archou vejíti král slávy, obsahuje verš 8. toliko bližší určení, že tento král jest sám Hospodin mocný v boji. O otázce a odpovědi andělů není tu řeči. A hlava 63. proroctví Isaiášova jest messiánská. Na otázku:

[1]) De coelest. Hier., cap. 4, n. 8.

„Kdo jest ten, kterýž se béře z Edomu v rouše skropeném", odpovídá sám Messiáš, že i ve svém utrpení jest mocný a velebný, že jest Bůh spravedlivý a Vykupitel světa. Ani tu netáží se andělé jedni a neodpovídají druzí.

Ačkoliv illuminace andělů nižších skrze anděly vyšší podle slovného znění nemá jasného podkladu v Písmě sv., přece o věci její nelze pochybovati. Neboť jest jisto, že věda andělů jest přiměřena dokonalosti jejich přirozenosti. A proto vynikají andělé dokonalejší vědou svou nad anděly hierarchií a kůrů nižších. A proto jest zcela přirozeno, když andělé vyšších kůrů poučují (illuminant) anděly kůrů nižších o věcech, které jsou jim podle jejich přirozené vědy neznámy. V tomto smyslu mluví theologové po příkladu Dionysia Areopagity o tříbení či čistění (de purgatione) nižších andělů skrze anděly vyšší. Tříbení toto neznamená však vnitřního jejich očisťování od hříchu, nýbrž toliko osvěcování jejich rozumu poučováním o různých věcech, a tím také nepřímé působení na jejich vůli.[1])

Sv. Tomáš jedná o andělské illuminaci obšírně ve své theologické Summě ve čtyřech článcích otázky 106. a argumentuje takto:

Každá dobrá bytost hledí se sdíleti o své dobro s jinými bytostmi, které tohoto dobra nemají. Jakýsi obraz a způsob tohoto sdílení vidíme již v hmotné přírodě. Tak přenáší teplejší těleso své teplo na tělesa méně teplá. Slunce vylévá své světlo do temného prostoru světového na tělesa v něm obsažená a činí je světelnými. A co se děje v hmotné přírodě podle zákonů fysických, jest pozorovati také ve světě duchovém. Každá stvořená bytost jest dobrá, a pokud jest, potud jest dobrá. A dobré bytosti duchové nemají na tom dosti, že jsou samy dobré, nýbrž snaží se, aby v jejich dobru, pokud vůbec možno, měly přiměřenou účast také bytosti druhé, které stojí na nižším stupni dobroty a dokonalosti. To viděti hlavně na Bohu samém, jenž stvořil tento svět, viditelný i neviditelný, jen za tím účelem, aby se s jeho jednotlivými bytostmi podle míry jejich schopností a vnímavostí sdílel o své nekonečné dobro. A tak mají také vyšší andělé takořka přirozenou náklonnost a snahu sdíleti se s anděly nižšími o svá dobra. To platí především o jejich vědě. Čím jsou andělé vyšší, tím mají také dokonalejší vědu. Neboť i jejich nejvyšší a nejvšeobecnější pojmy jsou tak jasny, že v nich zcela určitě poznávají všecky v nich obsažené rody, druhy a jedince. A aby mohli tuto svou vědu zjevovati duchům nižším a sobě podřízeným, proto svou vědu různě rozlišují a činí ji přístupnou chápavosti jejich. Ale ačkoliv se o své poznatky s nimi sdílejí, přece při tom vždy nad ně vynikají. Jejich věda přirozená i nadpřirozená souvisí těsně s jejich přirozeností a zásluhou, kterou si svou věrností při odboji pyšných andělů proti Bohu získali.

[1]) Sv. Tom., I. qu. 106, art. 2 ad 1.

A jako nemohou přenésti na anděly nižší své přirozenosti a své zásluhy, tak nemohou se také s nimi sdíleti o svou vědu v plném jejím rozsahu a dosahu. Vždy tedy zůstávají jak svou přirozeností, tak i svou vědou nad nimi povzneseni.[1])

§ 60.

O řeči andělské.

S illuminací andělskou těsně souvisí jejich řeč, kterou andělé sobě zjevují své poznatky, úmysly, skutky atd. Poněvadž jsou andělé čiří duchové nemající těla, proto se rozumí samo sebou, že jejich řeči nelze rozuměti jakožto řeči členité a smyslnými zvuky pronášené, nýbrž jakožto řeči jen čirým duchům vlastní, o které sice nemůžeme si utvořiti vystižného pojmu, ale které proto nesmíme popírati. Že andělé k sobě mluví, jest jisto, jakým způsobem tak činí, zde na světě, kde všechno naše poznání se opírá o smyslné představy, nemůžeme pochopiti.

Podle všeobecné nauky theologů mluví k sobě všichni andělé, jak dobří, tak i hříšní, a to nejen andělé vyšší k andělům nižším, nýbrž i andělé nižší k vyšším, jakož i andělé dobří k andělům hříšným a naopak. Tím se liší řeč andělská od illuminace, která přísluší jen vyšším andělům dobrým naproti andělům nižším.

Že andělé mohou k sobě mluvitl a své myšlenky sobě zjevovati, jest pravdou zjevenou. Tak praví prorok Isaiáš: „I volali (Serafové) jeden k druhému a říkali: Svatý, Svatý, Svatý Hospodin Bůh zástupů, plna jest všecka země slávy jeho.“[2]) A apoštol Juda píše: „Michael archanděl, když s ďáblem odpor maje hádal se o tělo Mojžíšovo, neosmělil se vynésti soudu zlořečenství, ale řekl: Přikažiž tobě Pán“.[3])

Jako Písmo sv., tak i ss. Otcové učí, že andělé k sobě mluví. Tak na př. píše sv. Basilius: „Že andělé mají svou vlastní řeč, potvrdil sv. apoštol (Pavel), když pravil: „Kdybych mluvil jazyky lidskými a andělskými atd“.[4]) A svatý Jan Zlatoústý: „Ačkoliv (sv. Pavel)[5]) mluví o jazyku andělů, přece jim nepřipisuje těla neb jazyk, tento jest takový, že o něm praví: „Kdybych tak mluvil, jak andělé mezi sebou mluví, (neměl však lásky, byl bych jak měď zvučící a zvonec znějící)“.[6]) A sv. Jan Damašský píše o řeči anděl-

[1]) Srv. také Tom., De verit., qu. 9, art. 1 ad 9.
[2]) 6, 3; cf. Zjevení sv. Jana 4, 8.
[3]) V. 4.
[4]) Himil in illud: In principio erat Verbum, n. 3. Migne tom. 31, p. 478.
[5]) I. Kor. 13, 1.
[6]) I. Homil. in I. Cor. 13, 1, cap. 32, n. 3. Migne tom. 61, p. 268.

ské ještě určitěji a jasněji: „Andělé nepotřebují ani uší ani jazyků, vyjadřujíce sobě beze všech slov zevně pronesených své myšlenky a úmysly“ (ἀλλ' ἄνευ λόγου προφορικοῦ μεταδίδοντα ἀλλήλοις τὰ ἴδια νοήματα καὶ βουλεύματα).[1])

Sv. Tomáš přirovnávaje mluvu lidskou k mluvě andělské praví: Poznatky v rozumu našem uložené jsou v něm uzavřeny dvojí závorou (obstaculo). Předně samou vůlí naší, kterou můžeme poznatky své buď naprosto jen pro sebe zachovati aneb je jiným lidem projeviti. Poznatky, myšlenky, city, předsevzetí, o které se nechceme žádným způsobem s někým jiným sděliti, ty (ovšem mimo Boha), zná jediné člověk sám, podle slov sv. Pavla, řkoucího: „Neboť kdo z lidí ví, co jest v člověku (τὰ τοῦ ἀνθρώπου), leč duch člověka, který jest v něm“.[2]) Na druhém místě uzavírá myšlenky naše v rozumu samo hrubé tělo naše. Neboť i když chceme o některou myšlenku svoji s někým druhým se sděliti, z této naší vůle jí ještě nikdo nepoznává a proto musíme ji nějakým smyslným způsobem projeviti. Dokud jsme tak neučinili, stojí osoba, které chceme něco oznámiti, takořka u neprůhledné stěny, skrze kterou nemůže do naší mysli a našeho srdce nahlédnouti. A poněvadž andělé nemají hmotných těl, nepotřebují, ba ani nemohou svých myšlenek vyjadřovati smyslným způsobem: řečí, písmem, posunky, výrazem tváře atp. Jim stačí toliko chtíti o své myšlenky s druhými anděly se sděliti a nepotřebují k tomu vnějších prostředků. Tak jest jejich věda uzavřena v nitru jejich jen jedinou závorou, totiž jejich vůlí, a chtějí-li svou vědu jiným andělům oznámiti, k tomu stačí toliko tuto jedinou závoru odstraniti.[3])

Tento výklad se však nezamlouvá některým pozdějším theologům, zejména Suarezovi a Vasquezovi, poněvadž prý nelze pochopiti, jak jest možno, aby andělé pouhým úkonem vůle zjevovali své myšlenky a úmysly andělům druhým. Pouhou vůlí vkládati přímě do rozumu duchových bytostí různé poznatky a pravdy, čili „per solam liberam ordinationem sui conceptus ad alterum“, jak scholastikové praví, jest prý vlastností jediného Boha. A proto se snaží vespolnou řeč andělů jinými způsoby vysvětliti. Suarez se domnívá, že anděl, jenž chce andělu druhému něco oznámiti, vkládá do jeho rozumu intelligibilní obrazy pojmův a poznatků, které mu chce zjeviti.[4])

Ačkoliv o řeči andělů, kterou si své poznatky oznamují, nemůže býti nejmenší pochybnosti, přece zůstává nám způsob, jakým k sobě mluví, přese všecky důmyslné výklady i nejslavnějších theologů záhadným a nepochopitelným. Zde na světě

[1]) De fide orthod., lib. 2, cap. 3. Opp. (edit. cit.) tom. I., p. 156.
[2]) I. Kor. 2, 11.
[3]) I. qu. 107, art. 1, in earp. et ad 1.
[4]) De angel. libert., lib. 2, cap. 28, n. 57.

nemáme o činnostech čiře duchových vystižného poznání a proto můžeme sobě tvořiti o nich jen více méně pravděpodobné domněnky. Jasného poznání této záhady nabudeme, až budeme sami po způsobu čirých duchů patřiti v slávě věčné na Boha a v Bohu na všecka tajemství v tomto životě nám nepochopitelná.

§ 61.

Andělé působí na vůli jiných andělů.

Mimo rozum mohou andělé mezi sebou působiti také na svou vůli. Než tu jest na zřeteli míti, že jest podstatný rozdíl mezi způsobem, jakým Bůh působí na vůli čirých duchů a jakým čiří duchové působí vespolně na sebe. Poněvadž Bůh jako prvotná příčina (causa primaria) musí spolupůsobiti ke každé činnosti bytostí stvořených, jak hmotných, tak i duchových, proto jest vliv Božský na vůli čirých duchův a jejich úkony neprostřední a vnitřní. Tímto způsobem nemohou andělé na vůli druhých andělů působiti. Jako do svatyně vůle lidské nemůže žádná stvořená bytost neprostředně a přímě zasáhnouti a ji přiměti k úkonům, ku kterým by ji chtěla přiměti, tak i do vůle andělské nemůže mimo Boha žádná moc tímto způsobem zasáhnouti. A proto vliv jejich na vůli druhých andělů může se díti jen nepřímě a mravně, to jest poučováním, přemlouváním, přesvědčováním a p. Anděl vyšší může andělu nižšímu uvésti různé důvody, kterými ho nakloňuje a přivádí k úkonům, ku kterým by se jinak, neznaje těchto důvodů, nebyl rozhodl. Mohou-li dokonalejší andělé působiti na rozum andělů nižších řádů, pak jest zcela přirozeno, že mohou působiti také na jejich vůli. Neboť vůle čiře duchovních bytostí, jako vůle bytostí rozumných vůbec, není mohutností slepou, nýbrž řídí se vždy poznatky rozumovými. Nihil cognitum, nisi praecognitum, platí plnou měrou i o andělech.

Že andělé mohou působiti na vůli jiných andělů, dokazuje sv Tomáš α) theologicky a β) rozumově.

ad α) Při důkazu theologickém této pravdy vychází z nauky zjevené, podle níž jest Bůh prvotnou příčinou spravedlnosti všech stvořených rozumných bytostí. Kdykoliv však Bůh je ospravedlňuje, vždy také vůli jejich pozměňuje uváděje ji do pravého poměru k sobě, k bližním a k nim samým. A poněvadž žádný anděl nemá moci, aby druhého ospravedlnil, nemá také moci na jeho vůli přímě a vniterně působiti.

ad β) Rozumově uvažuje o této pravdě takto:

Vůle může býti pozměněna dvojím způsobem: může býti pozměněna αα) strany předmětu, k němuž svou činností spěje, aneb strany ββ) vlastní své mohutnosti.

αα) Předmět působí na vůli jen potud, pokud obsahuje v sobě nějaké jí přiměřené dobro, které jest jediným cílem všech činností rozumových bytostí. Než dobra částečná a omezená působí na vůli jen poněkud. Úplně může tak činiti jen dobro všeobecné a nekonečné a to jest Bůh. A toto nekonečné dobro může rozumné bytosti rovněž jen Bůh tak představiti, aby na ně ve věčné blaženosti neprostředně patřila. Anděl však jako bytost konečná a omezená nepůsobí na vůli druhých andělů ani jako jejich naprosté dobro, k němuž jest jim spěti, ani jako předmět, v jehož patření mají dojíti věčné blaženosti. Anděl může působiti na vůli druhých andělů jen jako bytost, jež jest sama v sobě lásky hodna, a jež jim mimo to zjevuje mnohá dobra částečná zobrazující a znázorňující dobrotu Božskou. A v tomto smyslu může anděl vzbuditi ve vůli jiných andělů lásku buď k jiným stvořeným bytostem rozumným aneb k Bohu.

ββ) Co se však týká mohutnosti či potence vůle, ta může býti přímě a vniterně uvedena do činnosti jediné Bohem. Neboť činnost vůle není než jistou sklonností k dobru obsaženému v předmětu, k němuž touto činností směřuje.

Tuto sklonnost vůle může však pozměniti jen ta bytost, která ji přirozeností duchové bytosti opatřila, a to jest toliko Bůh. Anděl však, jenž není Tvůrcem žádné bytosti rozumné, nemůže právě tak vůle její změniti, jako nemůže změniti přirozenosti její. A proto nemůže na vůli ostatních andělů přímě působiti ani strany jejích posledního cíle ani strany vnitřní potence vůle jejich.[1])

§ 62.

Andělé působí přirozeně na činnost druhých andělů.

Dále se namítá otázka, může-li anděl anděla, — a totéž platí o duši od těla oddělené, — zevně k nějaké činnosti donutiti, zejména může-li ho s místa na místo přenášeti a to nikoliv pouze radou, prosbou atp., tedy ve smyslu mravním, nýbrž ve smyslu fysickém i proti vůli jeho.

Theologové učí jednomyslně, že mezi dobrými anděly nemůže býti řeči o fysickém násilí, kterým by andělé jedni mohli nutiti anděly druhé, by proti své vůli na jejich rozkaz místo, na kterém jsou právě přítomni, opustili a místo jiné zaujali. Mezi anděly dobrými vládne naprostá jednota a harmonie. Všichni podle stupně své dokonalosti milují sebe, Boha a nás lidi. A poněvadž tak činí dobrovolně, nemůže býti o nějakém násilí ani řeči. Mohou sice andělé kůrů vyššího působiti na anděly nižší, aby z různých důvodů, obzvláště, když toho žádá čest a chvála Boží

[1]) I. qu. 106, art. 2.

a spása lidí, opustili místo jedno a odebrali se na místo druhé. A andělé tito plní rádi a ochotně vůli andělů sobě nadřízených vědouce dobře, že změna místa jejich jest zároveň vůlí Boží, kterou ve všem plniti pokládají za nejsvětější a nejblaživější svou povinnost.

Proti této nauce, jak se zdá, svědčí slovo archanděla Gabriela, jenž u proroka Daniela praví: „Avšak kníže království Perského mně odporoval atd.“.[1]) Odpor tento exegetové katoličtí různě vykládají. Nejvíce se zamlouvá výklad Kornelia a Lapide, jenž se domnívá, že spor mezi těmito dvěma anděly není než modlitbou, kterou každý z nich v zájmu národa, jehož blaho bylo Bohem péči jeho svěřeno, Bohu přednášeli.[2])

Podle svědectví Písma sv. jest však jisto, že mohou andělé dobří použiti násilí naproti andělům hříšným a tímto násilím je nutiti opustiti jedno místo a na místo druhé se odebrati. Klassický doklad této pravdy podává kniha Tobiášova, kde hagiograf praví, že anděl Rafael chopil se ďábla, jenž zahubil sedm mužů Sáry, dcery Raguelovy, pozdější manželky mladého Tobiáše, a přivázal jej na poušti hořejšího Egypta.[3])

Že andělé hříšní jsou podřízeni andělům dobrým, učí jednomyslně ss. Otcové jakož i pozdější theologové. Tak praví sv. Augustin: „Duchy, kteří opustili život a zhřešili, řídí rozumní duchové života, duchové dobrotiví a spravedliví... Mocnosti jsou andělé, jejichž vládě jsou podrobeny mocnosti pekelné“.[4]) A podobně učí také theologové scholastičtí. Sv. Tomáš na otázku, zda-li dobří andělé mají vládu (praelationem) nad anděly zlými, odpovídá: Veškeren řád vládní jest popředně a původně v Bohu a bytosti stvořené mají v něm jen účast tou měrou, jakou jsou Bohu blízci. A proto mají vliv na bytosti nižší tvorové dokonalejší a Bohu bližší. Největší vládu nade všemi stvořenými bytostmi mají andělé patřící na tvář Boží. A poněvadž andělé hříšní na Boha nepatří, mají nad nimi vládu andělé dobří, kterým jsou zcela podrobeni.

Dále učí theologové se sv. Tomášem, že dobrým andělům i nejnižšího řádu jsou podrobeni všichni andělé hříšní i ti, kteří svou přirozeností náleží k nejvyšším kůrům. Neboť Bůh vyzbrojuje všechny dobré anděly nadpřirozeně takovou mocí a silou, že jsou silnější a mocnější, než ďábli, kteří přirozeností svou je daleko převyšují. A jako hříšní andělé co do přirozenosti vyšší a dokonalejší mohou násilně nutiti ďábly řádů nižších i proti vůli jejich k rozličným skutkům a mezi těmi také ku změně místa, podobně mohou všichni andělé dobří i nejnižších kůrů všechny ďábly bez

---

[1]) 10, 13.
[2]) Tob. 8, 3.
[3]) 8, 3.
[4]) De Trinit. lib. 3. cap. 4, n. 9; cf. sv. Tom. I. qu. 108, art. 5, in corp.

výjimky sobě podrobovati a přiměti je i násilím, aby jedno místo opustili a na místo jim určené se odebrali.

Ačkoliv někteří theologové, jako na př. Vasquez, se domnívali, že se příčí duchové povaze andělů, aby fysicky mohli je s místa na místo přenášeti, a když tak činí, že tak činí jen vlivem mravním, tvrdí většina theologů, že užití fysického násilí nikterak neodporuje jejich povaze. Ovšem musíme z tohoto fysického násilí vyloučiti každou smyslnou představu. Přivázal-li archanděl Rafael ďábla Asmodea na poušti egyptské, mohl tak učiniti různým způsobem. Buď mu z rozkazu Božího pohrozil těžkým trestem, kterým ho Bůh stihne, pak-li neposlechne a nezůstane na místě sobě určeném tak dlouho, jak dlouho mu bude uloženo. Aneb ho spoutal mocí svou tak, že nemohl se s tohoto místa vzdáliti, aneb že mu Bůh ke každému pohybu odepřel své Božské součinnosti, které má každá bytost, hmotná i duchová, potřebí, aby své hybné potence mohla použiti a s místa na místo se pohybovati.

§ 63.

Andělé působí na hmotné předměty a na tělo lidské.

Dále učí Písmo svaté a ss. Otcové jakož i theologové všeobecně, že andělé mohou působiti na předměty hmotné, a to buď že jimi s místa na místo hýbají, aneb že je různě, případně i podstatně pozměňují.

Tak vypravuje Písmo sv., že andělé donutili Lota přebývajícího v Sodomě, aby vstal, vzal ženu svou a dvě dcery a opustil město, které Bůh pro mrzkou hříšnost jeho obyvatelů zahubí. A když prodléval tak učiniti, chopili ruku jeho a ruku ženy i dvou dcer jeho a vyvedli je a postavili vně za městem.[1]) Podobně prorok Habakuk nesa oběd žencům byl andělem uchopen za vrch hlavy a nesen za vlasy z Judska do Babylonu a postaven nad jamou lvovou, aby pokrm přinesl lačnícímu Danielovi.[2]) Anděl odvalil kámen s hrobu Spasitelova,[3]) vyvedl sv. Petra ze žaláře, otevřel železnou bránu vedoucí do města.[4])

Nemůžeme sice sobě představiti způsobu, jakým andělé působí na předměty hmotné. Avšak z toho nesmíme uzavírati, že působnost tato není možná. Jistou analogii máme na duši pohybující tělo a tělem vnější hmotné předměty. Ačkoliv nemůžeme si duše samé názorně představiti a pochopiti, jakým způsobem jest spojena s tělem a uvádí pohyb do něho a jednotlivých údů jeho, přece pohyb sám jest dějem tak evidentním, že ho rozumně nelze popírati. A kdož by pochyboval, že Bůh, nejčiřejší a nej-

[1]) Genes. 19, 15, 16.
[2]) Daniel, 14, 35 sldd.
[3]) Mat. 28, 2.
[4]) Skut. apošt. 12, 9, 10.

jednodušší duch, může svou působností zasahovati do pohybu a života hmotného světa a jednotlivých bytostí jeho? A přece si nemůžeme smysluě představiti ani Boha ani způsobu, jakým s hmotnými činnostmi stvořených bytostí spolupůsobí. Také nevíme, jak daleko sahá moc andělů dobrých i zlých, kterou nad hmotnou přírodou a jejími fysickými jevy a ději mohou vykonávati. Všeobecně lze jen tolik říci, že moc tato jest přiměřena dokonalosti přirozenosti jejich. Čím vyšší jest řád ku kterému náleží, tím jest také rozsáhlejší a dosažnější moc, kterou nad hmotnými věcmi a jejich činnostmi mohou vykonávati. To platí všeobecně o andělech dobrých i zlých.[1])

§ 64.

Mohou-li andělé působiti divy a zázraky?

S mocí andělů nad hmotnou přírodou a jednotlivými bytostmi jejími těsně souvisí otázka, mohou-li andělé dobří i zlí působiti divy i zázraky.

Odpověď na tuto otázku závisí na pojmu divu a zázraku. Zázraku můžeme rozuměti ve smyslu vlastním a nevlastním. Ve smyslu vlastním znamená zázrak děj či účin v hmotné přírodě, jenž přesahuje všecky její fysické síly, ať již děj ten přesahuje tyto síly sám v sobě co do své podstaty neb co do podmětu, na kterém, aneb co do způsobu, kterým se děje. Proto rozeznává sv. Tomáš trojí druh pravých zázraků: „quoad substantiam", quoad subjectum" a „quoad modum facti".[2]) Každý děj, jenž přesahuje všecky fysické síly hmotné přírody, může býti účinem jen všemohoucí působnosti Božské. Pravý a vlastní zázrak jest výhradně a výlučně jen dílem Božím, poněvadž žádná bytost stvořená nemůže ani v jednotlivých případech měniti fysického řádu přirozeného. Toto právo a tuto moc může míti jen Tvůrce a všemohoucí Vládce přírody, jenž touž mocí, kterou pořádek přírodní zřídil, může v jednotlivých případech od něho na potvrzení svého nadpřirozeného zjevení učiniti výjimku. Zázrak pravý a vlastní nazývá sv. Tomáš zázrakem „in se", od něhož liší zázrak v širším a nevlastním smyslu, jenž pak sluje zázrakem „quoad nos". Může se státi, že nějaký děj přírodní přesahuje jak naše poznání, tak i naši moc. Ale z toho nenásleduje, že by ho andělé nemohli přirozenou svou mocí aneb i mocí silou nadpřirozeně jim Bohem udělenou způsobiti. Neboť jak dobří, tak i padlí andělé převyšují nás jak svým poznáním sil přírodních a působnosti jejich, jakož i mocí podle tohoto vyššího poznání ve vnější přírodě mnohé účiny působiti, ku kterým naše poznání a naše síla nestačí. A v tomto širším smyslu mohou andělé dobří

[1]) Cf. S. Thom. I., qu. 110, art. 1, ad 1–3.
[2]) I.–II., qu. 113, art. 10 in corp.

i špatní zázraky působiti. Avšak každý takový děj jest sám v sobě dějem přirozeným, poněvadž nepřesahuje všech sil přírodních, nýbrž přesahuje toliko síly naše, a proto se nám zdá něčím neobyčejným, podivuhodným a v tomto smyslu zázračným. Není to tedy zázrak „in se", nýbrž toliko „quoad nos".

Moc andělská na vnější hmotnou přírodu, třeba jest vyšší a dokonalejší než moc naše, přece má určité meze, i když obor, ve kterém se může u jednotlivých andělů podle stupně jejich přirozené a nadpřirozené dokonalosti jeviti, jest širší neb užší. Nicméně nemůže žádný anděl svou mocí přirozenou měniti jedné věci ve věc podstatně od ní různou. Neboť tato změna může se jen tím způsobem díti, že věc se měnící ztrácí svou podstatnou formu a místo ní nabývá jiné formy, která náleží podstatně jinému řádu. Tak nemůže anděl proměniti bytost neživou v bytost živou, nemůže proměniti bytost živou nižšího řádu v bytost živou vyššího řádu, na př. hada v ptáka atp. Tomu však, jak se zdá, odporuje, co Mojžíš vypravuje o mudrcích a čarodějích egyptských v knize Exodu. Když Aron z rozkazu Hospodinova povrhl svou hůl před Faraonem na zem a proměnil ji v hada, učinili tak rovněž všichni čaroději egyptští. Jeden každý z nich vrhl hůl svou a obráceny jsou všecky v hady. Podobně proměnili jako Aron vodu v krev, vyvedli žáby z vody na zemi egyptskou, dalších však zázraků, které Aron působil, aby Faraona přesvědčil, že on a bratr jeho Mojžíš jsou Bohem všemohoucím posláni na osvobození lidu israëlského z otroctví egyptského, nemohli již působiti a proto také před Faraonem vyznali, že v zázracích Aronových jeví se prst Boží.[1])

Co jest o těchto dějích čarodějů egyptských souditi? Proměnili skutečně hole své v hady, vodu v krev a vyvedli z vody žáby, jak učinil z rozkazu Božího Aron? Již ss. Otcové, jako sv. Řehoř Nyssejský a sv. Jeroným, to popírali a to vším právem. Rozdíl mezi holí a hadem, mezi vodou a krví atd. jest tak veliký, že jest nemožno mysliti, aby nějaká stvořená bytost svou přirozenou mocí tuto proměnu způsobila. Patrně bylo to pouhé kejklířství, ve kterém jsou Egypťané, jak se autor sám při své návštěvě v Kahýře r. 1905 přesvědčil, až doposud praví mistři. A nebylo-li to kejklířství, pak by to bylo dílo, které způsobili sami zlí duchové, což mohli učiniti dvojím způsobem: Buď působili na obrazotvornost Faraonovu a všech ostatních přítomných svědků tak, že se domnívali viděti na místě holí hady, na místě vody krev a množství žab z vody se roditi a na zemi vylézati. Aneb předváděli před jejich zrak smyslné představy hadů na místě holí, krve na místě vody a žab z vody se rodících. A poněvadž není pochybnosti, že andělé dobří i zlí mohou jak na fantasii, tak i na smysly lidské působiti, proto domnělé divy čarodějů egyptských dají se zcela snadno z působnosti ďábelské

[1]) Exod. 7, 8.

skrze čaroděje na obrazotvornost neb na smysly, hlavně na zrak diváků vysvětliti.

Sv. Tomáš vysvětluje způsob, jak andělé působí na obrazotvornost lidskou, takto: Jako nemohou andělé vkládati přímo do rozumu člověka různých pojmův a pravd, kterých dříve neznal, tak nemohou ani na jeho obrazotvornost přímým způsobem působiti a vzbuzovati v ní nové představy, kterých dříve v ní nebylo. Jejich působnost na obrazotvornost lidskou záleží v tom, že představy v ní dřímající a představami následujícími, jak moderní psychologie praví, pod prah vědomí zatlačené zase probouzejí a k vědomí přivádějí. Neboť jako všecky přírodní děje a jevy místním pohybem hmotných předmětů způsobené mohou býti podřízeny moci andělské, tak mohou míti vliv i na činnost obrazotvornosti lidské, jež v jistém smyslu rovněž jako ostatní fysické děje přírodní v místním pohybu záleží. A proto mohou skrze činnost smyslovou působiti na obrazotvornost člověka a tak v ní obuzovati různé zapomenuté představy, tyto představy uváděti mezi sebou v příčinnou souvislost a říditi je k jednotnému cíli. Tento vliv andělský má jistou obdobu v povaze snů našich. Jak často se stává, že nám tu zcela živě přicházejí na paměť předměty, na které jsme dávno nemyslili, jejichž představy však i když z paměti zcela vymizely, přece v obrazotvornosti naší ve stavu neuvědomělém byly obsaženy. Neboť o tom, čeho jsme nikdy neviděli, o čem jsme neslyšeli, a vůbec žádným smyslem nepostřehli, nač jsme nikdy nemyslili a následovně neměli o tom ani ve smyslných mohutnostech přiměřených představ ani v rozumu intelligibilních obrazů, o tom nemůžeme také sníti. Co ve spánku působí podrážděná nervová činnost — sv. Tomáš praví: „commotio spirituum et humorum", — to mohou také čiří duchové způsobiti svým vlivem na činnosti smyslové a skrze ně na obrazotvornost samu.[1])

§ 65.

Mohou-li andělé působiti na obrazivost (fantasii) a smysly člověka?

Že andělé mohou působiti na obraznost člověka, o tom podává Písmo sv. nejeden doklad. Tak na př. vypravuje evangelista Matouš, že anděl Páně zjevil se ve snách Josefovi v době, když byl zmítán pochybnostmi o nevině Blahoslavené Panny, a pravil mu: „Josefe, synu Davidův, neboj se přijati Marie, manželky své; nebo což z ní zrozeno jest, z Ducha sv. jest."[2]) A podruhé se tímto způsobem anděl Páně zjevil Josefovi, aby Božské dítko zachránil před úklady Herodovými: „Vstaň" tak k němu ve snu pravil, „a vezmi dítě i matku jeho a uteč

[1]) Cf. st. Thomam I.—II., qu. 80, art. 2.; I., qu. 111, art. 3.; De veritate qu. 11, art. 3.; De malo qu. 16, art. II.

[2]) Mat. 1, 20.

do Egypta a buď tam, až povím tobě."[1]) A ještě po třetí tak učinil v Egyptě, když ho ve snách napomenul, aby se „vrátil do země israëlské, poněvadž zemřeli ti, kteří hledali bezživotí dítěte."[2])

O způsobu, jakým mohou andělé působiti také na smysly člověka, praví sv. Tomáš, buď že rychle odstraňují před nimi různé hmotné předměty a na jejich místa kladou předměty jiné, aneb že zostřují jeho smyslové činnosti tak, že člověk vidí předměty, slyší zvuky atd., kterých druhý nevidí a neslyší, aneb že mu zevně stavějí před smysly různé zdánlivé předměty, které nemají reálního obsahu. Tak hlavně působí na smysly člověka andělé hříšní, aby jej oklamali a svedli k různým hříchům a nepravostem.[3])

Ale i andělé dobří působí na smysly člověka, což patrno z mnohých zjevů andělských, o kterých Písmo sv. vypravuje. Neboť při těchto zjevech berou na sebe tělesný tvar, utvořený z nějaké hmotné látky a používají-li jen těla zdánlivého, přece stávají se člověku viditelnými, takže člověk je vidí, jejich hlas slyší, s nimi rozmlouvá a to obyčejně v domněnce, že vidí, slyší, rozmlouvá s pouhými lidmi. O viditelných zjevech andělů podává Písmo sv. mnohé doklady.[4])

Možnost působnosti andělů na obrazotvornost a smysly člověka plyne ostatně již z povahy andělské a lidské a z poměru, v jakém andělé dobří i hříšní stojí k lidem, o kterém poměru budeme později ještě zevrubněji jednati.

§ 66.

O hierarchiích a řádech či kůrech andělských.

O třech hierarchiích a devíti kůrech andělských vůbec.

Rozdíly řádův a důstojností andělů obsahují v sobě nejednu obtíž aneb aspoň nejistotu. A proto sv. Augustin uvažuje o čtyřech kůrech andělských, o kterých sv. Pavel jedná ve svém listu ke Kološanům (hl. 1, 16), píše: „Čím se liší ony čtyři názvy (Trůnové, Panstva, Knížectva a Mocnosti), kterými Apoštol vyjadřuje, jak se zdá, veškeru společnost nebeskou, ať nám to povědí ti, kteří jsou s to, aby nám dokázali, co tvrdí; já sám se přiznávám, že toho nevím."[5]) Nicméně jest pokládati za pravdu zcela jistou, že mezi anděly jsou jisté stupně nadřaděnosti a podřaděnosti, kterými se od sebe liší. Jinak

[1]) Mat. 2, 13.
[2]) Mat. 2, 19, 20.
[3]) Cf. sv. Tom. I., qu. 111, art. 3 et. 4.
[4]) Gen. 3, 24.; Num. 22, 22 sldd.; Soud. 6, 20 sldd.; II. král. 24, 17.; I. Paralip. 21, 16, 30; Kniha Tobiášova Job. 41, 16 atd.
[5]) Enchirid. 58.

by zajisté ani Písmo sv. ani Tradice a to od nejstarších dob nedávaly jim různých jmén. A proto jest nauka o různých vyšších a nižších stupních a řádech andělských bez odporu „de fide." Kolik jest však těchto řádů, v jakém poměru stojí k sobě a čím se od sebe liší? Na tyto otázky nelze s touže jistotou odpověděti, jak praví sv. Augustin: „Že jsou ve dvoru nebeském Sídla, Vlády, Mocnosti, Knížectva a že v něčem se od sebe liší, pevně věřím, avšak v čem tyto řády záleží a v čem se od sebe různí, nevím."[1])

Po Dionysiu Areopagitovi[2]) zobecněla však v církvi nauka, v níž všickni pozdější církevní učitelé a theologové souhlasí, že jsou tři andělské svatovlády (hierarchie), z nichž každá obsahuje zase tři řády či kůry. Nejvyšší hierarchie zahrnuje v sobě: Serafíny, Cherubíny a Trůny (thronos), střední: Vlády (dominationes), Síly (virtutes) a Mocnosti (potestates) a nejnižší: Knížectva (principatus), Archanděly a Anděly.

Svatovláda (Hierarchie) podle svého slovného významu znamená svatou vládu čili přesněji: vládu nad osobami nějakým způsobem posvátnými a podřízenými panovníku, jemuž náleží moc zvláštním způsobem Bohem mu svěřená, nad nimi vládnouti.

Podle tohoto výměru nemůže býti svatovlády mezi bytostmi nerozumnými, které ve vlastním smyslu nemohou býti posvátné vládě ani podřízeny ani od vladaře do různých úřadu a důstojností přijaty. Svatovláda jest tedy možna jen u bytostí rozumných, které sobě jsou nadřaděny a podřaděny. Dionysius Areopagita vidí i v Nejsvětější Trojici nejvyšší hierarchii, kterou nazývá nestvořenou (hierarchiam increatam), poněvadž jest v ní Trojice osob obsažena v jednotě Božské podstaty a jednota podstaty beze všeho rozmnožení v Trojici osob, tak že Trojice neruší jednoty a jednota Trojice. Ale poněvadž v Nejsvětější Trojici není jedna osoba ve vlastním smyslu nadřaděna a druhá podřaděna, nemůže v ní býti vlastní a pravé svatovlády.

Nejsvětější Trojici lze sice připisovati svatovládu ve vlastním smyslu, ale nikoliv vzhledem k jednotě Božské podstaty a ke třem osobám, nýbrž vzhledem k naprosté a neomezené vládě, kterou má a také skutečně vykonává nad bytostmi stvořenými. A poněvadž tato vláda činí tvorstvu jen dobře a nenávidí v něm jen zla mravního, hříchu a nepravosti, lze vším právem nazývati vládu Božskou nad veškerým tvorstvem vládou svatou či svatovládou. I tuto vládu jest vzhledem k Bohu jakožto všemoudrému a všemohoucímu vladaři nade vším tvorstvem nazývati vládou nestvořenou, ačkoliv se ve tvorstvu jeví účiny stvořenými.

Než na tomto místě běží nám o svatovládu stvořenou, totiž o vládu, kterou vyšší řády andělské vykonávají nad řády

[1]) Contr. Priscill. c. 11.
[2]) De coel. Hier.

nižšími. A jen v tomto smyslu mluvíme o třech hierarchiích andělských. Tu jest však podotknouti, že slovem „hierarchie", „svatovláda" nerozumíme toliko moci, kterou mají vyšší hierarchie naproti nižším, nýbrž také držitele či podměty této vlády, t. j. anděly samy touto větší mocí naproti příslušníkům nižších hierarchií opatřené. Slovo „řád" (ordo, τάξις) podle sv. Tomáše má dvojí význam, jednak znamená anděly vyšší, jimž jsou andělé nižších stupňů podřízeni. A v tomto smyslu lze i hierarchie nazývati řády. Jednak vyjadřuje „řád" jen jednotlivé stupně moci andělské v různých hierarchiích obsažené. Aby se zaměňování slova „řád" v tomto dvojím smyslu předešlo, nazýváme jednotlivé řády v hierarchiích obsažené kůry andělskými. Jest tedy rozeznávati tři hierarchie a v každé hierarchii tři kůry, tedy ve všech hierarchiích devět kůrů andělských.

Ačkoliv obyčejně lišíme devět kůrů zahrnutých ve třech andělských hierarchiích, přece není tento počet „de fide". Poněvadž sv. Pavel po výpočtu čtyř kůrův andělských: (Trůnů, Panstva, Knížectva, Mocností) podotýká v listu k Efešanům, že Kristus jest ve slávě nebeské vyvýšen nejen nad čtyři uvedené kůry, nýbrž i nad každé jméno, které se jmenuje nejen ve věku tomto, nýbrž i budoucím,[1]) domnívali se někteří ss. Otcové, jako na př. sv. Jan Zlatoústy, Theodoret a jiní, že jsou i jiní kůrové andělští, jejichž jmén vůbec neznáme. Ano i sám Dionysius Areopagita, jenž prvý zcela určitě učil, že jest devět kůrův andělských, podotýká, že jedná jen o těch kůrech andělských, kteří jsou nám známi, že však neví, nejsou-li ještě také jiní kůrové jen Bohu a andělům samým povědomí.

Také nelze s jistotou víry tvrditi, zda-li kůrů andělských není méně, než devět. Neboť není naprosto vyloučena možnost, že jeden a týž kůr andělský uvádí Písmo sv. dvěma aneb i více jmény, která se podle obyčejného významu svého mnoho od sebe neliší, jako na př. Vlády (dominationes), Moci (potestates) a Knížectva (principatas).

Poněvadž však devaterý počet kůrů po Dionysiovi úplně v Církvi sv. zobecněl, bylo by nemoudré, nyní jej buď zvyšovati aneb zmenšovati.

Také není článkem víry, že do první hierarchie náleží Cherubíni, Serafíni a Trůnové, do druhé vlády: Vlády, Síly a Mocnosti, a do třetí Knížectva, Archandělé a Andělé, ani že kůrové jednotlivých hierarchií skutečně následují ve své nadřaděnosti a podřaděnosti po sobě v tom pořadu, v jakém se uvádějí. Tak na př. sv. Řehoř Veliký vycházeje z kůru nejnižšího a postupuje ke kůrům vyšším, uvádí je v tomto pořadí: Andělé, Archandělé, Síly, Mocnosti, Knížectva, Panství, Trůny, Cherubíni a Serafíni.[2]) A sv. Sofronius, patriarcha Jerusalemský, ve své chvalořeči na kůry an-

[1]) 1, 21.
[2]) Hom. 34 in Evang.

dělské, uvádí je v tomto pořadě: Serafíni, Cherubíni, Trůnové, Vlády, Mocnosti, Síly, Knížectva, Michael, kníže vojska nebeského, Gabriel a ostatní Andělé a Archandělé.[1]) Sv. Řehoře následuje sv. Bernard[2]) a sv. Isidor Hispalenský.[3]) Hugo Victorinus vypočítávaje jednotlivé kůry andělské, uvádí je v tomto pořádku: Serafíni, Cherubíni, Trůnové, Vlády, Mocnosti, Knížectva, Síly, Archandělé a Andělé.

Z těchto pořadů, ve kterých je jednotliví učitelé církevní uvádějí, jest patrno, že jen kůry nejvyšší a z kůru nejnižších dva poslední všichni uvádějí v témž pořádku, kdežto u ostatních se od sebe liší.

§ 67.

Rozdíl hierarchií a kůrů andělských.

Důvodu, pro který se jednotlivé hierarchie a kůrové v nich obsažení od sebe liší, nelze hlouběji a přesněji vystihnouti, než jej vystihl sv. Tomáš.

Podle Učitele Andělského liší se andělé *a)* dispositivně již samými dary přirozenými, tak že jednotlivé hierarchie a kůrové v nich obsažení mají již přirozenost co do dokonalosti různou. Otázka tato souvisí však s jinou otázkou, zda-li a jakým způsobem andělé mají povahu či přirozenost druhovou. V této nauce není mezi bohoslovci jednotného názoru. Sv. Tomáš a jeho stoupenci se domnívají, že každý jednotlivý anděl, ať již náleží ku kterémukoliv kůru, jest sám v sobě již druhem (species), tak že u andělů jest druh a jedinec (individuum) jednou a touž věcí. Svatý Tomáš odůvodňuje tento svůj názor takto: V bytostech, které náleží k jednomu druhu a jen individuálně se liší, jest rozeznávati formu a materii, tak že forma jest „genus proximum" tedy to, co jest všem jedincům jednoho druhu společno, a materie „nota specifica", kterou se jednotliví členové tohoto druhu od sebe liší. Avšak andělé nejsou složeni z formy a materie, nemají tedy „genus proximum" a „notam specificam" a proto prý jest nemožno, aby dva andělé náleželi k jednomu druhu, jako prý nejsou možny dvě bělosti (albedines) a dvě lidskosti (humanitates), které jen potud se mohou rozmnožiti, pokud se jeví v různých individuích. Ale i kdyby andělé byli složeni mimo formu také z látky (materie), ještě by nemohli tvořiti společných druhů. Neboť by pak materie byla důvodem jejich lišnosti, a to nikoliv podle své kvantity, které andělé jako bytosti čiře duchové nemohou míti, nýbrž toliko podle různých svých potencí. Ale pak by materie nepůsobila toliko různých druhů, nýbrž byla by příčinou i různých rodů.[4])

[2]) Eucom. Sanct. Angel.
[3]) De Consid. lib. 5, cap. 4.
[4]) De Orig., lib. 7.
[4]) I. qu. 50, art. 4.

Jiní theologové, jako na př. Suarez,[1]) míní, že aspoň andělé jednoho a téhož kůru tvoří jeden druh, tak že by bylo devět druhův andělských, jako jest devět kůrů. Ano Toletus[2]) se domnívá, že všechny kůry andělské jsou jen jedním druhem, podobně jako jsou všichni lidé jen jediným pokolením lidským.

S naprostou jistotou nelze této otázky rozřešiti, poněvadž Písmo sv. o ní nejedná, rovněž ani nejstarší církevní Tradice. Běží tedy o pouhé názory spekulativní, které o tomto thematě jednají podle principů filosofických, applikovaných na podstatu bytostí čiře duchových. Podle našeho soudu zasluhuje však nauka sv. Tomáše přednost před domněnkou Suarezovou a Toletovou, podle které andělé jednoho, pokud se týče, všech kůrů jsou vlastním a samostatným druhem, jehož jedinci, mající specificky jednu a touž podstatu, se liší od sebe jen individuálními vlastnostmi. Ale poněvadž tyto vlastnosti stojí v úplném úměru k duchové podstatě andělské, proto podstatně různé vlastnosti předpokládají podstatně různou podstatu. Kdyby však andělé všech kůrů, jak Toletus se domnívá, měli (specificky) jen jednu přirozenost, pak by nebylo příčiny, aby Písmo sv. různými jmény je od sebe lišilo. Kdyby však, jak zase Suarez míní, andělé jednoho a téhož kůru měli stejnou přirozenost a lišili se od sebe jen různými individuálními vlastnostmi, není tímto názorem vysvětlena otázka, čím se jednotliví kůrové od sebe liší. Mají snad podstatně různou přirozenost aneb jen věcně různé individuální vlastnosti? Mají-li různou přirozenost, pak jest dále se tázati, v čem tato různost záleží. Sv. Tomáš pokládaje za princip individualisace „materiam signatam", učí zcela důsledně, že andělé nemohou býti jedinci jednoho společného druhu, nýbrž že musí každý býti svým vlastním druhem a že následovně se od sebe svou přirozeností liší nejen kůrové vyšších a nižších hierarchií, nýbrž i jedinci jednotlivých kůrů téže hierarchie.

Podle tohoto názoru jest každý anděl takořka světem pro sebe, od světa ostatních andělů úplně odlišným, tak že jest tolik andělských světů, kolik jest andělů. Andělé nejsou pouhým aggregatem mezi sebou jen nahodile spojeným, nýbrž jsou zvláštními řády podřaděnými a nadřaděnými, které vespolnou svou vztažností se podporujíce, společně spějí k svému cíli, k slávě Boží a spáse člověčenstva. Sláva Boží a spása lidská jest společným pojítkem, které ze všech hierarchií andělských, z jejich různých kůrův, jakož i z jednotlivých andělů těchto kůrů činí jeden harmonický celek, v němž má každá hierarchie, každý kůr a každý jednotlivý anděl místo sobě vykázané, na němž podle své přirozenosti a osobních vlastností samostatně sice, ale při tom přece souhlasně se všemi ostatními anděly Boha chválí, a pokud jest určen k službě lidské, o blaho naše pečuje.

[1]) De Aug. lib. 1, c. 14, n. 3, 13.
[2]) In I., qu. 50, art. 4.

b) Mimo dispositivní různost jednotlivých andělů rozeznává sv. Tomáš také ještě jejich různost kompletivní, která záleží v různých darech milosti Boží. Neboť, jak později budeme podrobněji uvažovati, byli andělé podobně jako lidé hned při svém stvoření určeni a povýšeni do stavu nadpřirozeného k neprostřednímu nazírání na podstatu Boží a za tím účelem byli obdařeni mimo přirozené dary také ještě dary nadpřirozenými. Dary tyto záležely jednak v milostech, které obdrželi k vlastní účasti v přirozenosti Božské (in gratiis gratum facientibus), jednak v milostech, kterými byli Bohem obdařeni vzhledem k Bohu samému, jakož i vzhledem k jiným andělům a konečně vzhledem k lidem podle různých služeb, které jim byly v tomto trojím směru uloženy. Hugo Victorinus praví, že prvá hierarchie směřuje neprostředně k Bohu, druhá k jiným andělům a třetí k lidem. Neboť andělé jako bytosti uprostřed mezi Bohem a lidmi postavené, slouží jak Bohu, tak i lidem, pokud je a s nimi a pro ně všecky ostatní hmotné věci řídí pod vládou Boží k cíli poslednímu, k slávě Boží a vlastní jejich spáse. To platí všeobecně o všech andělech. Než jsou mezi anděly někteří, jimž uloženo hlavně a především Bohu samému neprostředně sloužiti, zastávati takto úřad assistentů trůnu Božího, kdežto jiní zastávají úřad poslů Božích k lidem. Posílá-li však Bůh některé anděly kůrů nejvyšších k lidem na zemi, pak toto poselství jim sám neprostředně ukládá, kdežto andělé nižších kůrů mohou jím býti pověřováni anděly kůrů vyšších. Tak mohou nejvyšší andělé býti sami neprostředně od Boha zase posíláni a sami zase jiné nižší anděly posílati, andělé však kůrů středních mohou prostředečně skrze anděly vyšší býti posíláni a sami jiné posílati, kdežto andělé kůrů nejnižších mohou sice býti k lidem posíláni, sami však kůrů vyšších posílati nemohou.

§ 68.

O devíti kůrech andělských zvlášť.

Ačkoliv devaterý počet kůru andělských není, jak jsme se již zmínili, pravdou náležící k formálním článkům víry, přece jest v Písmě sv. zcela jasně obsažen.

Písmo sv. neuvádí sice nikde všech devíti kůrů najednou, avšak na různých místech jak Starého, tak i Nového zákona jedná výslovně buď o jednom neb několika těchto kůrech. A shrnou-li se všecka jména, kterými je vyznačuje, v jedné řadě, pak nemůže býti pochybnosti, že kůrův andělských, není-li více, jest aspoň devět. Praví-li prorok Daniel, že ve vidění zjevil se mu strážný anděl národu israëlského, jenž mu pravil: „a aj! Michaël jeden z knížat předních přišel mi ku pomoci (proti knížeti království Perského)“, pak jest nutně ze slov těchto předpokládati, že jsou andělé vyšší a nižší. Ale i vlastní jména jejich se uvádějí.

K první hierarchii náleží Serafové, Cherubové a Trůny.

1. O Serafech jedná prorok Isaiáš: „Léta, kterého zemřel král Oziáš", tak vypravuje, „viděl jsem Pána sedícího na trůnu vysokém a vyzdviženém... Serafové stáli nad ním: šest křídel měl jeden, šest křídel i druhý, dvěma zastírali tvář svou a dvěma zastírali nohy své a dvěma létali".[1]) Křídla a let Serafů znázorňují jejich ochotu a rychlost, s jakouž plní rozkazy Boží, přikrývání tváře a nohou jest symbolem a výrazem hluboké úcty, kterou mají k Bohu, i když neprostředně ve slávě věčné na tvář jeho patří.

2. O Cherubínech činí na mnohých místech zmínku hlavně Písmo sv. Starého zákona. Tak praví již Genese: „I vyhnal Adama: a postavil před rájem rozkoše Cherubíny s mečem plamenným a dvojsečným, aby ostříhali cesty ke stromu života".[2]) O Cherubínech se zmiňuje také kniha Exodus. Bůh dávaje Mojžíšovi rozkaz, jak má archu úmluvy a slitovnici zhotoviti, pravil k němu: „Uděláš také dva Cherubíny zlaté a kované s obou dvou stran slitovnice".[3]) Ačkoliv tu běží jen o sochy, kterými měla býti slitovnice opatřena, přece leží v tomto rozkazu důkaz, že sochy tyto měly znázorňovati a představovati Cherubíny nice se Bohu stále klánějící. Podobný rozkaz udělil Bůh Šalomounovi, aby v chrámě, který mu rozkázal postaviti, „udělal v Odpovědnici (in oraculo) dva Cherubíny z dříví olivového".[4]) A královský pěvec viděl u vytržení Boha, jak vstoupil na Cherubíny a letěl na křídlech větrů.[5]) O Cherubech jedná též prorok Ezechiel a Daniel, z nichž prvý praví: „I viděl jsem a aj! na obloze, kteráž byla nad hlavou Cherubů, podoba trůnu na pohled jako kámen safírový ukázala se nad námi".[6]) A Daniel klade do úst mládencům v peci ohnivé velebícím Boha mezi jinými také slova: „Požehnaný jsi, jenž prohlídáš propasti a sedíš nad Cheruby".[7])

3. O Trůnech jedná sv. apoštol Pavel v listu ke Kološanům, kde o Synu Božím praví, že v něm bylo všecko stvořeno na nebi a na zemi, všecky bytosti viditelné i neviditelné, mezi nimiž uvádí na prvém místě Trůny.[8])

4. V druhé hierarchii zaujímají nejvyšší místo Panstva (dominationes Κυριότητες), o nichž sv. Pavel zmínku činí na místě právě uvedeném.[9])

5. Na druhém místě stojí Síly (virtutes, δυνάμεις). O tomto

[1]) 6, 2, 6.
[2]) 3, 24.
[3]) 25, 18, sldd.
[4]) III., Král. 6, 23.
[5]) Žalm, 17, 11.
[6]) 10, 1.
[7]) 3, 55.
[8]) 1, 16.
[9]) Cf. Efes. 2, 24; II. Petr, 2, 10; Jud, 8.

kůru mluví sv. Petr v prvém svém listu, v němž napomíná křesťany, jak si mají vésti v čas pronásledování. Jako Kristus vešel jen utrpením a smrtí ve svou slávu v nebi, kde jsou mu poddáni Andělé i Mocnosti a Síly, tak mají křesťané Krista v jeho utrpení následovati, aby mohli jednou v jeho slávě nebeské míti s ním účast.[1])

6. Třetím kůrem této střední hierarchie jsou Mocnosti (potestates, ἐξούσιαι), o kterých rovněž sv. Petr na uvedeném místě[2]) se zmiňuje.

7. Třetí hierarchie počíná Knížectvy (principatus, ἀρχαί) a končí Anděly.

O kůru Knížectva jedná sv. apoštol Pavel v listu svém k Efešanům,[3]) ve kterém líčí svrchovanou moc Božskou, kterou mohou Efešané poznati již z toho, co Bůh učinil na Kristu vzkřísiv ho z mrtvých a posadiv ho na pravici v nebesích povýšil jej nade všecko Knížectvo, a při tom uvádí ještě všecky tři kůry hierarchie druhé: Mocnosti, Síly a Panstva, při čemž vychází z nejnižší (z Mocnosti) a postupuje k nejvyšší (k Panstvům).

8. O Archandělích máme doklady v I. listu k Thessalonickým[4]) a v listu apoštola Judy.[5]) Sv. Pavel jednaje v uvedeném listu o stavu těch, kteří zemrou před Kristovým příchodem k soudu, líčí způsob tohoto soudu slovy: „neboť Pán sám sestoupí s nebe s rozkazem, s hlasem archandělovým, a s troubou, a zemřelí v Kristu vstanou nejprve a potom my, kteří žijeme". A sv. Juda praví: „Když archanděl Gabriel maje spor s ďáblem přel se s ním o tělo Mojžíšovo, neosmělil se vynésti soudu potupného, nýbrž řekl: Přikaž tobě Bůh",[6]) kdežto bludaři jeho doby „vše tupí, čeho neznají, a co způsobem přirozeným jako nerozumná zvířata znají, v tom berou zkázu",[7]) t. j. poněvadž věcí pouze smysly poznaných užívají měrou nezřízenou a upadají tak v časnou i věčnou záhubu. Mimo to činí Písmo sv. výslovnou zmínku o třech archandělech: Michalu, Gabrielu a Rafaelu.

9. O Andělech není třeba zvláštních dokladů z Písma sv. uváděti, poněvadž Písmo sv. jak Starého, tak i Nového zákona jedná o nich na přemnohých místech. Ačkoliv všechny čiře duchové bytosti, pro než nemáme jména vyjádřujícího jejich duchovou přirozenost, nazýváme všeobecně anděly, přece Církev sv. přivlastňuje toto jméno nejnižšímu kůru třetí hierarchie, poněvadž Bůh hlavně tohoto kůru k rozličným službám vzhledem k viditelnému světu vůbec a k člověčenstvu zvlášť používá. Kdežto kůrové

[1]) 3, 22.
[2]) I. Petr, 3, 22; Efes. 1, 21.
[3]) 1, 20; cf. Řím 8, 38.
[4]) 4, 15.
[5]) 9.
[6]) L. c.
[7]) V. 10.

nejvyšší a střední hierarchie a první kůr nejnižší hierarchie slují anděly či posly Božími jen nevlastně, jsou dva poslední kůrové nejnižší hierarchie posly (anděly) a arciposly (archanděly) Božími ve smyslu vlastním, čímž ovšem není řečeno, že Bůh nemůže i andělů vyšších ba i nejvyšších kůrů používati k různým poselstvím k nám lidem.

Jako Písmo sv., tak i ss. Otcové uvádějí jak jednotlivé kůry andělské zvlášť, tak i všecky zároveň. Uvedeme jen některé doklady.

Tak z řeckých ss. Otců sv. Ignác zmiňuje se ve svém listu k Tralliánským výslovně o Knížectvech.[1]) A sv. Irenaeus ve svém spisu: „Contra haereses" uvádí čtyři kůry andělské: Anděly, Archanděly, Knížata a Mocnosti.[2]) Sv. Cyrill Jerusalemský ve své II. katechesi píše: „Kdybys mohl vystoupiti do prvního nebe a poznati stav andělů, kteří toto nebe obývají, a k nim přistoupiti a se jich otázati, jak zplodil Otec Syna svého, snad by ti řekli: máme nad sebou vyšší a přednější anděly, těch se otaž. Vystup do druhého a třetího nebe, a přistup, můžeš-li až k Trůnům, Panstvům, Knížectvům a Mocnostem... Já jsem se vždy podivoval všetečnosti lidí pošetilých... Neboť neznajíce Trůnů, Panstev... Knížectev a Mocností snaží se všetečně jejich Tvůrce vystihnouti. Řekni mi napřed, člověče všetečný, v čem se liší Trůnové od Panstev... řekni mi, co jest Knížectvo, co Síla, co Anděl: a potom teprv můžeš zkoumati, co jest jejich původce". Sv. Jan Zlatoústý uvádí všech devět kůrův andělských. Píšeť ve své 4. homilii in Genesim: „Obrátíš-li mysl svou k neviditelným duchovým bytostem a představíš-li sobě vojsko: Andělů, Archandělů, nebeských Sil, Panstev, Knížectev, Mocností, Trůnů, Cherubínův a Serafínů: který rozum jest s to, aby pochopil, a která řeč, aby vyslovila nepochopitelnou tuto velikost"?[3])

Z latinských ss. Otců poslyšme sv. Hilaria, jenž ve svém komentáři k žalmu 118. píše: „Proroku jest známo, že Bůh na nebi uděluje andělům mnohé rozkazy a že andělé tyto rozkazy podle různých svých úřadů různě vykonávají podle toho, náležejí-li ke kůru Andělů, Archandělů, Trůnů, Panstev, Mocností a Knížectev. A proto musí se nejen jmény, nýbrž i svými službami od sebe lišiti".[4]) Obzvláště pozoruhodný jest výrok sv. Řehoře o této otázce. Píšeť ve své 34. homilii in Evangelia: „Pravili jsme, že podle svědectví Písma sv. jest devět řádů andělských; Andělé, Archandělé, Síly, Mocností, Knížectva, Panstva, Trůnové, Cherubíni a Serafíni. Že jsou Andělé a Archandělé, dosvědčují téměř všechny strany Písma sv. O Cherubínech

[1]) Cap. 5. Opere cit. tom. I., p. 72.
[2]) Lib. 2, § III., n. 4, op. cit. tom. II., p. 243.
[3]) Opp.
[4]) In ps. 118, lit. 3, art. 10.

a Serafínech, jak známo, mluví často knihy prorocké. A jména čtyř řádů andělských uvádí sv. Pavel, v listu k Efešanům,[1]) když praví: posadiv ho na pravici v nebesích vysoko nade všecko Knížectvo, nade vší Mocnost i Sílu, nade všecko Panství. A týž apoštol v listu ke Kološanům[2]) píše: Buďto že jsou to Trůnové, neb Panstva, neb Knížectva, neb Mocností... Připojíme-li ke čtyřem řádům, o kterých sv. Pavel píše k Efešanům, ještě Trůny, pak máme pět řádů, které sv. Apoštol zejména uvádí. A přičítáme-li k nim Anděly, Archanděly, Cherubíny a Serafíny, pak máme zcela patrně devět řádů (kůrů) andělských.[3])

V nauce o devíti kůrech andělských jest se ss. Otci za jedno také Církev sv., která ve svých liturgických zpěvech a modlitbách často o kůrech andělských činí zmínku. Tak uvádí ve chvalozpěvu: „Tě Bože chválíme" zejména Anděly, Cherubíny a Serafíny, a v různých prefacích Anděly, Archanděly, Panstva, Síly, Mocnosti, Trůny, Cherubíny a Serafíny. V antifoně k prvým nešporám slavnosti Všech Svatých uvádí před jednotlivými sbory světcův a světic Božích na prvém místě všech devět kůrův andělských.

Ačkoliv není dosud prohlášeným dogmatem, že jest devět kůrův andělských, přece jest to obecná nauka v celé Církvi sv., s níž i rozkolní církev východní souhlasí. Na důkaz uvádíme jen ruského theologa Makaria, jenž ve své dogmatice praví, že veškerá rozkolní církev věří, že jsou tři hierarchie andělův a v každé hierarchii tři řády čili kůry. A za tím účelem dovolává se autority Dionysia Areopagity a sv. Jana Damašského, právě jako ss. Otcové a theologové Církve římské.[4])

Jest zajímavo, jak sv. Tomáš vysvětluje kongruenci tří andělských hierarchií a devíti kůrů po třech ke každé hierarchií náležejících. Píše: „Množství nebylo by řádně spořádáno a zřízeno, nýbrž zcela zmateno, kdyby v něm nebylo různých řádů... Různost řádů záleží však v různých jejich povinnostech a výkonech, což lze pozorovati na každém státu, jenž má potřebí různých stavů, podle různých služeb, které jest jim konati. Jiný jest řád soudců, jiný vojínů, jiný rolníků atd. Ačkoliv jsou v jednom státu mnohé řády, přece lze je všechny zahrnouti v řádech třech, poněvadž každé množství musí míti jistý začátek, střed a konec... Někteří příslušníci státu vynikají nad ostatními a to jsou aristokrati, jiní jsou poslední a to jest obyčejný lid a jiní stojí jaksi uprostřed mezi aristokraty a obyčejným lidem, a to jest stav měšťanský

[1]) 1, 20, 21.
[2]) 1, 16.
[3]) In 34, hom.
[4]) Cf. francouzský překlad dogmatiky Macariovy: Theologie dogmatique orthodoxe, tom. I., Paris 1859, p. 482 sqq.

(populus honorabilis, praví sv. Tomáš). A proto také v každé andělské hierarchii jest rozeznávati různé řády, podle různých úkolův jim přidělených a různých jejich služeb, které jest jim konati. A veškeru tuto různost lze zahrnouti ve třech hierarchiích: v nejvyšší, střední a nejnižší, z nichž každá podle Dionysia Areopagity zase tři řády v sobě obsahuje".[1])

Poněvadž trojice hierarchie neopírá se o žádný důvod buď v Písmě sv. aneb v nejstarší Tradici obsažený a názor ten teprv po Dionysiu Areopagitovi v Církvi sv. zobecněl, nelze pro něj podati důkazu ani positivně dogmatického, ani kongruenčního, poněvadž nelze pro ni uvésti analogie ani ze života hmotné přírody, ani ze života lidského. Co se však týká různých kůrův andělských vespolně nadřaděných a podřaděných, tu lze vším právem poukázati na harmonické zřízení, které se všude ve všemmíru jeví. Z původní beztvárné látky vytvořil Bůh znenáhla různé druhy bytostí hmotných, neorganických a organických, z nichž nižší slouží vyšším a tyto vyšší podmiňují často zase existenci a život bytostí nižších.

Příroda vnější jest celkem harmonicky sečlánkovaným, jehož jednotlivé části na sobě navzájem závisí a ve své snaze a sklonu k cíli sobě vytknutému sebe podporují. A ačkoliv všichni lidé mají podstatně touž přirozenost a proto náleží k jednomu druhu či pokolení lidskému, přece mají různé schopnosti a síly jak duševní tak i tělesné. A proto ani lidské pokolení není pouhým aggregátem naprosto sobě rovných jedinců, nýbrž jest organismem, v němž jednotliví lidé mají různé úkoly vyšší a nižší, duševní a hmotné, a podle toho také se seřaďují v určité stavy, které však, ačkoliv neprostředně směřují k uplatnění svých zvláštních stavovských zájmů, přece také při tom na ostatní stavy jsou odkázány a proto s nimi souměrně a souhlasně spějí k cíli celému člověčenstvu Bohem samým vytknutému. A proto můžeme také analogicky souditi, že i ve světě čirých bytostí duchových vládne organické, jejich duchové přirozenosti přiměřené zřízení, podle něhož jsou andělé kategorií nižších a vyšších, které mezi sebou jsou podřízeny a nadřízeny, tak že kategorie vyšší mají jistou moc na kategorie nižší a kategorie nižší touto mocí se řídí. A tak tvoří i andělé jednotnou, harmonicky z různých řádů zřízenou říši, v nichž všichni různě sice, ale přece při tom naprosto jednotně jsou činni ke cti a chvále Boží a ku spáse člověčenstva, usilujíce o to, aby všecko tvorstvo, jak z Boha vyšlo, také se zase k Bohu, k poslednímu cíli svému, vrátilo. Kolik však jest těchto andělských kategorií a kolik každá podružných řádů či sborů

[1]) I., qu. 108, art. 2. Sv. Tomáš přenáší společenskou organisaci své doby na dvůr nebeský. A proto zahrnovati všechny řády společenské v řádech třech sv. Tomášem uvedených a z této trojice řádů dovozovati jakousi kongruencí, že i v řádech nebeských jsou tři hierarchie, nyní aspoň nelze již pokládati za jakýsi důkaz kongruenční pro tři andělské hierarchie.

v sobě zahrnuje, o tom nenalézáme ani v životě lidském ani ve vnější hmotné přírodě analogií.

§ 69.

O povaze, úkolech a vespolném poměru jednotlivých kůrů andělských.

Prameny Zjevení Božího na žádném místě určitě nepraví, v čem záleží přirozená povaha jednotlivých kůrů, jaké zvláštní úkoly jsou jim Bohem vykázány a jaké jsou mezi nimi vespolné vztahy. Na všecky tyto otázky nelze dáti odpovědi, která by mohla nějakým způsobem míti platnost dogmatickou. A proto běží o pouhé spekulace, kterými hledí bohoslovci tyto otázky rozřešiti aneb aspoň rozřešení jejich jaksi naznačiti. Poněvadž z Písma sv. a z nejstarších pramenů Tradice nelze o otázkách naznačených ničeho s jistotou tvrditi, proto bohoslovci po příkladu Dionysia Areopagity přihlížejí hlavně k etymologickému významu jmén, jimiž se jednotliví kůrové andělští v Písmě sv. uvádějí, a hledí z těchto jmén dovoditi jejich vnitřní přirozenost, jejich poměr k Bohu, k sobě samým a k nám lidem. A v této příčině nelze s naukou jejich nesouhlasiti. Že Zjevení Boží samo andělům přiděluje určitá jména, musí míti svou příčinu. Neboť kdyby všichni andělé náleželi jen do jediné kategorie a nebylo mezi nimi zhola žádných rozdílů, pak by nebylo důvodu pod různými jmény je uváděti. Nanejvýš by bylo možno uváděti je pod jmény synonymními, jako když člověka nazýváme také rozumným živočichem. Ale jmén andělů, jež mají zcela různý etymologický význam, nelze nazývati synonymními a jich zaměňovati. Z různosti jmén jednotlivých kůrův andělských dovozoval různost jejich povahy již Dionysius Areopagita, jehož následují všichni bohoslovci Církve východní a západní.

1. Slovo „Serafim“ (שרפים od hebr. časoslova שרף = saraf, spáliti, hořeti) znamená anděly přisluhující u trůnu Božího, kteří mají šest křídel, z nichž dvěma zastírají obličej, dvěma nohy a dvěma létají, a jsou obdařeni hlasem, jímž Boha stále chválí a velebí. Dle Dionysia Areopagity nazývají se anděly takořka hořícími, poněvadž jednak je láska mocí neodolatelnou pudí a táhne k Bohu, nekonečné lásce, vzoru a pramenu vší lásky bytostí stvořených, jednak také, poněvadž svou vroucí láskou rozněcují nižší kůry andělské, aby podobně jako oni Boha milovali. Prorok Isaiáš, jenž jediný se o Serafínech zmiňuje,[1]) připisuje jim dvojí činnost, předně že bez ustání Boha ve slávě jeho velebí zpěvem antifonarním, volajíce jeden k druhému: Svatý, Svatý, Svatý Bůh zástupův, plna jest všecka země slávy jeho“[2]) a mimo

[1]) 6, 2, 6.
[2]) Ibid. v. 3.

to, že jsou prostředníky mezi nebem a zemí, mezi Bohem a člověčenstvem. Neboť prorok Isaiáš sám o sobě praví, že jeden ze Serafů přiletěl k němu a kamínkem ohnivým, který vzal kleštěmi s oltáře, dotekl se úst jeho na znamení, že je očistil všech skvrn, do kterých si sám prorok bolestně stěžoval, a tak jej samého ospravedlnil a posvětil. Jinak Písmo sv. nečiní o Serafech žádné jiné zmínky.

Pozdější spekulace prohlašuje Serafíny za bytosti, které ze všech ostatních stvořených duchů nejvíce žárem lásky k Bohu a lidem jsou zaníceni. A poněvadž láska k Bohu a s ní spojená láska ke všem bytostem duchovým zaujímá mezi všemi ctnostmi prvé místo, proto Serafové tvoří také prvý kůr prvé hierarchie a vynikají nade všemi ostatními kůry, ve kterých snaží se roznítiti podobnou lásku, jakou sami hárají. Tak jsou Serafíni mezi všemi bytostmi rozumnými, anděly a lidmi, nejdokonalejšími obrazy a odlesky samé lásky Božské, a poněvadž láska jest „vinculum unionis", jsou také nejprvnější a nejmocnější páskou, spojující Boha s veškerým tvorstvem. Překrásně praví o nich svatý Řehoř: „Poněvadž jsou s Bohem tak spojeni, že mezi nimi a Bohem není jiných středních duchů, proto tím více láskou k němu hoří, čím ho blíže vidí. Plamen, kterým hoří, což jiného jest, než jejich láska. Neboť čím více do záře Božské přirozenosti názorem svým vnikají, tím mocněji láskou k němu hoří".[1]) A podobně píše svatý Bernard, duše Serafům tak podobná: „Bůh láskou svojí tak mocně k sobě táhne duchy tyto, že se s nimi co nejtěsněji spojuje, a v nich vzbuzuje podobný cit lásky, jaký sám má k nim, tak že se zdá, jako by byli s Bohem jedním toliko duchem, podobně jako oheň, jenž se sdělil se vzduchem o veškeren žár svůj, nečiní ho toliko ohnivým, nýbrž ohněm samým".[2])

Dobrotivá láska přiměla Boha, aby se o ni sdělil také s jinými bytostmi mimo sebe. A ačkoliv v této lásce Boží mají všechny bytosti stvořené podle dokonalosti své přirozenosti jistou účast, přece stali se jí Serafové účastnými měrou převyšující všechno ostatní tvorstvo. Jsou to první miláčci Boží (ovšem mimo Matku Boží), na něž Bůh dary své dobroty a lásky vylévá bohatším tokem, než na ostatní kůry andělské. A proto v nich všichni ostatní andělé vidí velebný a vznešený vzor lásky Boží, ku kterému se snaží sami se povznésti. Jsou to nejdokonalejší bytosti, které Bůh vůbec stvořil a které všemi svými nebeskými dary takořka zasypal. A proto je prorok Isaiáš líčí se šesti křídly. Křídla mají a let, poněvadž láskou k Bohu jati nejen mu stále: Svatý, Svatý, Svatý prozpěvují, nýbrž z téže lásky co nejochotněji a nejrychleji plní všecky rozkazy Boží. A uznávajíce, že Bůh je všemi dary ob-

[1]) Hom. 34.
[2]) Serm. XIX., in Cant., tom. III. Opp. edit. Lugd. 1658, p. 27, n. 6.

dařil z pouhé lásky, zakrývají tvář a nohy své na znamení své neskonalé úcty a vděčnosti.

Tu ovšem přihlížíme jen k jejich pouhé přirozenosti. Ve stavu nadpřirozeném mohou je ze zvláštní milosti Boží převyšovati i pouzí lidé, jak Církev sv. učí zejména o Kristu člověku a Matce Boží, královně andělů, povýšené i nad samými Serafy.

2. Etymologie Cherubínů (כרובים=Kerubim) jest nejista. A proto nelze z kořenného významu vyvozovati přirozenost, moc a vztahy tohoto kůru k Bohu a ostatním řádům andělským. Cherub znamená mystické zvíře židovské symboliky, jehož tvar představovali sobě Židé složený z člověka, býka, lva a orla. Ale již z tohoto tvaru, který Židé Cherubu připisovali, lze poněkud aspoň souditi na povahu andělů, které Písmo sv. nazývá Cheruby. Jsou to duchové rozumné bytosti, které neobyčejnou silou a mocí nad jiné kůry vynikají. Jsou strážci rajskými, bránícími plamenným mečem prvým rodičům a jejich potomkům vrátiti se zpět do ráje, jísti ze stromu života a ovocem jeho dosíci zase tělesné nesmrtelnosti, kterou hříchem ztratili. Dále líčí je Písmo sv. jako sídlo či trůn Hospodinův. Tak praví druhá kniha Královská: „I vstoupil na Cherubíny a letěl: a letěl na peří větrů".[1]) A podobně praví královský pěvec:[2]) „Proto také přikázal Hospodin Mojžíšovi, aby na slitovnici archy dal zhotoviti dva proti sobě klečící Cherubíny, mezi jejichž k sobě obrácenými křídly sám Hospodin měl trůn svůj".[3])

Avšak Dionysius Areopagita a po něm bezmála všichni pozdější církevní učitelé a theologové učí, že slovo „Cherub" znamená výlev či projev vědy (profusionem scientiae) a z toho dovozují, že Cherubíni se vyznamenávají před ostatními kůry andělskými neobyčejně dokonalou vědou o Bohu a věcech Božských a to čtverým způsobem: 1. že patří na Boha tak intensivně, jako žádný druhý kůr andělský, a v tomto patření poznávají Boha nad jiné anděly dokonale. Ovšem tu předpokládá Dionysius anděly dobré, kteří za odměnu své věrnosti byli k neprostřednímu názoru na Boha povzneseni. Přirozeně nebyli tohoto neprostředního názoru schopni, jako vůbec žádný duch stvořený. 2. A poněvadž neprostřední nazírání na Boha jest jen možno ve světle slávy (in lumine gloriae), proto prý toto světlo z Boha vyzařující do sebe tak dokonale vnímají, že jím jsou zcela prosvíceni a prozářeni. Jejich duchová přirozenost a podstata jest proto zcela podobna Bohu, pokud jest podstatnou pravdou, zdrojem a cílem vší pravdy. Pravda Božská má proto v Cherubech nejdokonalejší svůj stvořený obraz a oblesk. 3. Cherubové patříce ve světle slávy na Boha neprostředně, poznávají dokonale nejen podstatu Božskou samu,

[1]) II. Kniha Král. 22, 11.
[2]) Žalm 17, 11.
[3]) Exod. 25, 18 sldd. III. Kn. Král. 6, 23; cf. Hebr. u. Chald. Handwörterbuch v. Wilhelm Gesenius pod tímto slovem.

nýbrž i krásu její, a to jak jest sama v sobě, a zároveň také jak se ve všemmíru jeví. A poněvadž krása naplňuje každou rozumnou bytost blahem a rozkoší, proto také Cherubíni nazírajíce v Bohu jak na krásu nestvořenou, tak i stvořenou, kochají se v ní nekonečnou rozkoší, a 4. jsouce sami naplněni, proniknuti a takořka prozářeni a prosvíceni vědou Božskou, mají přirozenou i nadpřirozenou touhu s touto svou vědou také se sdíleti s kůry sobě podřízenými.[1])

3. Třetím a posledním kůrem prvé hierarchie jsou Trůnové. Kůr tento vyniká nad kůry hierarchie střední a třetí, že andělé tohoto kůru neprostředně poznávají v Bohu ideální vzory a důvody všech činů Božských, které Bůh působí ve vnějším světě. Kdežto Cherubíni vynikají vědou Božskou a Serafíni láskou k Bohu nad všecky ostatní kůry andělské a proto také nad Trůny, jsou také účastni přednosti, kterou se Trůnové vyznamenávají, a proto také vidí v Bohu ideální plán nejen všehomíru jako celku, nýbrž i všech jednotlivých říší, rodů, druhů, jakož i jedinců v tomto odvěčném Božském plánu obsažených, nemají Trůnové předností Serafů a Cherubů. To lze ostatně o všech kůrech andělských říci, že vyšší kůrové obsahují v sobě přednosti a dokonalosti kůrů nižších, nikoliv však naopak.

Dionysius Areopagita vysvětluje povahu tohoto třetího kůru podle hmotných panovnických trůnů a jejich skutečného a symbolického významu a liší v něm čtvery moment: *a)* Jako trůn panovnický zaujímá vyvýšené místo na zemi, tak Trůnové se povznášejí až k neprostřednímu názoru na Boha a na ideální vzory všech věcí stvořených v samé bytnosti Božské obsažené; *b)* trůny panovnické vynikají (aneb aspoň mají vynikati) pevností a stálostí, aby panovníci mohli na ně při každé dané příležitosti klidně zasednouti. A poněvadž trůny tyto jsou symboly jejich panovnické moci, má také tato moc býti jistá a pevná, jak hmotný trůn, který ji symbolisuje a představuje. Než u andělských Trůnů jest poměr opačný. Jakožto Trůnové, na nichž Bůh sám zasedá, nemají pevnosti a stálosti své sami ze sebe, nýbrž z Boha samého, jenž na nich zasedá. A proto také nesymbolisují a nepředstavují moci své, nýbrž moc Božskou, která se v nich jako ve svých obrazech a projevech obzvláště jasně jeví. *c)* Trůny andělské přirovnává k trůnům panovníků, kteří na nich jako na svých stolicích zasedají a se také na nich s místa na místo dávají přenášeti (jako na př. papež na „sedes gestatoria"). Podobně zasedá Bůh na Trůnech andělských jako na své královské stolici, kteří ho jako nejvyššího Pána svého na sebe přijímají a ho takořka na sobě donášejí ke kůrům nižším, snažíce se, aby jim projevovali a znázorňovali svou přirozeností a všemi dary a milostmi nadpřirozenými samu moc a velebnost Božskou. A konečně *d)* na

[1]) Cf. Dionys. Areop. De Hierar. coel. cap. 7 a sv. Tomáše I. qu. 108, art. 5 ad 5.

vztah a poměr Trůnů k Bohu lze podle Dionysia Areopagity již jistou měrou souditi ze samého tvaru trůnu, jenž jest s jedné strany otevřen, aby panovník mohl na něj pohodlně zasednouti. Podobně jsou Trůnové nejen schopni, nýbrž stále nakloněni a ochotni, Boha jako Pána svého přijati a jemu věrně sloužiti.[1])

Svatý Řehoř Veliký popisuje poněkud jinak, než Dionysius, povahu a poměr Trůnů k Bohu. Praví: „Bůh všemohoucí sedí na Trůnech, kdykoliv vykonává soudy své. Poněvadž Trůny slují latinsky Sídly (Sedes), které oplývají tak velikou milostí Boží, že na nich Bůh sám sedí, proto slují Trůny".[2])

4. Andělé prvního kůru druhé hierarchie nazývají se Panstva (Dominationes), poněvadž jsou prosti všeho otrockého smýšlení a nízkého poddanství. Tito kůrové nejsou sami sebou určeni, aby se zaměstnávali řízením světa a člověčenstva, nýbrž vysoko vynikají nad nižšími kůry, které jsou jim podřízeny a poddány a u nich jako u pánů svých ve službách stojí. A proto sv. Řehoř jako i mnozí jiní se domnívají, že proto slují Panstvy, že jsou všichni kůrové pod nimi postavení určeni k službám jejich.[3]) A podle mínění svatého Bernarda převyšují Trůnové všechny anděly nižších kůrů, tak že tito jsou proti nim takořka duchy služebnými (administratorii spiritus). Proto k nim jak k pánům se odnášejí vlády Knížectev, ochrany Mocností, činy Sil, zjevení Archandělův a prozřetelná péče Andělů.[4]) Ačkoliv Panstva nad nižšími kůry panují, přece zase nad nimi samými panuje Bůh, jenž jimi a skrze ně vykonává panství své nad všemi ostatními pod nimi postavenými duchy.

5. Síly (Virtutes) znamenají podle Dionysia Areopagity jakousi udatnost a statečnost, kterou osvědčují ve všech činech a skutcích svých a se kterou přijímají a vnímají v sebe všecky je osvěcující působnosti a vlivy Božské. A jak statečně přijímají v sebe účiny záře Božího světla, tak zase v tomto Božím světle působí na nižší kůry andělské, sdělujíce se s nimi, pokud přirozenost jejich připouští, o svou vlastní sílu a statečnost.

Sv. Řehoř a po něm také jiní učitelé církevní míní však poněkud odchylně od Dionysia Areopagity, že tento kůr andělský proto sluje Silami, poněvadž Bůh častěji skrze ně působí znamení, divy a zázraky ve viditelném světě. A sv. Bernard praví podobně, že Síly andělské působí ve vnějším světě divy a zázraky na poučenou a výstrahu lidí smrtelných, a podotýká, že snad jejich vlivem se stane, co praví sv. Lukáš, že před posledním soudem objeví se znamení na slunci a na měsíci a na hvězdách a na zemi bude úzkost mezi národy, poněvadž prý brzo

[1]) Dionys. Areop., l. c.; cf. sv. Tom. I., qu. 108, art. 5 ad 6.
[2]) Hom. 34.
[3]) Hom. cit.
[4]) De Consid. lib. 5, cap. 4. Opp. tom. IV., edit. Paris 1658, p. 19.

na to, jak sv. Lukáš podotýká, „moci nebeské se budou pohybovati".[1])

6. Povahu a úkol Mocností (Potestates) posledního kůru v druhé hierarchie líčí Dionysius Areopagita tak, že nezdolnou vytrvalostí konají službu Boží, které celý svůj život a všechny skutky a činy své zasvěcují a při tom zároveň působí také na kůry nižší, aby podobným způsobem jako oni službě Boží se věnovali.

Sv. Řehoř, sv. Bernard a jiní dovozují však ze jména tohoto kůru, že vynikají obzvláštní mocí, kterou jeví naproti andělům padlým, které krotí a drží na úzdě, aby lidí nepokoušeli a k hříchu nesváděli a také na zdraví jim neškodili tou měrou, jak by si přáli.[2])

7. První kůr třetí hierarchie sluje Knížectvo, poněvadž andělé tohoto kůru stojí v čele jak Archandělů, tak i Andělů a řídí je ve všech záležitostech, které se týkají spásy lidí, jak osob soukromých, tak i panovníků, jak jednotlivců, tak i celých národů, jednak je poučujíce a osvěcujíce, jednak je řídíce, tak jak jim vůlí Boží bylo nařízeno. Sv. Řehoř se domnívá, že Knížectva předkují všem dobrým andělům, řídíce je ve všech službách, které ku spáse člověčenstva byly jim Bohem uloženy. A sv. Bernard připisuje Knížectvům nejen přednost a nadvládu nad Archanděly a Anděly, nýbrž míní také, že svou moudrostí zakládají veškeru moc panovnickou a vladařskou na zemi, že ji řídí, podle potřeby ji rozšiřují, omezují a přenášejí s panovníka na panovníka, že ji různě upravují a mění.[3])

8. Archandělů, kteří jsou kůrem středním mezi Knížectvy a Anděly, používá Bůh za posly k lidem, kdykoliv jim chce svou vůli mimořádně zvěstovati. Poněvadž však Archandělé znají dokonaleji a všestranněji tajemství Boží, než Andělé, používá jich Bůh k poselstvím k člověčenstvu jen v záležitostech zvláště důležitých, jmenovitě chce-li mu zjeviti nejzákladnější a nejdůležitější pravdy jeho nadpřirozené spásy, jako když skrze Archanděla Gabriela zvěstoval Blahoslavené Panně Marii tajemství, nad něž není vyššího a důležitějšího ve veškerém Zjevení Božím, že se stane Matkou Syna Božího.

Jelikož je Bůh pověřuje různými poselstvími k člověčenstvu, rovnají se co do této služby Andělům, ale poněvadž jim Bůh svěřuje úkoly mnohem důležitější než Andělům, vynikají nad Anděly a přibližují se ke Knížectvům.

9. Posledním kůrem v nejnižší hierarchii jsou Andělé. Jest to kůr poslů Božích k lidem ve všech méně důležitých věcech a záležitostech. Sv. Tomáš praví, že Archandělé zvěstují lidem pravdy, jež přesahují všechen rozum lidský, kdežto Anděly Bůh

[1]) 21, 25, 26; cf. sv. Bernarda, l. c.
[2]) Sv. Bernard, l. c.
[3]) De Consid., lib. V., cap. 3, Opp. tom. IV. (edit. Paris 1658), p. 19.

pověřuje úřadem poselským, chce-li lidem oznámiti pravdy a věci, kterých naprosto řečeno člověk svým vlastním rozumem může vystihnouti.

Z této úvahy o rozdílech a vespolných vztazích jednotlivých kůrův andělských zajisté jest patrno, že ve všech těchto otázkách nelze ničeho s dogmatickou jistotou tvrditi. Proto jest také pozorovati v nauce theologův o tomto předmětu jakousi kolísavost. Ačkoliv Dionysius Areopagita požívá všeobecně veliké autority, přece se ho všichni nedrží, jak jsme hlavně pozorovali na sv. Řehoři a sv. Bernardu. Kdežto Dionysius hledí rozdíly jednotlivých kůrů, jejich přirozenost, jejich poměr k Bohu a k ostatním andělům dovoditi hlavně z jejich jmén, kterými je uvádí Písmo sv., uvažují někteří církevní učitelé a theologové také ještě o jejich vespolném poměru v každé jednotlivé hierarchii, jakož i o vztahu jejich k viditelnému světu vůbec a člověčenstvu zvlášť a podávají nám tak plnější a určitější pojmy o rozdílech jednotlivých kůrův andělských. Než veškera tato nauka není než theologickou spekulací, která mimo to, co Písmo sv. Starého a Nového zákona praví o jednotlivých kůrech andělských, nemá povahy dogmatické. Proto nám nezbývá, než přestati na tom, co nám Bůh o andělech zjevil, a co se týká výsledků theologické spekulace o těchto otázkách, tu může zajisté každý z nás „abundare in sensu suo".

§ 70.

O řádech andělů padlých.

Sv. Tomáš pojednává o tomto thematě ve čtyřech otázkách:

1. zda-li jsou mezi anděly padlými vůbec jaké řády;
2. zda-li jsou mezi nimi nějaké vrchnosti (praelaturae);
3. zda-li také andělé padlí se mezi sebou osvěcují, a konečně
4. jsou-li jednotlivé řády jejich podřízeny vrchnostem andělů dobrých.

ad 1. Jak jsme již svrchu pravili, jest v každém řádu andělském rozeznávati dvojí moment: jeho přirozenost a dokonalosti v ní obsažené a nadpřirozenost, záležící v nadpřirozených darech milostí k přirozenosti jejich z pouhé dobroty Boží přidaných. A o této nadpřirozenosti můžeme uvažovati, pokud jest ve stavu nedokonalém zde na zemi a pokud dosáhla svého vrcholu a cíle v království Božím. Prvý stav sluje „status gratiae", stav druhý „status gloriae". V prvém stavu jest rozumná bytost (anděl a člověk) schopna zásluhy, v druhém požívá odměny ve věčné blaženosti.

Máme-li na zřeteli řády či kůry andělské ve stavu slávy věčné, pak jest o andělech padlých říci, že nikdy v tomto stavu skutečně nebyli. Přihlížíme-li však ke stavu milosti, v němž původně všichni andělé byli stvořeni, pak není pochybnosti, že i

ďábli byli nějaký čas mezi kůry andělskými, z nichž pak byli pro hřích pýchy vyloučeni a k pekelným trestům odsouzeni.

Avšak kůry andělské neliší se od sebe toliko různými milostmi a dary nadpřirozenými, nýbrž již také svou přirozeností více neb méně dokonalou. Poněvadž však žádná bytost nemůže býti zbavena své přirozenosti, má-li zůstati bytostí, jak byla od Boha stvořena, proto ani andělé padlí nemohli své přirozenosti ztratiti. A poněvadž z každého řádu od Serafův až k Andělům někteří andělé Bohu se pýchou zprotivili, proto i v andělích padlých vzhledem k jejich graduálně různým přirozenostem trvají i po pádu nadřaděnosti a podřaděnosti a v tomto smyslu také vrchnosti, či jak sv. Tomáš praví, prelatury.

Poněvadž však pyšní andělé hříchem svým ztratili všecky dary nadpřirozené a podrželi jen pouhou přirozenost svoji s vlastnostmi a dokonalostmi, bez nichž duchová přirozenost jejich nedá se mysliti, byli také zbaveni jmén, jimiž Písmo sv. nazývá jednotlivé kůry, k nimž před svým pádem přináleželi. Neboť jména ta vyjadřují nejen různou přirozenost jednotlivých kůrův andělských, nýbrž přihlížejí také k nadpřirozeným milostem, kterými Bůh jednotlivé kůry nad jejich přirozený stav povznesl a je uschopnil, aby po zkoušce, které je podrobil, mohli ve věčné blaženosti neprostředně na tvář jeho nazírati. Ačkoliv tedy mezi anděly padlými jsou různé stupně, není přece mezi nimi Serafínů, Cherubínů, Trůnů atd. Ačkoliv je i po pádu nazýváme anděly, nevyjadřujeme slovem tím žádného kůru, nýbrž vyznačujeme pouze jejich čiře duchovou přirozenost, pro niž nemáme zvláštního názvu.

ad 2. Na otázku, zda-li jsou mezi padlými anděly jaké vrchnosti či představenstva (praelaturae), odpovídá sv. Tomáš takto:

Při každé bytosti závisí činnost na její přirozenosti. Jakou má bytost přirozenost, tak jest také činná. Proto také dokonalejší přirozenosti jeví dokonalejší činnosti. A poněvadž padlí andělé podrželi své dokonalejší neb méně dokonalé přirozenosti, proto také jeví různé činnosti. A jako dobří andělé, kteří mají dokonalejší přirozenosti, jsou zcela přirozeně již touto svou přirozeností představenými andělů přirozenosti méně dokonalé, tak také svými činnostmi ovládají a řídí činnosti andělů nižších. A co platí o andělech dobrých, platí také o andělech padlých. I mezi nimi jsou prelatury.

Aby však i mezi anděly padlými trvala všestranná podřaděnost a nadřaděnost, žádá již také moudrost Božská, která ve všech svých dílech udržuje pořádek původně v nich založený. Tento pořádek záležící v různých na sobě závislých stupních bytostí stvořených jeví se již ve veškeré hmotné přírodě, jako i v člověčenstvu právě proto, že plyne nutně ze samé přirozenosti bytostí stvořených. A proto ho Bůh ani v životě padlých andělů neruší. Praví-li kniha Moudrosti, že moudrost Božská „dosa-

huje mocně od konce až do konce a řídí všecko líbezně",[1]) pak nelze z tohoto líbezného řízení vyloučiti ani peklo a anděly jeho. Jest tedy i mezi ďábly v tomto smyslu řád představených a poddaných. Avšak tento řád není zdrojem míru a klidu v říši pekelné, nýbrž rozmnožuje a zostřuje ještě více trýzně a muky jejich příslušníků, podobně jako ve státní revoluci strana, jež na sebe uchvátila státní moc, užívá jí jen na záhubu a zkázu těch, kteří se jí protiví.

ad 3. Dále řeší sv. Tomáš otázku, zda-li andělé padlí se vespolně osvěcují, podobně jako andělé dobří.

Osvěcování (illuminatio) ve vlastním smyslu, tak argumentuje Andělský Učitel, není než zjevování pravd dříve neznámých tomu, jenž byl jimi osvícen. A jelikož každá pravda vychází z Boha jako původního a vlastního zdroje svého a proto zase nutně vede k Bohu, jenž osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět, nemohou vyšší a dokonalejší ďábli zjevovati pravd ďáblům nižším a nedokonalejším. Neboť v tomto případě by je, i kdyby nechtěli, přece vedli zase k Bohu, pravdě podstatné a cíli vší pravdy, čehož však jejich mravní zvrácenost a zvrhlost nepřipouští.

Avšak osvěcování může míti u duchů čirých ještě jiný smysl. Může znamenati sdílení, přenášení myšlenek a poznatků s jednoho na druhého čili mluvu (locutio), jíž anděl může andělu oznámiti nejen své myšlenky a svá předsevzetí, nýbrž udíleti mu také rady a své rozkazy. Ovšem že tato mluva není, jak samo sebou zřejmo, u čirých duchů smyslná a členěnými a slyšitelnými zvuky vyjadřována. A jelikož ďábli jen tím se zabývají, jak by mohli dávati na jevo svou nenávist k Bohu a své nepřátelství k lidem, proto jest nezbytno, že za tímto dvojím účelem musí svou vůli dávati sobě na jevo. A v tomto smyslu jest připustiti, že ďábli k sobě mluví, sdělujíce a vyměňujíce mezi sebou své záměry, jak by mohli naznačeného dvojího cíle dosíci.

ad 4. Konečně odpovívá sv. Tomáš na otázku, mají-li andělé dobří nějakou moc nad ďábly, a vykonávají-li nad nimi nějakou vládu.

Všecka moc a všecka vláda (sv. Tomáš praví: praelatio) jest obsažena původně v Bohu, jenž ji přenáší různou měrou na bytosti stvořené. Čím jest bytost dokonalejší, Bohu podobnější a bližší, tím má také větší účast v jeho moci a vládě. Avšak největší měrou moci a vlády Božské se účastní jen duchové, kteří na Boha neprostředně patří, jako andělé dobří, kdežto andělé hříšní nejen tohoto přímého názoru nedosáhli, nýbrž také ještě pro svůj odboj proti Bohu všech nadpřirozených milostí a darů byli zbaveni. A proto mají andělé dobří moc nad ďábly, kteří jsou jejich vládě podřízeni. A poněvadž andělé dobří používají ďáblů jakožto prostředníkův a vykonavatelů svých záměrů směřujících buď k po-

[1]) 8, 1.

trestání lidí hříšných aneb ke zkoušce spravedlivých, proto jim také zjevují mnohá tajemství spravedlnosti a dobroty Boží, podobně jako přisedící soudního senatu oznamují obžalovaným rozsudek, jímž propadají trestu aneb zase svobody nabývají.[1])

§ 71.

Andělé byli stvořeni k cíli nadpřirozenému.

Pojem přirozenosti a nadpřirozenosti.

Ze Zjevení Božího víme, že Bůh andělův a lidí nestvořil k přirozenému cíli záležícímu v přirozeném poznání a v přirozené lásce k Bohu, nýbrž že je povýšil k neprostřednímu patření na tvář svoji a k blaženosti z tohoto patření nutně plynoucí. A poněvadž přirozenost andělská a lidská sama sebou nežádá tohoto neprostředního nazírání na podstatu Božskou a blaženosti s ním spojené, nebyl Bůh nikterak povinen k tomuto cíli anděly a lidi stvořiti, a když tak učinil, učinil tak toliko ze své nekonečné lásky a dobroty k andělům a nám lidem. Ale aby andělé a lidé mohli dojíti tohoto nadpřirozeného cíle, k němuž ve své přirozenosti neměli žádných positivních sil a mohutností, musil jim Bůh uděliti novou přirozenost (čili nadpřirozenost) a opatřiti je novými mohutnostmi rozumu a vůle a tak je uschopniti k dosažení tohoto cíle.

Jelikož nejen andělé, nýbrž i lidé byli od Boha stvořeni k cíli nadpřirozenému a za tou příčinou povýšeni do stavu či řádu rovněž nadpřirozeného, pojednáme zde o tomto řádu jak vzhledem andělům tak i lidem. Jinak bychom byli nuceni později, až budeme jednati o člověku a jeho cíli, o nadpřirozeném řádu opět uvažovati.

Cíl nadpřirozený a prostředky k němu nutné, jakož i život tomuto nadpřirozenému cíli přiměřený nazýváme nadpřirozeným řádem na rozdíl řádu přirozeného.

Abychom nabyli správných a jasných pojmů o řádu nadpřirozeném a jeho darech, jest si nám napřed uvědomiti, v čem záleží přirozenost, řád přirozený a dary jeho.

Přirozenost má různý význam. Podle etymu svého znamená to, co se nějaké věci přirodilo. Tak jest stromu přirozeno ovoce a semeno, živočichu jeho mládě. Než tento význam přirozenosti není nyní obyčejný.

Častěji znamená přirozenost věci tolik, co její původ, její počátek či její narození. Tak říkáme, že jest ten neb onen člověk od přirozenosti či od narození slepý, hluchý, chromý atd. Než i tento smysl jest jen nevlastní, a proto kdykoliv slova: „při-

[1]) I. qu. 109, art. 1—4.

rozenost" užíváme v tomto smyslu, vždy jest nám jej blíže a místněji určiti.

Ve věcném a vlastním smyslu znamená přirozenost tolik co bytnost věci (essentia rei), pokud si ji myslíme jako činnou neb trpnou. Věcně jsou pojmy bytnosti a přirozenosti totožné, s tím toliko rozdílem, že při pojmu bytnosti máme na zřeteli jen to, co činí věc věcí, kterou jest, a pokud se stvořených věcí týká, co ji od ostatních věcí rozeznává, nehledíce při tom k její činnosti a pokud se týče, k trpnosti, kdežto slovem přirozenost myslíme sobě a vyjadřujeme bytnost věci jakožto činnou neb trpnou.[1])

Poněvadž vnitřní bytnosti věci nepoznáváme přímě, tak jak v sobě jest, nýbrž jen nepřímě z jejich činností a trpností, jakož i ostatních vnějších vlastností, kterými se našemu poznání jeví, proto nazýváme přirozeností také souhrn všech vnějších vlastností a případností (accidentia), kterými věc na naše poznávací mohutnosti působí, a podle kterých ji také poznáváme a příslušným slovem vyjadřujeme.

Konečně sluje přirozeností také princip činnosti věci aneb tato činnost sama, kterou věc buď sama na sebe aneb na jinou věc působí. Podle toho má přirozenost obyčejně paterý význam: Znamená 1. původ a počátek věci, 2. aneb bytnost věci činnou neb trpnou, 3. souhrn vnějších vlastností a případností, 4. princip činnosti a trpnosti a konečně 5. činnost a trpnost věci samu.

Jak patrno, jest rozdíl mezi významy přirozenosti (2., 4., 5.) pouze relativní. Při významu 4. a 5. přihlížíme jen k jejích potencím, kterými se na venek jeví. Při významu 1. máme na zřeteli bytnost vzhledem k jejímu původu a počátku a při významu 3. vyjadřujeme pojmem přirozenosti všechny její vnější jevy, tedy také činnosti a trpnosti.

Někdy se užívá místo přirozenosti také slova: příroda, ačkoliv i slovo toto má také ještě jiné významy. Přírodou nazýváme totiž veškeren viditelný svět, ano i souhrn všech bytostí Bohem stvořených. Mimo to znamená příroda také přírodní síly působící podle jistých nezměnitelných zákonů všechny smyslné jevy a děje vnější přírody. Příroda v tomto smyslu slula u theologů scholastických „natura naturans", viditelný svět však „natura naturata".

Ale hlavní význam přirozenosti, ve kterém se obyčejně pojmu tomuto rozumí, záleží v bytnosti věci samé, pokud ji sobě myslíme jakožto činnou neb trpnou. Není tedy věcného rozdílu mezi bytností a přirozeností věci.

Z pojmu přirozenosti nebude nesnadno určiti, co jest každé věci přirozeno.

---

[1]) Cf. sv. Tom. I., qu. 39, art. 2, ad 3.

Přirozeným v nevlastním smyslu sluje vše to, co jest původního a počátečného v jakékoliv věci. Tak nazýváme slepotu od narození u člověka slepého přirozenou.

Ve vlastní smyslu jest věci přirozeno vše, co její bytnost věci v sobě obsahuje, jako jsou všechny její vlastnosti a dokonalosti, pak její síly a mohutnosti, její činnosti, které těmito silami jeví, všecky prostředky, kterých k činnostem svým potřebuje, všechny účiny těchto činností, konečně i cíl či účel, ku kterému jest věc svou přirozeností určena a kterého účiny svých činností buď neprostředně neb prostředečně dochází.[1])

Tu jest se také zmíniti o rozdílu mezi tím, co jest *a)* podle přirozenosti (secundum naturam), *b)* co jest mimo přirozenost věci (praeter naturam) a *c)* co jest proti přirozenosti čili co jest věci nepřirozeno (contra naturam).

a) Podle přirozenosti nějaké věci jest to, co se této přirozenosti, jejím vlastnostem, dokonalostem, silám, činnostem, účinům těchto činností jakož i jejímu účelu nikterak neprotiví.

Poněvadž i vše to, co jest věci přirozeno, nepříčí se její přirozenosti, lze také všechny přirozené vlastnosti věcí nazývati vlastnostmi s přirozeností shodnými, tedy vlastnostmi „podle její přirozenosti" (secundum ejus naturam).

Ale poněvadž i dokonalosti nadpřirozené, jak dále vysvětlíme, nepříčí se přirozenosti bytostí rozumných, proto jest i tyto dokonalosti nazývati „podle přirozenosti" (secundum naturam).

Pojem vlastnosti a dokonalosti „podle přirozenosti" (secundum naturam) jest, jak patrno širší, než pojem vlastnosti a dokonalosti přirozené, mimopřirozené a nadpřirozené;

b) Mimo přirozenost věci (praeter naturam) jest vše, co není obsaženo v povaze její přirozenosti, co však může k ní přistoupiti a se s ní spojiti. Každá vlastnost a dokonalost mimopřirozená přistupujíc k přirozenosti věci zdokonaluje ji jen v mezích jejích přirozených, ale nepovznáší jí do stavu vyššího či nadpřirozeného. Tak by byla na př. úplna harmonie mezi smyslným a rozumovým životem lidským s jedné a mezi tímto životem a Bohem s druhé strany dokonalostí mimopřirozenou. Neb dokonalostí touto byl by člověk sice zbaven nezřízené a odbojné smyslnosti, která ho stále ponouká a láká k dobrům smyslným a tělesným vůli Boží odporujícím, ale nebyl by povznesen do stavu milosti Boží, jíž se stává účastným samé přirozenosti Božské a touto účastí synem Božím.

Poněvadž dokonalosti a vlastnosti mimopřirozené nejsou obsaženy v samé přirozenosti rozumných bytostí, nýbrž přistupují

[1]) Cf. sv. Tom. I.–II., qu. 10, art. 1, in corp.; Qq. dispp. qu. 24, art. 10, ad 2.

k jejich přirozenosti, nejsou proto, jak patrno, dokonalostmi a vlastnostmi přirozenými, ale poněvadž se nepříčí přirozenosti, nýbrž naopak ji zdokonalují, jsou vždy také „secundum naturam“;

c) Proti přirozenosti, tedy nepřirozeno jest vše, co jakýmkoliv způsobem se příčí bytnosti věci a vlastnostem a dokonalostem, které v sobě buď již obsahuje, aneb kterých svými silami nabývá. Vše, co jest s to, aby zničilo věc samu proti přirozenému řádu jejího zániku, aneb co ruší její síly, že se nemohou způsobem sobě přirozeným jeviti, co znemožňuje aneb ničí její činnosti, co ji odvrací od cíle, k němuž jest přirozeně určena, jest věci nepřirozeno.

Z pojmu přirozenosti a dokonalosti přirozené dá se již snadno vysvětliti pojem nadpřirozenosti a dokonalosti nadpřirození. Nadpřirozeno jest rozumné bytosti vše, co negativně k její přirozenosti nenáleží, a to ani *a)* konstitutivně (stanovně), z čeho tedy přirozenost jako z podstatných svých složek se neskládá, jako se skládá lidská přirozenost z těla a duše, ani *b)* dynamicky (silojevně). Co jest nadpřirozeno, nenáleží k silám a mohutnostem rozumné bytosti, ani k jejímu rozumu, ani k její vůli, ani k činnostem těchto rozumných mohutností, ani *c)* konsekutivně (výsledně). Co jest nadpřirozeno, toho nemůže rozumná bytost dosíci svými přirozenými činnostmi, i kdyby tyto činnosti dostoupily sebe vyššího stupně intensity, ani *d)* finálně (účelně). Dokonalost nadpřirozená nemůže býti nikdy cílem, jehož by bytost svými přirozenými silami mohla dosíci, ani dobrem, v tomto cíli obsaženým. Vlastnost a dokonalost nadpřirozená přesahuje positivně rozumnou přirozenost se všech čtyř uvedených stran a hledisk.

Proto mezi přirozeností a nadpřirozeností není naprosto žádného přirozeného přechodu. Přirozenost nemůže nikdy i sebe větším úsilím sil svých sobě zjednati nějakou vlastnost a dokonalost nadpřirozenou. Přirozenost se takto sama sebou nikdy nepovznese k nadpřirozenosti a nenabude vlastností a dokonalostí nadpřirozených. Co jest bytosti rozumné nadpřirozeno, přistupuje k její přirozenosti a přistupujíc k ní, zdokonaluje ji nejen v jejích mezích přirozených, nýbrž ji také povznáší nad její přirozenost do stavu podstatně vyššího, než jest její stav přirozený. Co jest věci přirozeno, to jest jí povinno, co jest jí nadpřirozeno, to jest její přirozenosti přidáno.

Každá bytost má právo na své přirozené vlastnosti a dokonalosti, kterým jich může žádati, ať již toto právo plyne z její bytnosti aneb ze zásluhy, které si svou prací a námahou na ony dokonalosti získala. Na dokonalost nadpřirozenou nemá žádného práva, není tedy oprávněna, jakýmkoliv způsobem se jich dožadovati. Dokonalost nadpřirozená jest tedy od Boha, jejího dárce a původce bytosti rozumné, zdarma dána a proto jest v pravém a vlastním smyslu darem či milostí.

Z pojmu vlastnosti nadpřirozené jest vyloučeno to, co jest bytosti rozumné buď přirozeno a nepřirozeno. Prvá nemožnost plyne již z pojmu nadpřirozenosti. Neb co jest bytosti nadpřirozeno, nemůže jí býti přirozeno, a co jest jí přirozeno, nemůže jí býti nadpřirozeno. Jeden pojem sám sebou vylučuje pojem druhý. Ale poněvadž co jest nadpřirozeno, přistupujíc k přirozenosti bytosti rozumné ji zdokonaluje v mezích přirozených, proto jest vždy zároveň vlastností „secundum a praeter naturam" bytosti rozumné. Nejen se její přirozenosti nepříčí, nejen jí neruší, nýbrž ji zároveň zdokonaluje a proto není nikdy proti její přirozenosti, nikdy jí není něčím nepřirozeným. Ale dokonalosti nadpřirozené nemohou ani z toho důvodu se nazývati nepřirozenými, že bytosti rozumné povznášejí nad jejich přirozenost do stavu vyššího.

V tomto povýšení záleží právě vrchol jejího zdokonalení, jehož se jí beze vší její zásluhy z pouhé dobroty Božské dostává. Neboť jako v přirozeném životě lidském žádná čest a důstojnost neničí lidské přirozenosti, i kdyby jí beze vší zásluhy dosáhla, tak také jí neničí žádný dar nadpřirozený, jímž ji Bůh beze vší její zásluhy povznáší k důstojnosti a cti přesahující všechny její přirozené požadavky a proto není jí nepřirozený.

§ 72.

S přirozeností a nadpřirozeností souvisí přirozený a nadpřirozený řád čili pořádek.

„Řád neboli pořádek", jak praví sv. Augustin, „jest stejných a nestejných věcí rozpoložení, vykazující jedné každé místo její."[1])

Řád zahrnuje ve svém pojmu tři momenty: 1. členy do řádu zařaděné, 2. normu disposice a 3. účel, kterého členové řádu hledí dojíti normou řídící činnosti její.

Členové pořádku podle jisté normy ku společnému cíli seřadění musí býti k sobě v určitých vztazích, v nichž právě řád se konkretně uskutečňuje a jeví.

Zde máme na zřeteli toliko řád náboženskо-mravní, do něhož Bůh postavil rozumné bytosti: anděly a lidi, aby řídíce se ve veškerém svém životě vůlí Boží jako normou, spěli k cíli Bohem jim určenému, k slávě Boží a ku své vlastní spáse.

V každém řádě musí býti zcela určitá proporce mezi přirozeností členů k tomuto řádu náležících, mezi jejich mohutnostmi a silami, mezi činnostmi těchto mohutností a sil a mezi účelem, kterého činnostmi svými dosahují. Je-li nám jeden z těchto momentů znám, možno nám souditi na všecky ostatní momenty.

[1]) Srv. O městě Božím, překl. Čelakovského. V Praze 1833, díl 5., kniha 13., str. 46.

Tak můžeme z přirozenosti poznati její síly a vlohy, ze sil a vloh činnosti a z těchto zase účel. Ale také naopak z účelu můžeme souditi na přirozenost členů řádu k tomuto účelu směřujících atd.

Povaha řádu závisí hlavně na účelu. Jaký jest účel, takový jest také řád. Mohou-li členové řádu účelu, k němuž jsou určeni, dosíci svými přirozenými silami, sluje řád přirozeným. Je-li však řádu vytknut účel, jehož přirozenými svými silami nemohou dojíti, pak jest řád nadpřirozený.

Podle nauky zjevené, jak později dokážeme, nepostavil Bůh, ani andělův ani lidí do řádu přirozeného, v němž by účelu svého: slávy Boží a vlastní spásy mohli dojíti vlastními svými silami, nýbrž povýšil je hned původně při stvoření jejich do řádu nadpřirozeného.

Za tím účelem musil Bůh jim dáti novou nadpřirozenou přirozenost, nové nadpřirozené síly a uschopniti je tak k nadpřirozeným činnostem.

K nadpřirozenému cíli nemají ani andělé ani lidé ve své přirozenosti ani činných ani trpných potencí, jimiž by se mohli buď sami do řádu nadpřirozeného povznésti, ani nemají přirozené potřeby a touhy po tomto řádu a jeho dokonalostech a darech. Že nemají andělé a lidé ve své přirozenosti činných potencí, jimiž by mohli dosíci účelu řádu nadpřirozeného, plyne již z pojmu řádu nadpřirozeného a jeho poměru k řádu přirozenému. Ale nemají ani potencí trpných. Neboť tyto potence, ačkoliv samy sebou nemají vlastních činností, nýbrž přijímají v sebe jen činnosti vnějších příčin účinkujících, přece nepohřešují naprosto vší vlastní činnosti. Právě proto, že bytost svými trpnými potencemi přijímá v sebe činnosti bytosti, která na ni působí, jest zároveň také činná, ovšem v různém směru. Poněvadž nemá vlastní činnosti, nýbrž potřebuje činnosti vnější na ní působící, jest trpna, ale poněvadž tuto činnost v sebe přijímá, jest také činná. Kdyby nebyla zároveň činná, nemohla by na ni vnější příčina svou činností působiti.

Kdyby andělé a lidé měli ve své přirozenosti vzhledem k nadpřirozené působnosti Božské trpné potence, pak by pro tuto působnost byli již přirozeně určeni a měli v sobě nejen přirozenou schopnost, nýbrž i potřebu, nadpřirozené účiny působnosti Božské v sebe přijati. Ale tím by již tyto účiny přestaly býti nadpřirozenými a staly by se přirozenými. Nemohou tedy andělé a lidé míti těchto přirozených trpných potencí. Nicméně nemohou se k dokonalostem a darům nadpřirozeným chovati úplně a naprosto trpně. Úplná trpnost nepřipouští v sebe činnosti, kterou by vnější bytost mohla na ni působiti. Tak na př. nemůže nikdo psáti tužkou na broušeném skle, poněvadž sklo proti tužce má se úplně trpně.

Kdyby andělé a lidé svou přirozeností a svými silami chovali se k vlastnostem a dokonalostem nadpřirozeným úplně trpně

pak by jich nemohli vůbec v sebe přijati a jejich povýšení a povznesení do řádu nadpřirozeného bylo by zhola nemožno. A proto theologové učí všeobecně a to ve smyslu samé Církve sv., že jak andělé, tak i lidé mají ve své rozumné přirozenosti tak zvanou potenci obedienciální či poslušenskou záležící v čiré schopnosti přijati v sebe úkony neprostřední působnosti Božské, jichž nemohou nikdy a nijak sami ze sebe jeviti, nemajíce k nim ani potencí přirozeně činných ani trpných. Mrtvola na př. nemá v sobě ani potence činné ani trpné, aby se zase s duší spojila a tak k novému životu se vzkřísila. Avšak má k tomuto životu potenci obedienciální, bez níž by jí ani Bůh nemohl vzkřísiti.

Ačkoliv ani andělé ani lidé podle své přirozenosti neměli schopností, jimiž by byli mohli k řádu nadpřirozenému jakýmkoliv positivním způsobem se připraviti, aneb Božského povýšení do toho řádu nějak si zasloužiti, byli přece potencí obedienciální způsobilí nadpřirozenou působnost Božskou na svou přirozenost, na svůj rozum a na svou vůli, v sebe přijati a tak do řádu a stavu nevýslovně přirozenost jejich převyšujícího se povznésti.

Řád nadpřirozený jak u andělů tak i u lidí jest dvojí: „in via" a „in termino". O řádu nadpřirozeném „in termino" aspoň vzhledem k člověčenstvu jedná eschatologie, zde jest nám přihlížeti k němu, pokud jest „in statu viae".

Nazírání na Boha nebylo ani andělům ani lidem neprostředním údělem. I andělé i lidé měli si ho teprv zasloužiti. A proto i andělé, než se rozhodli pro Boha aneb proti Bohu, byli „in statu viae", v němž byli obdařeni milostí posvěcující, jež tvořila takořka jejich vyšší nadpřirozenou přirozenost, a pak bohoslovnými ctnostmi: vírou, nadějí a láskou, a pokud se s jejich čiře duchovou přirozeností srovnávalo, také mravními ctnostmi a dary Ducha Sv. Tyto ctnosti a dary Ducha Sv. byly jim Bohem vlity jako nové nadpřirozené síly a mohutnosti, které měli přiměřenými činnostmi jeviti a tak nazírání na Boha si zasloužiti.

§ 73.

Všichni andělé byli stvořeni dobří.

Praví sněm Lateránský IV. (cap. Firmiter): „Ďábel a ostatní zlí duchové byli od Boha stvořeni dobří a jen svou vinou stali se zlými".[1]) Ačkoliv sněm Lateránský praví jen o ďáblech, že byli od Boha stvořeni dobří, rozumí se samo sebou, že dekret tento platí i o andělech, kteří zůstali Bohu věrni.

Že všichni andělé byli stvořeni dobří, jest nejen pravdou zjevenou, nýbrž i rozumovou. Výrok sv. Pavla v I. listu

[1]) Denzinger 428.

k Timotheovi: „Všecko, co Bůh stvořil, jest dobré (Omnis creatura Dei bona) a nic zavržitelného“,[1]) zní naprosto všeobecně.

A poněvadž i andělé byli Bohem z jeho dobroty všemohoucí jeho vůlí z ničeho stvořeni, byli proto jak svou přirozeností, tak i svými mohutnostmi a schopnostmi dobří. Každá jiná nauka vede k popření Boha jakožto bytosti naprosto dokonalé a pudí buď k pantheismu, neb materialismu aneb k dualismu. A proto není třeba se zde zvláště s ní zabývati.

§ 74.

Všichni andělé byli při svém stvoření obdařeni milostí posvěcující.

Nauka tato není sice formálním dogmatem, nicméně jest vzhledem k výrokům Písma sv. a svědectvím Tradice, jakož i k důvodům theologicko-spekulativním tak jistá, že by bylo nerozumem ne-li bludem, ji popírati.

Katechismus sněmu Tridentského zcela určitě praví, že Bůh stvořil z ničeho nesčíslný počet andělů, aby mu sloužili, a že je opatřil podivuhodnými dary své milosti. A dovolávaje se autority sv. Augustina, podle něhož Bůh, když stvořil anděly, zároveň je opatřil také milostí (simul in eis condens naturam et largiens gratiam), výslovně podotýká, že přemnozí andělé odpadli od Boha, Otce a Stvořitele svého, a za trest byli se svých nebeských sídel svrženi do temností zevnitřních, v nichž jako v žaláři za hřích pýchy pykají.[2])

a) Důkaz z Písma sv.:

Že všichni andělé byli hned při svém stvoření povýšeni do stavu nadpřirozeného a za tím účelem opatřeni mimo milost posvěcující mnohými milostmi osvěcujícími jejich rozum a sílícími a utvrzujícími v dobrém jejich vůli, pravdu tuto dosvědčuje Písmo sv. na mnohých místech a to jak α) záporně, tak i β) kladně.

α) Záporně, učíc, že někteří andělé nezachovali všech darů, které od Boha obdrželi. Sv. Otcové vidí pád mnohých andělů v pádu a ponížení krále Babylonského, o němž praví prorok Isaiáš: „Jak jsi spadla s nebe dennice (Lucifer), která jsi jitrem vzešla? Spadl jsi na zem... který jsi říkával v srdci svém: Na nebe vstoupím, nade hvězdy Boží vyvýším stolici svou... Vystoupím na výsost oblaků, budu roven Nejvyššímu“,[3]) a v ponížení krále Tyrského, jak je líčí prorok Ezechiel slovy: „Ty obraze podobenství, plný moudrosti a dokonalý v kráse... Ty cherubem roztaženým a ochra-

[1]) I. Tim. 4, 4.

[2]) Catech. Rom., část I., hl. 2, otázka 17 (český překl. v Praze 1867), str. 26.

[3]) 14, 12 sldd.

ňujícím... A pozdvihlo se srdce tvé krásou tvou; ztratil jsi moudrost svou v kráse své: na zemi povrhl jsem tebe".[1]) Tak vykládají místa tato již Tertullián,[2]) sv. Řehoř[3]) a jiní. Ačkoliv výroky uvedené jednají jen o pádu králů pozemských a nikoliv o pádu andělů, přece má pád zmíněných králů jistou podobu s pádem hříšných andělů, pro kterou ss. Otcové jej také k andělům pyšným vztahovali. I kdyby tento výklad zdál se nám býti bezdůvodným, přece podává zcela zřejmé svědectví o víře již v době ss. Otců v Církvi obecné, že mnozí andělé nezůstali Bohu věrni, a za trest byli k pekelným trestům odsouzeni.

Že mnozí andělé nezachovali svých darů nadpřirozených, plyne také ze slov samého Spasitele, jenž Fariseům vytýká, že jsou z otce ďábla, jenž byl vrahem od počátku a nestál v pravdě.[4]) A apoštol Juda ve svém listu ještě zřejměji líčí pád mnohých andělů, když praví, že Bůh „anděly, kteří nezachovali svého knížectví, nýbrž opustili své obydlí, uchoval k soudu velikého dne věčnými vazbami".[5])

A nyní argumentujme: Mnozí andělé ztratili přednosti, výsady a dary, kterými byli od počátku obdařeni. Poněvadž však nemohli ztratiti darů a dokonalostí náležících k jejich přirozenosti, musily všecky tyto ztracené dary k jejich přirozenosti od Boha z pouhé dobroty býti připojeny. Nebyly to tedy dary přirozené, nýbrž nadpřirozené.

β) Ale Písmo sv. podává také kladný důkaz, že všichni andělé nejen dobří, nýbrž i padlí, byli od Boha původně povýšeni do stavu nadpřirozeného.

Kniha Jobova nazývá anděly syny Božími. Bůh chtěje Jobovi ze stvořených věcí ukázati, že Božské jeho moci a moudrosti nelze vystihnouti, uvádí mezi jinými tvory slávu Boží hlásajícími také anděly a táže se Joba, aby mu řekl, kde byl, „když ho chválily spolu hvězdy a plesali synové Boží".[6])

Jelikož podle všeobecné nauky Písma sv. jen ty rozumné bytosti slují syny Božími, kteří jsou ve stavu milosti posvěcující a milostí touto povýšeni do stavu nadpřirozeného, nemůže býti pochybnosti, že andělé Boží, podobně jako lidé nebyli stvořeni „in puris naturalibus", nýbrž že byli obdařeni nejen co do své duchové podstaty, nýbrž i co do svého rozumu a své vůle mnohými dary nadpřirozenými a tak uschopněni, aby si jimi mohli v přímém nazírání na Boha zasloužiti blaženosti nebeské.

---

[1]) 28, 12 sld.
[2]) Contr. Marc., lib. 2, aut. med.
[3]) Hom. 34 in Evang.
[4]) Jan 8, 44.
[5]) Jud. 6.
[6]) 38, 7; cf. Tob. 10, 11; Luk. 9, 26.

b) Důkaz z Tradice:

Také ss. Otcové dovozují vesměs z výroků Písma, jimiž se andělé Boží nazývají dobrými,[1]) moudrými,[2]) syny Božími,[3]) že byli původně mimo dary přirozené obdařeni mnohými milostmi nadpřirozenými. Poněvadž v této otázce nebylo v Církvi sv. nikdy sporu, uvedeme jako representanty církevní tradice jen dva ss. Otce: sv. Basilia a sv. Augustina. Onen praví: „Cokoliv andělé jsou, mají od Loga, tvůrce všehomíra, jenž jim také svatosti Ducha Sv. udělil".[4]) A svatý Augustin píše: „Kdož opatřil anděly dobrou vůlí, leč ten, jenž je stvořil s dobrou vůlí, t. j. s čistou láskou, kterou mu měli býti oddáni, stvořiv zároveň jejich přirozenost a uděliv jim milosti (simul in eis condens naturam et largiens gratiam)".[5])

Bohoslovci učí jednomyslně, že milosti, kterými byli andělé od Boha při svém stvoření obdařeni, byly „gratiae Creatoris" a nikoliv „gratiae Salvatoris", t. j. že Bůh jim těchto milostí udělil z čiré své dobroty a lásky a nikoliv pro zásluhy Spasitelovy, pro něž my lidé stáváme se všech milostí nadpřirozených účastnými.[6]) Neboť Kristus Pán zemřel jen pro ty, kteří v Adamu zhřešili, a jen těm zasloužil svým utrpením a svou smrtí potřebných milostí, jimiž by mohli dojíti odpuštění hříchův a smíření s Bohem. Andělé však v Adamu nezhřešili.

V otázce, zda-li andělé v prvém okamžiku, v němž byli stvořeni, byli ihned povýšeni do stavu nadpřirozeného, aneb zda-li byli stvořeni „in statu naturali" a potom teprv opatřeni milostmi nadpřirozenými, není mezi theology úplné shody, ačkoliv nauka, že byli ihned při svém stvoření povzneseni do stavu nadpřirozeného, má mezi ss. Otci a Učiteli církevními nejslovutnější obhájce, jako sv. Augustina[7]) a sv. Tomáše[8]) a po něm mnohé jiné theology scholastické. Že andělé byli teprv nějakou dobu po svém stvoření povýšeni do stavu nadpřirozeného, učí Hugo a S. Vict., Petrus Lombardus, Bonaventura.[9])

Církev sv. dává přednost nauce sv. Augustina a sv. Tomáše před opačnou. To patrno z Římského katechismu, jenž praví: „Poněvadž Písmo sv. učí, že ďábel nestál v pravdě, jest patrno, že jak on, tak ostatní padlí andělé od počátku stvoření svého byli opatřeni milostí Boží".[10])

---

[1]) II. Mat. 15, 23.
[2]) II. Král. 14, 20.
[3]) Job 38, 7.
[4]) In psal. 32, 4. Migne tom. 29, p. 334.
[5]) De civ. Dei lib. 12, cap. 9, n. 2.
[6]) Cf. Petav. De incar lib. 12, cap. 10, n. 9.
[7]) De civ. Dei, lib. 12, cap. 9, n. 2.
[8]) In II. Sent. dist. 4, qu. 1, art. 2.
[9]) Cf. Petav. De angelis, lib. 1, cap. 16.
[10]) Pars 1, cap. 2, n. 17.

Pro původní nadpřirozený stav andělů Božích lze také uvésti důvody theologické.

Jest dogmaticky jisto, jak později dokážeme, že první lidé byli hned při svém stvoření postaveni (constituti) v milosti posvěcující a opatřeni mnohými jinými mimořádnými dary, kterými Bůh jejich přirozenost původně vyzdobil a určil k cíli nadpřirozenému. A proto bylo přiměřeno a slušno, aby i andělé, kteří jsou bytostmi vyššími a přednějšími, než jest člověk, ve štědré dobrotě Božské neměli menší účasti.

Mimo to jest míti na zřeteli cíl, k němuž byli andělé stvořeni. Tento cíl udává sám Božský Spasitel, praví-li o andělech, že stále patří na tvář Otce jeho, který jest v nebesích.[1]) Poněvadž žádný stvořený rozumný duch, jak jsme svrchu dokázali,[2]) nemůže přirozeně na Boha neprostředně patřiti, proto i andělé, patří-li na tvář Otce nebeského, patří na ni toliko rozumem ozářeným zvláštní milostí Boží. A poněvadž život rozumných bytostí dříve, než tohoto nazírání docházejí, jest toliko průpravou k tomuto nazírání a průprava musí býti vždy úměrná ke stavu a povolání, k němuž jest průpravou, musili býti i andělé původně obdařeni milostí posvěcující, jakož i milostmi pomáhajícími, čili jinými slovy: musili býti určeni a uschopněni k cíli nadpřirozenému. Toť všeobecná nauka theologů.

§ 75.

O zkoušce andělů.

Ss. Otcové a po nich theologové učí jednomyslně, že i andělé byli Bohem podrobeni zkoušce, a pokud nebyla konečně rozhodnuta, že byli „in statu viae" a že si měli v tomto stavu teprv zasloužiti neprostředního nazírání na Nejsvětější Trojici „in statu termini". Praví-li však, že byli již původně v nebi, pak jest nebi rozuměti jen v nevlastním smyslu. Neboť jak Písmo sv., tak i ss. Otcové rozeznávají trojí nebe: 1. vzdušné čili ovzduší. Proto mluví o ptactu nebeském, 2. prostor, v němž jsou hvězdy umístněny. Z té příčiny zmiňuje se o hvězdách nebeských a konečně 3. o nebi, v němž sídlí Bůh se všemi anděly a svatými. A toto nebe nazývají ss. Otcové a theologové „empyreem" (z řeckého „πῦρ", oheň, tedy nebe ohnivé, ne podle žáru, nýbrž podle jasu) aneb také třetím nebem. A název jest zcela případný, neboť Písmo sv. praví že Bůh jest světlo. A kdykoliv ss. Otcové a theologové mluví o nebi ve vlastním smyslu, nerozumějí jím ani ovzduší ani hvězdnatého nebe, nýbrž „empyreum" jakožto nebe nade všecka nebesa povýšené. Do tohoto vstoupil Kristus Pán, jak praví o něm sv. Pavel, že vstoupil nade všecka nebesa[3])

[1]) Mat. 18, 10.
[2]) Cf. O Bohu jednom podle přirozenosti, str. 14 sld.
[3]) Efes. 4, 10

a do téhož nebe vtržen byl týž apoštol, jak sám o sobě pravil: „Znám člověka v Kristu, jenž před čtrnácti roky byl vtržen až do třetího nebe".[1]) Praví-li tedy o andělech, že byli původně postaveni do nebe, nerozumí se nikdy „empyreum" čili třetí nebe, nýbrž místo povznesené nad naši hmotnou zemi, ať již jest toto místo kterékoliv, ovzduší aneb nebe hvězdnaté. Neboť kdyby byli andělé ihned stvořeni v „empyreu", jak někteří bohoslovci jako na př. Gennadius,[2]) mínili, pak by nemohli býti již zkoušce podrobeni a při ní zhřešiti.

Sv. Tomáš sice také tvrdí, že andělé byli stvořeni v empyreu.[3]) Avšak tímto empyreem nerozumí místa, v němž bytosti duchové v nebeské blaženosti neprostředně patří na tvář Boží, nýbrž míní jím místo povznesené nade všecko tvorstvo, odkud je jako vládci řídí a spravují. Nezývá je sice empyreem, ale ze slov jeho: „sive dicatur (Locus hic) coelum empyreum, sive qualitercunque nominetur" zcela jasně plyne, že nemíní empyreem nebe ve vlastním smyslu. To také patrno z článku 1. otázky následující (62.), kde výslovně tvrdí, že andělé hned po svém stvoření nebyli blaženi neprostředním patřením na tvář Boží, nýbrž že si této blaženosti musili teprv zasloužiti,[4]) a proto nemohli hned po svém stvoření neprostředně na Boha patřiti. Nepatřili-li však neprostředně na Boha, pak také nebyli původně v empyreu ve vlastním smyslu slova.

§ 76.

Někteří andělé zůstali při této zkoušce Bohu věrni a byli vzati za odměnu do nebe.

α) Důkaz z Písma sv.:

To dokazuje samo Písmo sv. již názvy, které jim dává. Nazývá je „anděly nebeskými",[5]) „anděly světla",[6]) „syny Božími",[7]) „svatými",[8]) „anděly vyvolenými",[9]) „anděly Páně",[10]) „anděly Božími",[11]) „anděly", které Kristus pošle před posledním soudem, aby shromáždili vyvolené jeho od čtyř větrů,[12]) spolusluţebníky věřících.[13])

Mimo to přisuzuje Písmo sv. andělům služby a úkony, které jen duchové požívající blaženosti nadpřirozené v slávě věčné

[1]) II. Kor. 12, 2.
[2]) De eccl. dogm. cap. 59.
[3]) I. qu. 61, art. 4, in corp.
[4]) I. qu. 62, art. 4, in corp.
[5]) Mat. 24, 36.
[6]) II. Kor. 11, 14.
[7]) Job, 38, 7.
[8]) Dan. 8, 13; Mart. 8, 38.
[9]) I. Tim. 5, 21.
[10]) Mat. 1, 21.
[11]) Žalm 90, 11.
[12]) Mat. 24.
[13]) Zjev. 19, 10.

mohou vykonávati. Tak o nich praví, že stojí před Hospodinem,[1]) že obcují v nebi,[2]) že jsou občany nebeského Jerusaléma[3]) a že proto také požívají nevýslovných radostí a rozkoší, které Bůh připravil těm, kteří ho milují,[4]) a Kristus Pán praví o nich, že v nebesích stále patří na tvář Otce jeho, jenž jest v nebesích.[5])

Také praví Písmo sv. výslovně, že blaženost dobrých andělů nebude míti nikdy konce. Patří-li, jak Božský Spasitel praví na místě právě uvrdeném, stále na tvář Otce nebeského, pak jest zajisté blaženost jejich věčná.

Písmo sv. častěji se zmiňuje o nikdy nehynoucí slávě a blaženosti duší spravedlivých. Tak praví sv. Petr, že představení obcí křesťanských, biskupové a kněží, kteří svědomitě plní povinnosti úřadu svého, když se ukáže arcipastýř, obdrží nevadnoucí korunu slávy.[6]) A sv. apoštol Pavel připomíná křesťanům v Korintu, že každý, kdo závodí a zápolí o věnec porušitelný, zdržuje se všeho, co by mu mohlo býti překážkou v běhu k cíli vytknutému. A proto tím více mají se Korinťané namáhati, aby obdrželi korunu neporušitelnou.[7]) A sám Božský Spasitel praví v podobenství o boháči a Lazarovi, že občané nebeského Jerusaléma nemohou své blaženosti již ztratiti, což patrno ze slov, které klade Abrahamovi do úst, když dí: „A mimo to jest mezi námi (vyvolenými Božími) a vámi (zavrženými) stanovena veliká propast, aby nemohli ti, kteří by chtěli, přijíti odtud k vám, ani odsud k nám se přepraviti“.[8])

A poněvadž jest mezi posledním cílem, k němuž jsou lidé a andělé určeni, úplná analogie, proto co Písmo sv. praví o blaženosti svatých, platí touž měrou, ano a fortiori také o andělech. I andělé, kteří zůstali Bohu věrni a za odměnu byli přijati do království nebeského, požívají tedy blaženosti věčné, jíž žádným způsobem nemohou již ztratiti.

β) Důkaz z Tradice:

Jako Písmo sv. tak i ss. Otcové hlásají jednomyslně tuto pravdu.

Sv. Augustin na př. účí výslovně, že dobří andělé sobě zasloužili slávy věčné. Jednaje o prvých rodičích našich, kteří mohli v dobrém setrvati, kdyby byli chtěli spolupůsobiti s milostmi jim Bohem propůjčenými, praví: „Že nechtěli v dobrém setrvati, stalo se jen jejich vinou, jak by bylo bývalo jejich zásluhou, kdyby byli chtěli setrvati. A tak se stalo

[1]) Tob. 12, 15; Dan. 7, 10.
[2]) Mar. 12, 25.
[3]) Žid. 12, 22.
[4]) I. Kor. 2, 9.
[5]) Mat. 18, 10.
[6]) I. Petr, 5, 4.
[7]) I. Kor. 9, 24, sld.
[8]) Luk. 16, 26.

i s anděly. Kdežto jedni klesli svobodnou svou vůlí, zůstali druzí touž svobodnou vůlí věrni a touto věrností zasloužili sobě příslušné odměny záležící v plnosti nebeské blaženosti, které budou požívati na věky".[1]) A podobně učí také sv. Isidor: „Po pádu andělů hříšných, ti, kteří zůstali Bohu věrni, zasloužili sobě stálosti věčného setrvání v dobrém a blaženosti nebeské".[2])

Sv. Tomáš dovozuje tuto pravdu také z důvodů theologických. Podle jeho nauky jest blaženost jedinému Bohu přirozená, poněvadž u něho jest bytnost a blaženost jednou a touže věcí. Při každé jiné bytosti není blaženost nutným momentem její přirozenosti, nýbrž jest jejím cílem, jehož má svou činností dosíci. A tato činnost může býti dvojí: nepřesahuje-li cíl přirozené síly a mohutnosti bytosti, pak bytost sama tento cíl uskutečňuje svou činností, jak na př. když lékař léčením uzdravuje nemocného. Přesahuje-li však cíl síly její, pak ho sama nepůsobí (non est factiva finis, jak sv. Tomáš praví), nýbrž toliko si ho zasluhuje u toho, kdo jí cíl vytkl. Avšak blaženost nebeská plynoucí z neprostředního názoru na Boha převyšuje přirozenost a síly jak andělů, tak i lidí. A proto andělé, kteří požívají slávy a blaženosti nebeské, musili si jí zasloužiti.[3])

§ 77.

Ostatní andělé zhřešili a byli uvrženi do pekla.

a) Důkaz z Písma sv.:

První kniha Královská vypravuje, že v okamžiku, když pomazal Samuel Davida na krále, vstoupil Duch Hospodinův na něho a že odstoupil od Saula, kterým počal lomcovati duch zlý.[4]) A podle třetí knihy Královské dopustil Hospodin, aby duch zlý oklamal krále Achaba za trest ukrutností jeho. A duchu zlému klade do úst slova: „Vyjdu a budu duchem lživým v ústech všech proroků jeho, (aby mu na jeho záhubu radili k válce proti králi Syrskému k vydobytí města Rámothu z moci jeho)... Protož nyní aj již dal Hospodin ducha lživého všech proroků jeho (t. j. Achaba krále)".[5]) A na jejich radu zdvihl válku proti králi Syrskému, v níž také zahynul. Kniha Tobiášova vypravuje, že Sára, dcera Raguelova, byla vydána za sedm mužů, a že ďábel jménem Asmodeus zabil je ihned, jak vešli k ní,[6]) a že archanděl Rafael chopil se ďábla tohoto, a aby nemohl ohrožo-

[1]) De Corr. et Gratia cc. 10, 11.
[2]) Lib. 1. Sent. cap. 10.
[3]) I. qu. 62, art. 4; cf. art. 1 et 2, qu. 62; art. 4 et 5, qu. 12.
[4]) I. Král. 16, 14.
[5]) III. Král. 22, 22 sld.
[6]) Tob. 3, 8.

vati života Tobiášova, přivázal jej na poušti hořejšího Egypta.[1] Také prorok Zachariáš[2] a kniha Moudrosti[3] jednají o andělích padlých a o poměru jejich k člověčenstvu.

Podobně i Písmo sv. Nového zákona potvrzuje pravdu, že mnozí andělé zhřešili a na věky od Boha byli k mukám pekelným odsouzeni. Tak sám Kristus Pán praví k Židům: „Vy jste z otce ďábla a chcete činiti žádosti otce svého. On byl vrahem od počátku a nestál v pravdě, neboť pravdy není v něm. Když mluví lež, z vlastního mluví, neboť jest lhář a otec lži".[4] Božský Spasitel staví často království své, kterého přišel na tomto světě založit, proti království ďáblovu. Tak praví u sv. Jana: „Již nebudu mnoho mluviti s vámi, neboť přichází kníže tohoto světa a na mně nemá ničeho".[5] A když fariseové Krista Pána po uzdravení posedlého veřejně pomlouvali, že v Belzebubu, náčelníku duchů zlých, vymítá ďábly, odpovídá jim, že by pak náčelník ďáblů sám své království ničil a podvracel, kdyby on jménem a mocí jeho vymítal jeho přívržence z lidí posedlých. Ale poněvadž prstem Božím lidi ďáblů zbavuje, ničí království ďábelské a zakládá, šíří a utvrzuje na jeho místě království Boží. Tak staví Božský Spasitel sebe proti Belzebubu a království své proti království jeho, a dokládá na jiném místě, že satanáš bude za malou již chvíli jeho smrtí a z mrtvých vstáním překonán a zbaven vlády, které hříchem prvých rodičů nad světem nabyl.[6] Že knížetem světa rozumí Božský Spasitel satanáše, o tom nemůže býti nejmenší pochybnosti, uvážíme-li v souvislosti všecka ona místa Písma sv., kde jest řeč jednak o satanáši a jednak o knížeti tohoto světa. Neboť právě proto přišel Božský Spasitel na tento svět, aby říši ďáblovu vyvrátil a na jejím místě zbudoval říši novou, říši spravedlnosti a svatosti, a do říše této přijal veškeré pokolení lidské, aby se v ní připravovalo na své nebeské určení.

Také ss. apoštolové při každé naskytlé příležitosti věřící varují před nástrahami a osidly, která zlí duchové lidem ustavičně kladou snažíce se všemožně, aby je od Boha a věčné jejich spásy odvrátili. Proto také boj mezi anděly dobrými a hříšnými stále trvá. Boj tento líčí sv. Jan ve svém Zjevení slovy: „I nastal boj v nebi. Michael a andělé jeho bojovali s drakem. — I byl svržen drak ten veliký, had ten starý, jenž slove ďáblem a satanem, jenž svádí celý okrsek, byl svržen na zem a andělé jeho byli svrženi s ním."[7] A boj tento není ještě dobojován. Dobojován bude až při posledním soudu, jímž veškeré člověčenstvo bude konečně podobně jako andělé rozděleno na dvě části: těch, kteří se zde postavili pod prapor Kristův a

[1] Ib. 8, 3.
[2] 3, 1.
[3] 2, 24.
[4] 8, 44.
[5] Jan 14, 13.
[6] Jan 16, 11.
[7] 12, 7 sldd.

s ním zvítězili nad ďáblem a skutky jeho, a těch, kteří následovali v životě svém otce lži, lháře a vraha od počátku, s nímž budou také na věky od tváře Boží odloučeni a k pekelným trestům odsouzeni;

b) Důkaz z Tradice.

Se svědectvími Písma sv. souhlasí též ss. Otcové a učitelé církevní. Poněvadž (až na Origena) není mezi nimi strany této nauky sporu, uvedeme výroky jen některých Otců.

Tak praví již Athenagoras: „Jako lidé majíce svobodnou vůli mohou voliti buď ctnost neb nepravost..., tak se stalo i u andělů, že někteří z nich zachovali to, co od Boha obdrželi, kdežto ostatní zneužili svých přirozených darů... a byli s nebe svrženi a nemohou se již do něho povznésti.“[1])

A podobně píše o andělech padlých Theodoret: „Netvrdíme, že tito (andělé padlí) byli hned na počátku od Tvůrce všech věcí učiněni zlými, aneb že od něho obdrželi špatnou přirozenost, nýbrž že vinou své vůle byli střemhlav svrženi se stavu dokonalého do propasti pekelné. Nejsouce spokojeni s dary, které od svého Tvůrce obdrželi, a toužíce po darech vyšších, dopustili se hříchu pýchy, pro kterou pak byli oloupeni o čest, která byla původním jejich údělem“.[2]) A sv. Augustin o padlých andělech praví: „Ďábel jest duch nečistý, jako duch jest sice dobrý, jako duch nečistý jest však zlý. Neboť duchem jest svou přirozeností, zlým svou vinou. Z těchto vlastností jedna jest od Boha, druhá od ďábla samého“.[3]) A sv. Jan Damašský praví rovněž o knížeti duchů padlých, že se zprotivil Bohu a že pojal úmysl zdvihnouti proti němu odboj a dokládá k tomu, že se s ním od Boha odvrátilo nesčetné množství andělů, kteří se k němu připojili a s ním se do pekla střítili.[4])

Strany otázky, jak dlouho trvala doba zkoušky, které andělé byli podrobeni, lze pronésti jen pouhé domněnky. Z Písma a nejstarší Tradice nelze jí rozřešiti. Někteří theologové se domnívají, že tato zkouška trvala jen dva okamžiky čili dvě chvílčičky (morulae),[5]) jiní myslí, že trvala jen jeden, opět jiní, že trvala tři okamžiky.[6]) Tak na př. praví Suarez: V prvém okamžiku (prima morula) byli andělé stvořeni a posvěceni (cum dispositione ad meritum de condigno gloriae), v okamžik druhý spadá

[1]) Legatio pro Christ., n. 24, 25, l. v. p. 67 sq.
[2]) Serm. 3, contra Graec. sub fine.
[3]) De nupt. et conrups.
[4]) De fide orth. l. 2, cap. 4, Opp. tom. I. (edit. Venet. 1748), p. 158 sq.; cf. Camill. Mazzela de Deo creante edit. 2, Romae 1880, p. 298 sqq.
[5]) Srv. Tom. II., qu. 63, art. 5 et 6.
[6]) Suarez a Scheeben.

jejich setrvání v milosti posvěcující (cum merito de condigno gratiae et gloriae) a v okamžiku třetím byli přijati do slávy věčné.

Ze andělé dobří byli ihned vzati do nebe, andělé hříšní uvrženi do pekla, není sice formálně prohlášeným článkem víry, ale jest naukou úplně jistou, doloženou jak Písmem sv., tak i autoritou ss. Otců.

Ovšem trvalo to delší dobu, než tento názor v Církvi sv. úplně zobecněl. Ještě v druhém a třetím století hájil Origenes[1]) bludné nauky, podle které jsou dosud všichni andělé „in statu viae", a proto není dosud jejich los rozhodnut. Rozhodnutí toto závisí na způsobu, jakým plní své povinnosti naproti lidem, kteří jsou jejich péči Bohem svěřeni. Ale i andělé, kteří pro nedbalost v plnění těchto povinností budou k trestům zaslouženým odsouzeni, vytrpí si je konečně a dojdou blaženosti nebeské. Zdá se, že i někteří pozdější ss. Otcové této mylné Origenovy nauky nebyli úplně prosti. Aspoň jejich výroky znějí tak, že je možno ve smyslu Origenově vykládati. To platí především o sv. Cyrillu Jerusalemském,[2]) o sv. Řehoři Naziánském[3]) a sv. Basiliovi.[4]) Ale již sv. Augustin zamítá se vší rozhodností nauku Origenovu jakožto blud a tvrdí zcela určitě, že andělé ss. jsou již účastni slávy věčné a že jí nemohou již hříchem ztratiti. „Který katolický křesťan by nevěděl," tak praví, „že z dobrých andělů nebude již nikdo novým ďáblem?"[5]) Že andělé dobří nemohou již blaženosti věčné pozbyti, to dovozuje sv. Augustin z neobyčejné lásky (ex abundantia caritatis), která je tak mocně k Bohu uchvacuje a pudí, že jim není možno, aby od předmětu této své lásky, od Boha, mohli se ještě odvrátiti.

§ 78.

Hřích padlých andělů byla pýcha.

Další otázka týká se hříchu, kterého se andělé dopustili proti Bohu a pro který pak byli na věky zavrženi.

Všeobecně míní theologové, že se andělé mohli dopustiti různých hříchů, na př. pýchy, závisti, nespravedlnosti atd. Ale na otázku, který hřích andělé skutečně spáchali, odpovídá většina bohoslovců, že to byl hřích pýchy. Někteří se domnívají, že pro hřích závisti naproti člověku byli od Boha zavrženi. Ale poněvadž, jak již sv. Augustin praví, závist vzniká z pýchy,[6]) proto vlastně tito theologové se neliší od většiny ostatních, kteří pokládají pýchu za hřích padlých andělů.[7])

[1]) Hom. 35, in Luc. Migne tom. 13, p. 1890.
[2]) Catech. II., cap. 20, Migne tom. 33, p. 395.
[3]) Orat. 38, n. 9, Migne tom. 36, pag. 321.
[4]) In psal. 32, Migne tom 29, p. 333.
[5]) De civ. Dei lib. 11, cap. 13.
[6]) De Genes. ad lit. lib. 11, cap. 14.
[7]) Cf. Petav. De angel. lib. 3, cap. 23.

Dokazuje Písmo sv.:

Že hřích andělů záležel v pýše, dosvědčuje Písmo sv. nepřímě (implicite) a přímě (explicite). Nepřímý důkaz jest obsažen již ve výroku moudrého Siracha, jenž praví, že počátkem každého hříchu jest pýcha.[1]) Podobně tvrdí i kniha Tobiášova. Neboť starý Tobiáš dávaje synu svému poslední rady a napomenutí praví mezi jiným: „Pýše nikdy nedopouštěj, aby panovala v mysli tvé aneb ve tvém slovu; neboť v ní počátek vzalo všeliké zahynutí."[2]) Ale i přímě prohlašuje Písmo pýchu za hřích, pro který mnozí andělé byli od Boha zavrženi. Tak sv. Pavel uváděje Timotheovi na paměť, jaké vlastnosti má míti kandidát svátostních svěcení píše: (Nemá býti novověrcem, neofytem), aby zpyšně neupadl v soud ďáblův.[3]) O pýše andělů vykládají také mnozí ss. Otcové místo u Isaiáše proroka, kde je řeč o pýše krále Babylonského, a u Ezechiela,[4]) jenž podobným způsobem líčí pýchu krále Tyrského.

Tu může se naskytnouti otázka, zda-li pýcha andělů byla pýchou v širším slova smyslu, v němž znamená každá odvrácení od Boha a odepření poslušnosti jeho svatým příkazům, aneb zda-li byla pýchou ve vlastním smyslu.

Ss. Otcové a pozdější theologové v čele se sv. Tomášem[5]) pokládají pýchu andělů jako zvláštní a hlavní hřích a nikoliv toliko za zvláštní způsob všech ostatních hříchů. Neboť jednajíce o hříchu satanáše a andělů jeho nazývají jej jednoduše pýchou. Kdyby byli měli na zřeteli jiný hřích, tedy pýchu jen ve všeobecném smyslu, zajisté by byli neopomenuli připojiti, jakého vlastně hříchu se dopustili. Mluvíce jednoduše jen o pýše, mají na zřeteli pýchu jako zvláštní a hlavní hřích. To lze již také z důvodů rozumových jistou měrou dokázati. Neboť andělé musili ihned, řekněme v druhém okamžiku po svém stvoření a povýšení do stavu nadpřirozeného, se rozhodnouti buď pro Boha aneb proti Bohu, buď že se Bohu ve všem podrobí, aneb že mu tato svá podrobení a podřízení odeprou.

Podle všeobecného mínění ss. Otců vypověděli mnozí andělé Bohu poddanost a poslušnost z nezřízené samolásky, jíž připisovali jen sobě a nikoliv Bohu, Tvůrci svému, všechny dary a dokonalosti, jimiž Bůh opatřil jejich přirozenost a povýšil do stavu nadpřirozeného. Nechtějíce uznati, že Bůh jest jejich posledním cílem, k němuž veškerým životem mají spěti, vložili tento cíl sami do sebe. Tím porušili přirozený i nadpřirozený řád, do něhož je Bůh uvedl. Podnikli proti Bohu nejhroznější a nejstrašnější vzpouru či revoluci, jakou jen lze pomysliti, a učinili tak počátek všech dalších revolucí v tvorstvu.

[1]) 10, 15.
[2]) 4, 14.
[3]) I., Tim. 3, 6.
[4]) 14, 4 sldd.
[5]) I., qu. 63, art. 2 in carp.

V nauce této shodují se všichni ss. Otcové. Tak praví Theodoret, že andělé pyšní nepřestávali na darech a dokonalostech Tvůrcem sobě propůjčených, nýbrž chtěli ve své pýše ještě mnohé jiné přednosti a důstojnosti uchvátiti a sobě přivlastniti.[1]) A Cyrill Alexandrinský podotýká, že se nadýmali a nadouvali, chtějíce čest a slávu toliko Bohu vlastní sobě přisvojiti.[2]) Sv. Augustin míní, že andělé odpadli od Boha, poněvadž se domýšleli, že sobě sami stačí k blaženému životu.[3]) Podobně i sv. Jeroným tvrdí, že ďábel nebyl spokojen s vědou, kterou od Boha obdržel, ani s mocí, kterou byl opatřen.[4]) A sv. Řehoř Veliký ještě určitěji hřích padlých andělů vyjadřuje, když praví: „Toliko Bůh Nejvyšší jest vládcem nade všemi věcmi a nemůže nikomu jinému býti poddán a podřízen. A tuto vševládu Božskou ďábel snažil se napodobiti tím, že touže sám po panství, odepřel Bohu poddanství".[5]) A sv. Bernard varuje své posluchače před pýchou jako hříchem nejnebezpečnějším a uvádí za odstrašující příklad satanáše (Lucifera), jenž jiného hříšného skutku se nedopustil, leč že v mysli své zpyšněl. A ačkoliv svou září převyšoval všecky nebeské hvězdy, přece pýcha ho obestřela věčnou temností.[6])

Sv. Tomáš a po něm mnozí theologové scholastičtí učí, že jest vzhledem k dokonalosti andělského rozumu a jeho poznání nemožno, aby andělé byli mohli bažiti po úplné rovnosti s Bohem, a proto že jejich hříšná touha směřovala toliko nezřízeným způsobem po podobě s Bohem. Podle Učitele Andělského lze po této podobě toužiti dvojím způsobem: správným a řádným a nezřízeným. Řádným způsobem touží rozumná bytost po podobě Boží, pak-li po ní touží podle své přirozenosti a podle svého posledního určení. Tato touha po podobenství Božím jest cílem každého rozumného tvora a proto také jest dobrá a záslužná. Nezřízeně touží však rozumná bytost po podobě s Bohem, touží-li po ní v tom, v čem se naprosto nemůže Bohu podobati, jako kdyby toužila po tvůrčí moci Božské. A tímto způsobem toužili pyšní andělé po podobě s Bohem. Chtěli prý pouhými svými přirozenými silami dosíci cíle nadpřirozeného a blaženosti v něm obsažené a popírali každou milost nadpřirozenou, skrze niž jediné bylo jim možno cíle tohoto dosíci.[7])

Tím již prohlásili ipso facto svou nezávislost na Bohu a postavili se proti němu jakožto bytosti samostatné a proto také jemu úplně rovné.

Názor sv. Tomáše, jak patrno, neliší se podstatně od nauky

[1]) Sermo 3, cont. Graex.
[2]) In Is., cap. 14, v. 13.
[3]) De civ. Dei, lib. 22, cap. 1.
[4]) In Ezech., c. 28.
[5]) Mor., lib. 29, cap. 7.
[6]) Sermo 1, de Adventu Domini, Opp. tom. II., Lugdomi 1658, p. 1.
[7]) I., qu. 63, art. 3.

ss. Otců, z nichž někteří, jak jsme viděli, učili, že andělé pyšní nechtěli býti Bohu toliko podobni, nýbrž také úplně rovni.

Co se týká vlastní povahy hříchu pýchy padlých andělů, míní někteří bohoslovci, že Lucifer na Bohu žádal, aby se s ním osobně či hypostaticky spojil, jak druhá Božská osoba podle odvěčného úradku Božského se měla hypostaticky spojiti s lidskou přirozeností, aneb že nechtěl druhé Božské osobě, jejíž budoucí vtělení mu bylo Bohem zjeveno, z pýchy a závisti k člověčenstvu se klaněti. Než to jsou pouze subjektivní domněnky, které v pramenech Zjevení Božího nemají dostatečného podkladu. Jen tolik lze strany hříchu padlých andělů s jistotou tvrditi, že to byl hřích pýchy. Jakého druhu byla tato pýcha, čili jinými slovy: co jim dalo k pýše podnět, o otázce této Písmo sv. a Božská Tradice neobsahuje určitých výroků, a proto jest nám přestati na více méně pravdě podobných názorech a míněních jednotlivých theologů.

Kterým kůrům náleží padlí andělé?

Podle nauky ss. Otců, v níž je následovali také pozdější theologové, náleží padlí andělé všem kůrům od Serafínův až po Anděly. Ale v odboji proti Bohu vedli si jako voj, mající v čele nejvyššího anděla, jakožto vůdce a náčelníka. Tak mínili Židé již ve Starém zákoně. Proto vytýkali Fariseové Božskému Spasiteli, že „skrze knížete duchův zlých vymítá zlé duchy“,[1]) aneb že je vymítá „v Belzebubu, náčelníku duchů zlých“.[2]) Ze padlí andělé nejsou co do moci sobě úplně rovni, nýbrž že mají náčelníka, který ostatním velí, lze dovoditi také ze slov, kterými Kristus Pán výtku od Fariseů sobě činěnou vyvrací řka: „Jest-li satan satana vymítá, pak jest proti sobě rozdělen: kterak tedy obstojí království jeho“.[3]) A sv. Jan rozlišuje ve svém Zjevení mezi drakem velikým, jehož nazývá také ďáblem a satanem, a mezi anděly jeho.[4])

Ze všeho toho patrno, že jest mezi anděly padlými jeden nejvyšší, zvaný satanem, ďáblem po výtce, luciferem, jemuž jsou všichni ostatní podřízeni a k poslušnosti nuceni. V čem však jeho přednost a nadvláda záleží, o tom jsou bohoslovci různého mínění. Nicméně převládá mezi nimi názor, že satan vyniká nad ostatními duchy zlými dokonalejší přirozeností a proto také bystřejším rozumem a mocnější vůlí. Z té příčiny měl satan nemalý vliv na ostatní anděly, které snadno svým příkladem svedl a v odboj proti Bohu se sebou strhl.

---

[1]) Mat. 9, 34.
[2]) Ibid. 12, 24.
[3]) Ibid. 26.
[4]) 12, 9.

§ 79.

Bůh padlým andělům neodpustil viny.

Theologové snaží se také řešiti otázky, proč Bůh ve své nekonečné dobrotě hříšným andělům neodpustil viny jejich, jak odpustil lidem, nýbrž je ihned po hříchu jejich k věčným trestům odsoudil.

Ačkoliv poslední příčiny, proč Bůh jinak jednal s hříšnými anděly a jinak s lidmi, jest hledati ve svobodné vůli Boží, kterou Bůh může hřích a trest hříchu hříšníkům prominouti aneb zadržeti, přece lze některé důvody theologické uvésti, pro které Bůh hříšným andělům projevil především svou spravedlnost, lidem však své milosrdenství.

Že hřích padlých andělů byl převeliký a přetěžký, vysvítá již ze samých jmén, kterými Písmo sv. nazývá hlavně vůdce a náčelníka jejich, jako jsou jména: ďábel (διάβολος, pomluvač, utrhač, osočovatel), satan (hebr. שטן, satan, protivník), lhář otec lži atd. Mimo to plyne těžkost a velikost jejich hříchů ze samé jejich čiře duchové povahy, jejíž dokonalost daleko převyšuje přirozenost lidskou, jakož i z mnohých a stkvělých darův milostí nadpřirozených, jimiž Bůh přirozenost jejich vyzdobil.

Čím tedy více andělé vynikali nad člověka dary přirozenými i nadpřirozenými, čím měli dokonalejší rozum a mocnější vůli, s tím větší rozvahou a zlobou zhřešili, jak vhodně podotýká sv. Augustin: „Uznáváme, čím vznešenější byla jejich přirozenost, že tím trestuhodnější jest vina jejich“.[1]) A na jiném místě: „Čím jest hřích víře nepodobnější, tím jest trestuhodnější. A proto andělé padli nenapravitelně, neboť čím více darů Bůh komu udělí, tím více od něho požaduje“.[2]) A sv. Řehoř přihlíželje při řešení této otázky k samé přirozenosti andělské, vysvětluje z ní těžkost hříchu. Píše: „Anděl jest pouhý duch, člověk však jest duch a tělo. A proto smiloval se Tvůrce nad člověkem a zase jej nazpět k sobě přivedl, poněvadž hříchu, jak patrno, se dopustil jaksi jen ze slabosti. Za to však musil padlé anděly tím hlouběji od sebe zavrhnouti, neboť nemajíce na sobě žádné slabosti tělesné, klesli s výše své dokonalosti a moci“.[3])

A z této čiré duchové povahy jejich přirozenosti dovozuje také sv. Tomáš nemožnost, aby se byli káli ze svého hříchu a dosáhli od Boha odpuštění. Tato nemožnost pokání plyne prý u padlých andělů nutně z povahy jejich rozumu a vůle. Jakmile se k nějakému činu jednou rozhodli, bylo prý toto rozhodnutí naprosto nezměnitelné. U každé bytosti rozumné jest prý vůle

[1]) In Joann., tract. 110, n. 7.
[2]) Opus imperf. contra Jul., lib. 6, n. 22.
[3]) Moral., lib. 4, cap. 3, n. 8.

úměrná k rozumu ve všem, v čem ji rozum uvádí do činnosti. Rozum jest takořka hýbatelem vůle. A poněvadž rozum lidský osvojuje si své poznatky jen soudností, jíž soudí z pojmu na pojem, ze soudu jednoho přechází na soud druhý, a z tohoto na soud třetí atd., a proto ve svém poznání stále pokračuje a se mění, proto také vůle lidská podléhajíc ve svém jednání stále se měnícím poznatkům rozumu, nemůže nikdy navždy utkvěti na rozhodnutí, jímž se k nějakému činu odhodlala. A proto člověk nabyv správného poznání špatnosti svého skutku může ho litovati a touto lítostí jej zavrhnouti a pro jeho kontrérní opak se rozhodnouti. Jinak u andělů, kteří nenabývají svých poznatků „per discursum", nýbrž cokoliv poznávají, poznávají stále a nezměnitelně v ideách, kterými hned při jejich stvoření byl rozum jejich od Boha opatřen. Kdežto člověk může své úmysly a záměry měniti, stojí andělé na věky pevně a nezvratně ve svých činech, ku kterým se jednou rozhodli, a proto nemohou andělé zlí hříchu svého litovati a odpuštění jeho od Boha dosíci.[1])

Mimo to uvádí svatý Tomáš ještě jiný důvod nekajícnosti andělů padlých a důvod tento odvozuje z Božské spravedlnosti, kterou Bůh, přihlížeje k převeliké tíži hříchu andělů padlých, ustanovil se na tom, že jim neposkytne milostí nadpřirozených, kterými by mohli hříchu svého litovati a odpuštění Božího dosíci.[2]) Nicméně připouští Učitel Andělský, že by Bůh podle své naprosté moci (secundum potentiam absolutam) mohl i anděly padlé přivésti k pokání a kajícím vinu prominouti, a to v tom případě, kdyby byl místo nynějšího světového řádu zavedl ve tvorstvu duchovém jiný řád. A proto nemožnost kajícnosti andělů plyne jen z nynějšího řádu, do něhož Bůh věčným úradkem své prozřetelnosti (potentia ordinata) uvedl anděly jak vzhledem k sobě samému, tak i k jejich vespolnému poměru.[3])

Jiný důvod pro nesmírnost hříchu andělů padlých a nemožnost jejich kajícnosti dovozují theologové také z poměru tohoto hříchu k hříchu našich prvých rodičů. Andělé nebyli svedeni k hříchu svému žádnou jinou bytostí, jako byli svedeni Adam a Eva, nýbrž rozhodli se k němu vlastním úkonem své vůle. Mimo to byl hřích pokolení lidského jen u prvých našich rodičů hříchem osobním, kdežto u veškerého jejich potomstva není osobní, nýbrž dědičný, pokud totiž vůle jeho byla juridicky a mravně zahrnuta ve vůli prvých rodičů.

Andělé padlí nezhřešili však pouhou vůlí svého náčelníka, který je k odboji proti Bohu svedl, nýbrž každý jednotlivý zhřešil svou vlastní a osobní vůlí, tak že se svým pádem dopustili tolika hříchů, kolik bylo pyšných andělů.

---

[1]) I., qu. 64, art. 2.
[2]) In lib. II., Sent. dist. 7, art. 2.
[3]) De malo. Qu. 16, art. 5 ad 13.

Než přese všechny tyto kongruenční důvody, kterými hledí theologové věčné zavržení andělů padlých poněkud vysvětliti, zůstává otázka, proč lidem hříšným hřích odpustil, anděly však na věky k trestům pekelným odsoudil, ve své podstatě záhadna, což ostatně nemůže nám býti s podivením, uvážíme-li, že náš omezený rozum nevniká do přemnohých tajů a záhad přirozeného, hmotného i duševního života, a proto tím méně může pochopiti a vystihnouti tajemství života nadpřirozeného, kterým jak anděly tak lidi hned při stvoření obdařil.

§ 80.

O poměru dobrých andělů k Bohu.

Poněvadž všecky bytosti byly stvořeny k slávě Tvůrce svého, nemohou ani andělé míti jiného posledního cíle, než hlásati čest a chválu Boží, jak již náš Katechismus praví: „Bůh stvořil anděly, aby se mu klaněli, jej milovali, jemu sloužili". Pravdu tuto, jež již z pojmu jejich rozumné přirozenosti plyne, vyjadřuje na mnohých místech zcela zřetelně Písmo sv. Tak praví žalmista Páně: „Kláňte se jemu všichni andělé jeho".[1]) A chtěje vyjádřiti cit své hluboké vděčnosti k Bohu, že ho vysvobodil z těžké nemoci, nepřestává na tom, že mu sám za toto dobrodiní vzdává vroucí díky, nýbrž vyzývá i anděly, aby se s ním spojili a společně s ním Boha velebili: „Dobrořečte Hospodina", tak volá k nim, „všickni andělé jeho: (vy) mocní v síle, kteří činíte slovo jeho, jakmile uslyšíte hlas řeči jeho".[2])

A podobně prorok Daniel: „Dobrořečte andělé Páně Pána: chvalte a nade všecko vyvyšujte ho na věky".[3]) A na jiném místě: „Tisícové tisíců sloužili jemu a desettisíckrát sto tisíců (t. j. tisíc milionů = nesčíslné množství) stáli před ním".[4])

Sám Bůh táže se Joba: „Kde jsi byl..., když mě chválily spolu hvězdy jitřní a plesali synové Boží".[5]) A prorok Isaiáš udává ještě také způsob, jakým Boha chválí: „A Serafové stáli nad ním..., volali jeden k druhému: Svatý, Svatý, Svatý Hospodin Bůh zástupů, plna jest všecka země slávy jeho".[6]) A sv. Janu zjevil Bůh svou velebnost uprostřed čtyřmecitma starců a čtyř zvířat, kteří stále Boha velebí a jemu se klanějí, říkajíce: „Svatý, Svatý, Svatý Pán Bůh všemohoucí, kterýž byl, kterýž jest a kterýž předjíti má".[7])

[1]) Žalm 96, 7.
[2]) Žalm 102, 20.
[3]) 3, 59.
[4]) 7, 10.
[5]) Job 38.
[6]) 6, 2, 3.
[7]) Zjev. 4, 8 sldd.

Ačkoliv Kristus přijal v jednotu své Božské osoby přirozenost lidskou, nižší přirozenosti andělské, přece jsou andělé, jak jest samozřejmo, povinni, jemu jako Bohočlověku se klaněti a Božskou poctu vzdávati. Tak praví sv. apoštol Pavel: „Ponížil sebe sama, stav se poslušným až k smrti a to smrti kříže. Proto také Bůh povýšil ho a dal mu jméno, které jest nade všecka jména, aby ve jménu Ježíšově poklekalo veškero koleno nebešťanů, pozemčanův i těch, kteří jsou v podsvětí".[1]) Podle tohoto výroku apoštola národů mají ve jménu Ježíšově klekati všechny rozumné bytosti Bohem stvořené, a mezi těmito uvádí na prvním místě nebešťany, k nimž především náleží andělé. A na jiném místě píše týž apoštol: „Když opět uvede prvorozence (svého) na svět (při druhém příchodu Kristově k soudu všeobecnému. Prvním uvedením na svět jest vtělení Syna Božího), řekne: „Klanějte se mu všichni andělé Boží".[2])

Na důkaz této pravdy lze uvésti také výrok sv. Matouše, který vylíčiv půst a troje pokušení Páně praví: „I opustil ho ďábel, a hle, andělé přistoupili a sloužili jemu".[3]) Sloužili-li tedy andělé Kristu Pánu, sloužili mu i také potud, pokud ho i jako člověka uznávali za svého Boha a Pána, jemuž jsou povinni sloužiti a se klaněti. A sv. Jan, líče vidění své o odevzdání knihy sedmi pečetmi uzavřené Beránkovi, praví: „I viděl jsem a uslyšel hlas mnoha andělů kolem trůnu a živočichův a stavů a počet jejich byl tisíce tisíců, a ti volali hlasem velikým: Hoden jest Beránek, ten, jenž zabit byl, aby vzal moc a bohatství a moudrost i sílu a čest a slávu i chválu".[4])

§ 81.

Poměr dobrých andělů k nám lidem.

O andělech strážných.

Každý rozumný tvor jest již svou přirozeností Bohu podřízen. Existují-li tedy nad člověkem čiře duchové bytosti od Boha stvořené, jak nás Zjevení Boží poučuje, pak není a nemůže býti nejmenší pochybnosti, že jsou povinny Bohu sloužiti a jemu se klaněti. Povinnost tato plyne nutně již z pojmu stvoření jejich. V jakém však poměru bytosti tyto stojí k nám lidem, o tom nemůžeme z jejich čiře duchové přirozenosti nikterak souditi. Že Bůh skutečně anděly k naší službě a stráži určil, o tom víme toliko ze Zjevení Božího.

Pravda tato ve své všeobecnosti, totiž že jsou andělé strážní,

[1]) Filip. 2, 9, 10.
[2]) Žid. 1, 6.
[3]) Mat. 4, 11.
[4]) Zjev. 4, 11, 12.

od Boha k naší službě, pomoci a ochraně ustanovení, jest „de fide".

Tak učí Římský katechismus, když praví: „Jest zajisté Božskou prozřetelností uložena povinnost andělům, aby ostříhali pokolení lidské, a jednotlivým lidem byli k pomoci, by neutrpěli žádné těžší škody. Neboť jako rodičové, mají-li dítky jejich nastoupiti obtížnou a nebezpečnou cestu, přidělují jim ochránce a pomocníky v nebezpečí, tak i Otec nebeský na cestě, jíž se ubíráme do vlasti nebeské, ustanovil každému z nás anděla, abychom jeho pomocí a obezřetností jsouce chráněni, mohli se uvarovati osidel od nepřátel nám tajně kladených, nepřátelské násilné útoky odrážeti a tak pod jeho vedením kráčeti a držeti se pravé cesty... která vede do nebe".[1])

Jest jisto, že Církev sv. již po IV. století zřizovala a zasvěcovala oltáře buď jednotlivým andělům, aneb všem dohromady. A svátek věnovaný úctě ss. andělů strážných svítí se v Církvi již od století IX. Poněvadž i tu platí zásada: „Ecclesia sicuti orat, ita credit", dává Církev sv. již bohoslužbou na jevo svou víru, že Bůh určil anděly, aby nás na cestě do vlasti nebeské chránili všech nebezpečí nejen duchovních, nýbrž také tělesných, pokud tato mohou ohrožovati naši spásu věčnou.

Ze Bůh posílá anděly na ochranu naši, jest zřejmou naukou Písma sv., jak Starého, tak i Nového zákona.

Ve Starém zákoně hlásají nauku o andělech strážných mnohé příklady. Tak na př. donutili andělé Lota, aby vstal, vzal ženu svoji a dvě dcery a opustil město Sodomu. A když prodléval nemoha se rozhodnouti vykonat rozkaz jejich, tu chopili ruku jeho a ruku ženy a dvou dcer a vyvedli je z města a tak je zachránili před záhubou, kterou město pro svou nešlechetnost zničeno.[2]) Podobně zachránil anděl z rozkazu Božího život Isákův, když jej chtěl otec jeho Abraham obětovati: „Nevztahuj ruky své na pachole", tak na něj zvolal v posledním okamžiku, když již vztahoval ruku k smrtící ráně, „aniž mu co čiň: nyníť jsem poznal, že se Boha bojíš a nechtěl jsi neušetřiti pro mne syna svého".[3]) Mimo mnohé jiné doklady, které Písmo sv. Starého zákona uvádí o andělech strážných, podává kniha Tobiášova obzvláště patrný důkaz, že Bůh někdy lidem za odměnu jejich ctnostného života posílá i mimořádným způsobem anděla, aby jich nebezpečí jim hrozícího uvaroval.

Ale nejen příklady uvádí Písmo sv. Starého zákona, že Bůh posílá k naší ochraně anděly, nýbrž hlásá i všeobecně pravdu tuto. Tak praví Žalmista Páně, že bezpečen přede vším zlem

[1]) Část IV., hl. 9, otázka 4. (Překlad vydaný Prokopským Dědictvím, Praha 1867, str. 486.

[2]) Gen. 19, 15 sldd.

[3]) Gen. 22, 12.

jest člověk ten, který všecku svou naději založil na Bohu, který „andělům svým přikázal, aby ho ostříhali na všech cestách jeho, a aby ho jako na rukou nesli, aby snad neurazil o kámen nohou svých".[1])

Neméně jasně jedná o pravdě této Písmo sv. Nového zákona. Samému Kristu andělé přisluhují a v zahradě Getsemanské ve smrtelné úzkosti ho posilují. Andělem byl sv. Petr vysvobozen ze žaláře,[2]) sv. Pavel se všemi, s nimiž se plavil do Říma, zachráněn andělem v bouři mořské.[3]) A týž apoštol v listu k Židům, chtěje vylíčiti vyvýšenost Krista Pána nade všecky kůry andělské, praví o andělích: „Zdaliž oni všichni nejsou služební duchové, posíláni jsouce k službě pro ty, kteří dědictvím obdrželi spásu".[4])

Ss. Otcové odvolávajíce se na svědectví Písma svatého učí jednomyslně, že andělé jsou Bohem pověřeni úkolem, lidí v nebezpečích duchovních i tělesných chrániti. Uvedeme jen některé doklady. Tak praví sv. Cyprián: „Ve všem našem jednání prokazují nám andělé svou přízeň a ochranu".[5]) A podobně sv. Hilarius: „Andělé maličkých stále patří na Boha. Jsou to duchové ku spáse lidstva poslaní. Neboť slabost naše může jen pomocí těchto andělů tak mnohým a velikým nepravostem pekelných duchů odporovati".[6])

Další důkazy ze ss. Otců podává náš breviář na slavnost ss. Andělů strážných, kde uvádí výroky ss. Hilaria, Augustina, Jana Zlatoústého a Bernarda, potvrzující víru Církve sv. v existenci andělů k naší službě Bohem určených.

§ 82.

Ochrana andělská jest možná a přiměřená.

Ačkoliv rozum náš nemůže dokázati, že máme anděly strážné, poněvadž existence a úkol jejich závisí výhradně jen na svobodné vůli Božské, přece může sám sebou poznati, že ochrana, kterou nám Bůh skrze anděly poskytuje, je *a)* možná a *b)* také zcela přiměřená.

a) Jest možná jak α) se strany samého Boha, β) se strany andělů a γ) se strany nás lidí.

ad α) Bůh nemusí neprostředně tvorům svým poskytovati všech prostředků, kterých k své činnosti a k svému životu mají potřebí, nýbrž může k tomu účelu používati příčin druhotných (causae secundae), jak jsme v traktátu o Božské prozřetelnosti

[1]) Žalm 90, 11, 12; cf. Gen. 19; 28, 12, Jos. 5, 14; Jud. 13, 3 sqq.; Dan. 10, 5 sqq.; Zach. 1, 9 sqq.; II. Mach. 3, 25 sqq.

[2]) Skut. 12.

[3]) Skut. 27, 23.

[4]) Žid. 1, 14; cf. Mat. 28, 2 sqq.; Skut. 1, 11; 5, 19; 10, 3; 12, 7; Apoc. 8, 1 sqq.; 16, 1 sqq.; 20, 1 sqq.

[5]) Epist. 78; Migne Patrol. tom. 4, p. 421.

[6]) In psal. 134, n. 17.

dokázali. Kdyby Bůh nemohl používati těchto druhotných příčin, nýbrž musil sám v každém jednotlivém případě neprostředně zasahovati v běh přírody hmotné a v život bytostí rozumných, pak by všecka přirozená i nadpřirozená péče Božská o lidstvo a jeho osudy byla nemožná. Pak by nemohl skutků lidí bohatých použiti na podporu chudých, lékařů na uzdravení nemocných, učitelů na poučení neučených atp. Mimo to jest tu také míti na zřeteli, že tvorstvo a jeho jednotlivé říše nejsou „membra disjecta", mezi nimiž není vnitřních a zevnitřních vztahů, nýbrž že tvoří jednu říši, jedno panství, jedno království, v němž všechny jednotlivé bytosti na sobě závisí, na sebe jsou odkázány, a proto sebe potřebují k dosažení cílů, ku kterým jsou určeny. A proto může Bůh, jenž vesmír podle jednotného plánu stvořil a uspořádal, používati také jedněch bytostí k službě a k blahu bytostí druhých: hmotných ku blahu bytostí jak hmotných tak i duchových a duchových ku blahu bytostí duchových.

ad β) Ale ochrana lidí se strany andělů neodporuje také jejich přirozenosti. Neboť jsouce bytostmi vyššími a dokonalejšími než jest člověk, mají také bystřejší rozum a mocnější vůli a poznávají proto potřeby člověka jak duchovní, tak tělesné lépe, než člověk sám, a mají také moc, jemu v každém případě pomoc poskytnouti, a nedostává-li se této moci přirozenosti jejich, pak je Bůh touto mocí nadpřirozeně opatřuje a vyzbrojuje. A vliv svůj jeví nejen na intellektuální, nýbrž i na tělesný život lidský, i když tohoto vlivu si nedovedeme názorně představiti a pochopiti. Ale možnosti jeho nelze rozumně popírati, poněvadž bychom pak nemohli připustiti ani působnosti Božské na hmotnou přírodu a na život lidský, ačkoliv nevíme, jakým způsobem Bůh jeví na nás tuto působnost.

ad γ) Že ochrana andělů jest i se strany lidí možná, jest takořka samozřejmo. Vždyť již člověk učenější, moudřejší a zkušenější poučuje a uděluje rady člověku ve vědomostech a zkušenostech níže stojícímu, a člověk silnější a mocnější pomáhá a podporuje člověka slabšího a potřebnějšího. Bez této působnosti by se rozvázaly všecky pásky jednotlivé lidi k sobě vížící a člověčenstvo by se proměnilo v pouhé hromadné množství jednotlivců bez ladu a skladu nakupené a přestalo by býti společností, které již v pojmu svém zahrnuje nejen možnost, nýbrž i nutnost vespolného dávání a přijímání jak darů duchovních, tak i tělesných.

Mimo to jest tu ještě jeden moment míti na zřeteli.

V celém všemmíru hmotném a ve všech jeho jednotlivých částech vládnou tytéž fysické zákony, kterými jest naše země ku všem nebeským tělesům v nesmírném prostoru umístěným připoutána, tak že veškeren hmotný svět od nejmenšího prášku až k největším tělesům nebeským tvoří jen jedinou harmonickou soustavu, v níž všude vládne nejen všestranná souvislost jednotlivých těles nebeských, nýbrž i vespolná závislost bytostí

nižších na bytostech vyšších. Tak slouží nerostectvo rostlinstvu, rostlinstvo živočišstvu a všechny tyto tři říše konečně člověčenstvu, poskytujíce mu potřebnou výživu, a podporujíce vývoj jeho intellektuálního a mravního života. A jako hmotná příroda, tak i duchové bytosti, lidé a andělé (zde ovšem máme na zřeteli jen anděly dobré), tvoří jednu říši, jejíž svrchovaným králem a pánem jest Bůh. A poněvadž obě třídy poddaných této říše řídí se týmiž náboženskо-mravními zákony a spějí k jednomu a témuž cíli, k oslavě Boha a k vlastní spáse, proto jest zajisté nejen možno, nýbrž i zcela přirozeno, aby andělé, kteří posledního svého cíle již došli, podporovali nás v naší snaze, směřující k dosažení tohoto cíle.

§ 83.

Proto jest andělská ochrana také přiměřena α) lidem, β) andělům samým a γ) konečně také Bohu.

ad α) Člověk jest po pádu prvých rodičů bytostí slabou a křehkou. Jeho rozum jest zatemněn a vůle více nákloněna k zlému než k dobrému. A poněvadž i hmotnou přírodu stihla pro vinu člověka kletba Boží, proto i jeho tělesný život jest mimo těžkou práci, kterou jest nucen chleba vezdejšího si dobývati, podroben také ještě mnohým strastem a nebezpečím. V tomto stavu člověk mravně není schopen ani k dosažení přirozeného cíle svého. Ale poněvadž člověk v tomto stavu nebyl od Boha zůstaven, nýbrž z nekonečného jeho milosrdenství opět k cíli nadpřirozenému povznesen, potřeboval pomoci Boží tou měrou, že bez ní by byl nedošel ani cíle přirozeného, nerci-li cíle nadpřirozeného.

ad β) Proto jest také zcela přiměřeno, že Bůh poskytoval a poskytuje člověku svou pomoc a podporu v obojím tomto směru skrze anděly, kteří lidi jako bytosti určené k témuž cíli, ke slávě Boží a k vlastní jejich spáse, opravdově milují a z lásky již svou přirozeností jsou nakloněni, k pomoci jim spěti, kdykoliv vidí, že jsou v nebezpečí se svým věčným cílem buď vinou svou, aneb vinou cizí se minouti. A podporou, kterou lidem na jejich nebezpečné cestě k spáse věčné poskytují, slouží jednak Bohu a rozmnožují jeho čest a chválu, jednak také spolupůsobí ku spáse lidí, budoucích svých spoluobčanů i království nebeském. Zde neplatí námitka, že andělé určení k službě lidské stávají se služebníky lidskými, což prý jest jejich vyšší a dokonalejší přirozenosti nedůstojno. Neboť kdyby byla tato služba jich nedůstojna, pak by ještě více bylo nedůstojno Syna Božího, aby se stal člověkem a člověku nejen sloužil, nýbrž aby za něho také trpěl a nejbolestnější a při tom nejpotupnější smrtí zemřel. Ostatně slouží-li andělé člověku při dosažení jeho posledního cíle, činí tak vždy jen k větší cti a chvále Boží. Neboť nás stále povzbuzují, abychom za služby, které nám prokazují, nejen byli jim vděčni, nýbrž

hlavně Bohu, který je z nevystihlé lásky a dobroty své k naší službě a touto službou k naší spáse určil.

Rozumí se samo sebou, že andělé, kteří nám lidem na světě slouží, nepozbývají tím neprostředního názoru na Boha a tím také své nekonečné blaženosti. Neboť i andělé strážní, jimž Bohem uložena ochrana naše, i když prodlévají na zemi mezi námi, stále při tom patří na Boha a v tomto patření jsou blaženi. A proto také i když lidé jejich vnuknutí, výstrah a hrozeb nedbají, nepozbývají ani nejmenší části své věčné blaženosti.

Že neprostřední patření na Boha nevylučuje jejich vnější působnosti, kterou nám různé služby prokazují, dokazuje sv. Tomáš takto: Naše vnější zaměstnání jest na závadu a na překážku dokonalosti a čirosti naší kontemplace o Bohu a Božských věcech, poněvadž nikdy nemůžeme svých duchových činností jeviti bez součinnosti smyslných mohutností. A proto čím jsou naše činnosti smyslné mocnější a napnutější, tím více překážejí činnostem duchovým.

Andělé však nemajíce mohutností smyslných působí na venek jen svými činnostmi čiře duchovými a proto také netrpí činnostmi vnějšími, kterými nám ochranu a pomoc poskytují, nikterak jejich přímá kontemplace o Bohu a blaženost z ní plynoucí.[1]) A proto praví také sv. Řehoř, že andělé strážní nevycházejí ze sebe na venek, aby se tím zbavili vnitřní radosti obsažené v neprostřední kontemplace Boha a Božských věcí.[2]) Neboť andělé milují Boha takovou měrou, že nechtějí, než co Bůh chce, a proto i ti, jež Bůh k ochraně naší posílá, jsou s Bohem tak těsně spojeni, že i když nedosahují úkolu, kterým k naší spáse byli pověřeni, na své blaženosti tím nic neztrácejí.[3])

ad γ) Z toho, co dosud řečeno o přiměřenosti ochrany anděly nám lidem poskytované, již také plyne další pravda, že tato ochrana jest Bohu samému zcela přiměřena, obzvláště jeho moudrosti a dobrotě. Jako v celém všemíru podřizuje Bůh bytosti nižší bytostem vyšším a tyto za to zavazuje, aby přispívaly a spolupůsobily podle své povahy k zachování bytostí nižších, jakož i k jejich činnostem, tak činí i v říši duchové, v níž určuje anděly, aby pomáhali lidem, bytostem nižším a při tom také neschopným, dosíci svými vlastními silami cíle svého. Bůh se sdílí v této příčině s anděly jistou měrou o svou Božskou prozřetelnost. A právě v tom jeví svou moudrost, že čiré duchy uvádí ve spojení a ve styk s lidmi jakožto bytostmi tělesně duchovými a tím činí ze všech rozumných bytostí jeden harmonický, těsně sčlánkovaný celek, jednu duchovou říši, jedno duchové království, jehož občané

[1]) I. qu. 112, art. 1. ad 3.
[2]) Mor. 2, lib. cap. 2.
[3]) Sv. Tom. I., qu. 113, art. 7; Perrone Praelect. theol. Ratisbonae 1854, p. 22 sqq.

jsou takořka stavovsky mezi sebou sloučeni, aby takto spojenými silami pracovali ke cti a chvále Boží a k spáse lidské.

Mimo to hlásá nauka o andělech strážných také nekonečnou dobrotu Boží. Ačkoliv Bůh každé stvořené bytosti podle její přirozenosti uděluje potřebných prostředků, aby cíle svého došla, jeví svou nevystihlou dobrotu ještě mnohem štědřeji bytostem duchovým a mezi těmito tím štědřeji těm, které jsou bídnější a slabší a proto tím více pomoci Božské potřebují.

Zajisté nelze pomysliti bytostí bídnějších a ubožejších než byli lidé po svém pádu, jehož se více vinou ďáblovou, než svou vlastní zlobou dopustili. Neboť jako bytosti tělesně duchové, byli ve veškerém svém životě podrobeni smyslným dojmům, které do jisté míry i jejich duchový život ovládaly a řídily. A proto jich Bůh nezavrhl jako pyšné anděly, nýbrž přihlíželje ke křehkosti a slabosti, která již v jejich tělesně duchové přirozenosti byla obsažena, byl jejich bídou a neštěstím, do něhož pokušením ďáblovým byli uvrženi, takořka ve svých nejhlubších útrobách milosrdenstvím a soustrastí jat, že se ustanovil všechny poklady svých nebeských milostí a darů jim otevříti a tak je zase povznésti k důstojnosti synů Božích, již hříchem ztratili. Za tím účelem dal jim také anděly své za společníky a průvodce, by je připravovali na příštího Vykupitele, a po jeho příchodu je řídili a vedli, by nejen nekladli milosti Boží překážek, nýbrž ji přijímali s vroucím a vděčným srdcem přese všecka pokušení vlastní nezřízené smyslnosti, špatných lidí a ďábla a tak dosáhli blaženosti, které andělé sami v patření na Boha již požívají. Člověk věru v němém úžasu podivuje se nekonečné, všecky naše pomysly převyšující dobrotě Božské, která nás lidi, bytosti nad pomyšlení slabé a křehké, tak vysoce cení, že k naší službě posílá tak vznešené bytosti, jako jsou andělé. A aby Bůh dovršil na nás své dílo plné milostí a dobroty poslal samého Syna svého na tento svět, aby stana se člověkem nás svou smrtí vysvobodil z otroctví ďáblova, do něhož jsme hříchem prarodičů upadli, a nám zase zasloužil a navrátil důstojnost synů Božích. Této dobrotě můžeme se toliko sice kořiti, ale ani zde v životě, ani na věčnosti jí úplně svým rozumem i světlem slávy věčné ozářeným nevystihneme.

Theologové podle příkladu ss. Otců udávají také podrobněji služby, kterými se andělé strážní lidem propůjčují.

1. Předně přednášejí Bohu modlitby, tužby a dobré skutky lidí a doporoučejí svými přímluvami jejich vyslyšení, pokud se týče, jejich odměnu. Patrný příklad této služby podává kniha Tobiášova.

2. Vzbuzují a vzněcují rozum a vůli naši, vnukajíce nám spasitelné myšlenky a zbožná předsevzetí, abychom se hříchů varovali a bohumilé a záslužné skutky konali. Také o to pečují, aby se nám k těmto skutkům dostávalo vhodných příležitostí.

3. Chrání nás různých nebezpečí, krotíce a přemáhajíce moc zlých duchů, aby nám neškodili a to jak ve věcech duchovních tak i tělesných týkajících se našeho života, zdraví a statků vezdejších. I tu podává kniha Tobiášova patrný doklad na archandělu Rafaelu, který chopil se ďábla usmrtivšího sedm mužů Sáry, dcery Raguelovy, a přivázal ho na poušti hořejšího Egypta, aby nemohl usmrtiti mladého Tobiáše pojavšího Sáru za manželku, jako usmrtil sedm předešlých mužů jejích. Mimo to odvracejí andělé strážní od nás pokušení aneb je tou měrou mírní, že je můžeme snadno překonati, varují nás hříšných příležitostí, abychom v nich neklesli, někdy také trestají nás různými nemocmi, navštěvují různými kříži a strastmi, aby nás přivedli k poznání hříchů spáchaných a přiměli k pokání. Na druhé straně nás těší a sílí v úzkostech a bolech jak tělesných, tak i duševních, obzvláště v hodinu smrti, navštěvují duše v očistci dodávajíce jim zmužilosti a trpělivosti ve strašných jejich mukách, aby je utvrdili v úplné odevzdanosti do vůle Boha spravedlivého, ale také milosrdného, který je za kratší neb delší dobu přijme k sobě do království nebeského, aby s ním požívali věčné blaženosti.[1])

§ 84.

Každý člověk má svého zvláštního anděla strážného.

Že existují andělé strážní k ochraně lidí Bohem určení, jest, jak jsme pravili, „de fide". Avšak nauka Církve sv. zní ještě určitěji, totiž nejen že vůbec existují, nýbrž že Bůh určil každému člověku zvláštního anděla strážného.[2])

Nauka tato není sice výslovně „de fide" definována, ale jest v Církvi sv. tak obecná, že by popírání její bylo nazvati bludem.

Nauka tato praví, že každý člověk věřící i nevěřící, spravedlivý i nespravedlivý, předurčený i nepředurčený má anděla strážného a to od prvého okamžiku, kdy Bůh duši jeho stvořil a spojil s tělem v lůně mateřském utvořeným až do okamžiku, ve kterém se duše smrtí od těla odloučí, aby vzala za své skutky přiměřenou odplatu.

Co se týká věřících, spravedlivých a vyvolených, jest nauka tato zcela jista. Neboť jest dotvrzena jasnými výroky jak Písma sv., tak i Tradice. Vzhledem k nevěřícím, hříšníkům a zavrženým, není sice tak jista, nicméně hlásají ji nyní bez rozdílu všichni theologové, přihlížejíce při tom jak ku svědectvím ss. Otců, tak i ku všeobecnému přesvědčení lidu katolického.

Podle obecné nauky Církve má tedy každý člověk, i kdyby byl největším hříšníkem, po veškeren život svého vlastního anděla strážného za průvodce a rádce. A i když mu anděl tento za trest

[1]) Cf. Petav. de Aug., l. c. cap. 7.
[2]) Schouppe, Elem. theol. Dogm. tom. I., pag. 445, edit. 5, Brusell. 1870.

někdy na nějakou dobu odepře pomoci a ochrany, přece ho nikdy neopouští, dokud jest, jak bohoslovci praví, „in statu viae". Teprv tenkráte, když v hříchu smrtelném umřel, od něho se úplně odvrací ponechávaje ho jeho věčnému zavržení a trestům, které mu v pekle bude snášeti. Duši, která opouští tělesnou schránu svoji ve stavu milosti posvěcující a již zde na zemi si odpykala všech časných trestů, doprovází ihned po ukončení pozemské pouti do království nebeského, kde ji, jak Církev sv. praví, přicházejí vstříc také jiní andělé Boží přijímajíce ji ve svou společnost a představujíce ji Bohu všemohoucímu, jakožto jeho dceru, kterou stvořil, vykoupil a posvětil, a která si svým životem zasloužila, aby ve věčné blaženosti patřila na tvář jeho.[1])

Duše však, která jest sice ve stavu milosti, ale za své časné tresty Bohu v životě vezdejším neučinila ještě úplně zadost, anděl strážný ani po smrti neopouští, nýbrž odevzdává ji na čas do muk očistcových, aby ji pak po jejich vytrpení rovněž doprovodil do slávy věčné a připojil ji k ostatním světcům a světícím Božím radostně ji vítajícím a nad její konečnou blaženosti se radujícím a plesajícím.

Již Starý zákon učí zcela jasně, že Bůh každému jednotlivému člověku přidělil zvláštního anděla strážného.

Patriarcha Jakob roztonav se povolal k sobě syny Josefovy Efraima a Manassesa, přijal je za syny své a žehnaje jim pravil k nim: „Anděl, kterýž vytrhl mě ze všeho zlého, požehnej dítkám těmto a ať se jmenuje nad nimi jméno mé, jména také otců mých, Abrahama a Isáka a ať rostou v množství na zemi".[2]) A Judita důvěřujíc v pomoc a ochranu svého anděla strážného odvážila se nebezpečného skutku, při němž život její visel takořka na nitce. A důvěra tato jí nezklamala, jak sama vděčně vyznává, když praví: „Živ pak jest on Pán, že ostříhal mne anděl jeho i když jsem odsud (z města Bethulie) šla, i když jsem tam byla (ve staně Holofernově), i když jsem zase sem šla, a nedopustil Pán Bůh na mne děvku svou, abych byla poskvrněna, ale bez poskvrny hříchu navrátil mne vám".[3]) Mimo to činí Písmo sv. Starého zákona na mnohých jiných místech zmínku o andělech, jež Bůh k pomoci jednotlivým lidem posílal. Tak volal anděl k Agaře Abrahamem s pacholetem Ismaelem z domu jeho propuštěné: „Co činíš Agaro? Neboj se, neboť vyslyšel Bůh hlas pacholete z místa, na kterémž jest".[4]) Také Balámovi přikázal anděl, že nesmí zlořečiti lidu Israëlskému.[5]) Ano když Bůh posílá lidem pomoc andělskou, činí tak z pravidla skrze jednoho anděla, tak že lze předpokládati, že

[1]) Cf. Commend. anim.
[2]) Gen. 48, 16.
[3]) Judith 13, 20.
[4]) Gen. 21, 17.
[5]) Num. 22, 32 sqq.

anděl, jenž se jednotlivým lidem zjevuje, jest jejich anděl strážný jim zvláště k ochraně ustanovený.[1])

Také Písmo sv. Nového zákona potvrzuje tuto pravdu na mnohých místech. Božský Spasitel chtěje svým učedníkům ukázati kdo jest větší v království nebeském, postavil pachole uprostřed nich, řka: „Nebudete-li jako maličcí, nevejdete do království nebeského". A proto se vším důrazem varoval před pohoršením, jímž by mohli maličcí nevinnost a prostotu srdce svého ztratiti, a na důkaz, jakou cenu mají před Bohem, doložil: „Vizte, abyste nepohrdali některým z těchto maličkých: neboť pravím vám, že andělé jejich v nebesích stále patří na tvář Otce mého, který jest v nebesích".[2]) Slova: „andělé jejich", ačkoliv podle významu svého nevylučují, že jednotliví maličcí mají i několik andělů sobě k ochraně Bohem ustanovených, přece pravděpodobně nasvědčují názoru, že každé dítě má jen jednoho anděla strážného. V tomto smyslu vysvětlují výrok tento namnoze jak ss. Otcové, tak i theologové. Skutky apoštolské vypravují ze života sv. Petra tento příběh: Král Herodes Agrippa chtěje se Židům zavděčiti, dal sv. Petra vsaditi do žaláře. Tento byv z něho zázračně andělem jedné noci vysvobozen a vyveden za bránu městskou, přišel k domu Markovu a zatloukl na dvéře. Služka Rode, která šla otevřít, spatřivši sv. Petra oznámila ostatním učedníkům v domě Markově shromážděným, kdo venku na dvéře tluče. I myslili, že blázní, a když trvala na svém přesvědčení, pravili k ní, že to není Petr, „nýbrž anděl jeho".[3]) Těmito slovy dali na jevo víru u Židů obecnou, že každý člověk má svého zvláštního anděla strážného, a poněvadž byli přesvědčeni, že sv. Petr jest dosud uvězněn, nemohli si jeho neočekávaného zjevu jinak vysvětliti, než že se domnívali, že se jim jeho anděl strážný zjevil. Také setníku Korneliovi zjevil se anděl, který mu poručil, aby poslal posly do Joppe a povolal k sobě sv. Petra a přijal od něho křest sv. I tohoto anděla jest pokládati za anděla strážného, který Korneliovi za jeho zbožnost a dobročinnost ukázal cestu k věčné spáse.

Co se týká nejstarších ss. Otců a spisovatelů církevních, není mezi nimi, jak již Origenes praví,[4]) v této nauce úplné jednoty. Někteří učili, že má každý člověk svého strážného anděla již od narození, podle jiných teprv od okamžiku, kdy přijal sv. křest. Někteří přisuzovali ho všem lidem bez rozdílu, jiní jen věřícím. Nicméně většina ss. Otců, obzvláště těch, kteří po Origenovi žili, učila, že každý člověk bez výjimky má svého vlastního anděla strážného. Tak učí o věřících na př. sv. Basilius, který dí: „Že každému věřícímu jest přidělen anděl jako vychovatel a pastýř život jeho řídící a spravující,

[1]) Judic. 13, 15; II. Král. 24, 16; v žalmech na mnohých místech atd.
[2]) Mat. 18, 10.
[3]) Skut. apošt. 12, 15.
[4]) In Matth. t. 13, a. 36. Migne (Scr. gr.) tom. 13, p. 1163.

nikdo nebude popírati, jenž si připomene slova Krista Pána řkoucího: „Vizte abyste nepohrdli některým z těchto maličkých“[1].) V podobném smyslu praví sv. Jan Zlatoústý: „Jest zřejmo, že všichni spravedliví mají své anděly strážné“.[2]) Avšak většina ss. Otců neobmezuje ochrany andělské pouze věřícími a spravedlivými, nýbrž učí výslovně, že každý člověk bez rozdílu má svého vlastního, sobě zvláště přiděleného anděla strážného. Tak dokazuje sv. Jeroným důstojnost lidskou právě ze služeb, které bytosti tak vznešené, jakými jsou andělé, konají člověku. „Tak veliká jest důstojnost duší lidských“, praví, „že každá má od okamžiku narození anděla určeného k ochraně své“.[3]) A že Církev sv. drží se též této nauky, o tom podává důkaz tím, že do officia církevního na svátek ss. andělů strážných pojala lekce právě ze spisů ss. Otcův a církevních spisovatelů, kteří se vší určitostí učí, že nejen věřící a spravedliví a k životu věčnému předurčení, nýbrž že bez výjimky všichni lidé mají své individuální a zvláštní anděly strážné. Suarez ve svém slovutném díle: „De angelis“ praví, že nauka tato, ačkoliv není ani v Písmě sv. zcela jasně vyjádřena, ani Církví sv. definována, přece jest v Církvi obecná, poněvadž má v Písmě sv., jak mu ss. Otcové rozumějí, tak pevný podklad, že jí nikdo bez veliké opovážlivosti ano téměř bez bludu nemůže popírati.[4]) Důkaz biblický záleží hlavně v tom, že podle Písma sv. přicházejí jednotliví andělé k pomoci nejrůznějším lidem, jako Mojžíšovi, Juditě, Tobiášovi, třem mládencům v peci ohnivé, prorokům, bratřím Makkabejským, apoštolům, mezi nimi obzvláště sv. Petrovi. Všechny tyto případy předpokládají ochranu andělskou, které se jednotlivým lidem od jednotlivých andělů dostává. A proto v tuto pravdu věří všichni věřící katoličtí křesťané. Národ náš dává této své víře a důvěře výraz známou modlitbou: „Anděle Boží, strážce můj!“, kterou se u nás každý křesťan do ochrany svého anděla strážného doporučí.

V této víře jsou s Církví římskou zajedno také všecky církve východní.[5])

Bohoslovci také učí, že i jednotlivé světské říše, jakož i jednotliví národové mají zvláštní anděly k jejich ochraně a obraně od Boha určené, a odůvodňují svou nauku jak Písmem svatým, tak i výroky ss. Otců. Na důkaz uvádějí proroka Daniela, jemuž po vroucí modlitbě Bůh v nebeském vidění zjevil, jak strážní andělé říše perské a řecké a národa israëlského usilují o prospěch národů sobě svěřených. A prorok Daniel klade do úst anděla k němu mluvícího slova: „Kníže království per-

[1]) Contr. Eunom., lib. 3, n. 1. Migne tom. 29, p. 655.
[2]) Hom. 59 in Matth., n. 4. Migne tom. 58, p. 579.
[3]) In Matth. 18, 10.
[4]) De Angel. lib. 6, c. 17, n. 18.
[5]) Cf. Macaire, Theologe dogmatique orthodoxe; Tom. I. (edit. Paris. 1859), p. 664 sqq.

ského odporovalo mi jedenmecítma dnův: a aj! Michaël, jeden z knížat předních, přišel mi k pomoci, a já zůstal jsem tam u krále perského".[1]) A rovněž ss. Otcové majíce na zřeteli tento výrok proroka Daniela učili, že Bůh i jednotlivým královstvím a národům posílá na ochranu zvláštní anděly. Tak učí sv. Basilius: „Z andělů byli někteří ustanoveni za představené jednotlivým národům, jiní zase byli jednotlivým věřícím dáni za průvodce a společníky".[2]) Také Theodoret tvrdí, že podle svědectví Písma sv. má každý národ svého zvláštního anděla strážného.[3]) A sv. Jeroným dí: „Čtyři nebeské větry pokládám za čtyři andělské mocnosti, jimž čtyři hlavní království byla svěřena podle výroku, jejž čteme v Deuteronomiu (32, 8): „Když rozděloval Nejvyšší zemi podle počtu andělů Božích",[4]) I kdyby byl text tento nesprávný,[5]) přece z výroku sv. Jeronýma jest se vší jistotou souditi, že světec tento tlumočí jen víru již tenkráte v křesťanském světě obecnou, podle níž i jednotlivá království mají k své ochraně Bohem přidělené zvláštní andělské strážce.

Má-li každé království světské zvláštního anděla strážce, platí to podle nauky theologů a fortiori o království Božím zde na světě, o Církvi sv. A tímto strážcem podle všeobecné nauky jest archanděl Michaël, jak sv. Tomáš praví: Služba tato (totiž ochrana Církve sv.) přináleží hlavně jen jednomu archandělu; totiž Michaëlu, který jest knížetem Církve, jako byl před tím knížetem synagogy".[6])

Ze byl archanděl Michaël ochráncem synagogy, doklady nalézají theologové u proroka Daniela, který v nebeském vidění patřil, jak tento archanděl přispěl k pomoci andělu, jenž se proti knížeti království perského ujímal národa israëlského.[7]) Pak u apoštola Judy, jenž praví ve svém obecném listu, že Michaël archanděl se neosmělil zlořečiti ďáblu, s nímž měl spor o tělo Mojžíšovo, nýbrž pravil k němu: „Přikažiž tobě Pán".[8]) Mimo to uvádějí také na důkaz této pravdy výrok ze Zjevení sv. Jana, který praví: „I stal se boj veliký na nebi: Michaël a andělé jeho bojovali s drakem a drak bojoval i andělé

[1]) 10, 13.
[2]) Contr. Eunom., lib. 3, n. 1.
[3]) Qu. 3, in Gen.
[4]) In cap. 7, Daniel.
[5]) Citát tento z Deuteronomia (32, 8) zní jinak podle Vulgaty a jinak podle Septuaginty. Vulgata praví: „Když Nejvyšší rozděloval národy . . ., uložil jim meze podle počtu synů israëlských". Sv. Jeroným cituje však toto místo podle Septuaginty, jejíž 8. verš, hlava 32. zní: „Ὅτε διεμέριξεν ὁ ὕφιστος ἔθνη, ὡρδιὲσπειρεν υἱοὺς Ἀδαμ, ἔστησεν ὅρια ἐνῶν Κατά ἀριθμον ἀγγέλων θεοῦ" (Když Nejvyšší rozděloval národy, když odděloval syny Adamovy, stanovil meze národů podle počtu andělů Božích).
[6]) In lib. IV., Sent. dist. 43, art. 2, quaestiuncul. 3 ad 2.
[7]) 10, 13, 21.
[8]) 9.

jeho".[1]) Byl-li Michaël vůdcem vojův andělských proti andělům pyšným, míní theologové, že mu Bůh svěřil také vůdcovství a ochranu synagogy, která takořka v boji dobrých andělů proti andělům zlým zde na zemi pokračovala.

Že archanděl Michaël se stal ochráncem Církve sv., když na místě synagogy jí Kristus svěřil pokračování a dokonání díla vykoupení člověčenstva, dovozují theologové z různých zjevení jeho, spojených s mnohými zázraky. K těm náleží jmenovitě zjevení jeho na hoře Garganské v Apulii za papeže Gelasia r. 493, kde chrám k jeho úctě vystavěný stal se slavným poutním místem, kam podle zprávy sv. Petra Damiánského sám císař Otto na radu sv. Romualda na zadostiučinění za hříchy své bos putoval. Pak jest k těmto zjevením počítati také zjevení jeho na hrobce Hadriánově, nad kterou se lidu římskému za papeže Řehoře Velikého (590—604) zjevil, skrývaje tasený meč do pochvy na znamení, že moru tenkráte v Římě zuřícímu učiněn konec. Od té doby nazývá se také hrobka Hadriánova hradem andělským.

Podle nauky Církve sv., která dává víře své v ochranu archanděla Michaëla výraz v officiu na slavnost zjevení jeho na hoře Garganské, bojuje archanděl Michaël stále proti nepřátelům Božím ohrožujícím věčnou spásu naši a v hodinu smrti rozhodující nad naší šťastnou i nešťastnou věčností, chrání umírající všech útoků ďábelských a jest vůdcem ustanoveným nade všemi dušemi, které po pouti pozemské šťastně dokonané vcházejí do slávy věčné. A jelikož Církev sv. pokračuje v boji, který andělé pyšní proti Bohu zahájili, stojí jí a všem jejím bojovníkům archanděl Michaël jako vojevůdce v čele a vede je od vítězství k vítězství, až pekelného draka se všemi jeho pomocníky úplně porazí, aby pak veškero tvorstvo v Kristu jako své hlavě v království nebeském sjednocené Bohu, svému Tvůrci, Vykupiteli a Posvětiteli na věky mohlo prozpěvovati: Svatý, Svatý, Svatý.

Někteří bohoslovci rozšiřují zvláštní ochranu andělskou také na jednotlivé veřejné osoby církevní, jakož i na zvláštní částečné církve, řehole atd. Ačkoliv tohoto názoru nelze doložiti svědectvími Písma sv. a Tradice, přece nelze popírati, že pro něj svědčí vážné důvody. Církev sv. jest jako mystické tělo Krista Pána duchovním organismem. A jako v organismu fysickém někteří údové vynikají svou důležitostí nad údy ostatní, tak že na nich život celého organismu nutně závisí, tak i Církev sv. jest složena z různých údů a částečných organismů, na jejichž blahu blaho celé Církve více méně závisí. A proto jest zcela přirozeno, pak-li Bůh ve své nekonečné moudrosti a dobrotě o papeže, biskupy, o jednotlivé diecese, řeholní rodiny a jejich představené má zvláštní péči a za tím účelem určuje na jejich ochranu a prospěch zvláštní anděly strážné. Neboť každý církevní představený, jakož i každá církevní korporace, potřebuje tou měrou

[1]) 12, 7.

pomoci Božské, jaké jest jí k jejímu vlastnímu, jakož i ku blahu Církve potřebí. A poněvadž Bůh této pomoci z pravidla neposkytuje přímě, nýbrž používá k ní příčin druhotných, proto jest jeho moudrosti a dobrotě zcela přiměřeno, přiděluje-li jednotlivým církevním osobám a sborům zvláštní anděly strážné, kterým ukládá péči nejen o představené, nýbrž i o blaho všech jejich poddaných.

Nauka tato není sice „de fide", ale má do sebe mnoho pravděpodobnosti, tak že jí nejen theologové v učených svých spisech důvodně hájí, nýbrž i kazatelé slova Božího věřícímu lidu hlásají.

§ 85.

Ku kterým hierarchiím a kůrům náleží andělé strážní.

V této otázce jest mezi theology dvojí názor. Někteří míní, že Bůh pověřuje úkolem tímto anděly všech hierarchií a všech kůrů, zpravidla ovšem kůry jen nižší, mimořádně však v případech obzvláště významných a důležitých anděly i nejvyšších kůrů. K tomuto názoru kloní se i někteří ss. Otcové.[1]) Jiní opět a tu především sv. Tomáš, sv. Bonaventura a mnozí jiní scholastikové, dovolávajíce se autority Dionysia Areopagity a sv. Řehoře Velikého, učí, že Bůh jen pět nižších kůrů: Síly, Mocnosti, Knížectva, Archanděly a Anděly lidem určuje za strážce a ochránce.

Abychom pochopili, proč podle sv. Tomáše Bůh určuje právě jen pět nižších kůrů za strážce naše, jest na zřeteli míti jeho třídění andělů na 1. assistující a 2. přisluhující (angeli assistentes et ministrantes).

1. Jako prý světští mocnáři, praví Učitel Andělský, mají dvořeníny, kteří jsou stále kolem jejich osob, jim slouží a všechny rozkazy jejich buď sami neprostředně vykonávají aneb nižším služebníkům k vykonávání svěřují, podobně i Bůh má kolem sebe dvůr andělů, kteří trojím způsobem trůnu jeho assistují:[2])

a) Buď že na Boha neprostředně nazírajíce jsou ku každé službě Boží stále ochotni, ať již služba tato záleží v tom, že Boha chválí a velebí, aneb nižší kůry osvěcují, aneb konečně lidem k ochraně na svět sestupují. A v tomto smyslu jest všechny anděly bez výjimky nazývati assistenty Božími, poněvadž i ti, jimž svěřena ochrana lidí, patříce stále na Boha nalézají svou blaženost ve službě, kterou jim Bůh ukládá. A sv. Tomáš dovolává se na důkaz této pravdy sv. Řehoře, jenž praví, že mohou na Boha patřiti a jemu přisluhovati (assistere) i ti andělé, které k naší spáse na svět posílá.[3])

[1]) Cf. Petavia, lib. 2, cap. 5.
[2]) I., qu. 112, art. 3.
[3]) Mor. lib. 2, cap. 3, circ. med.

b) V užším smyslu nazývají se assistenty Božími jen ti andělé, kteří jsou s Bohem neprostředně spojeni, nejen že na jeho podstatu nazírají, nýbrž že v této podstatě patří i na tajemství Boží. Andělé, kteří takto Bohu assistují, docházejí zvláštního světla Božího, kterým Boha, jeho úradky a rozkazy jasněji poznávají, než onino andělé, kteří je ve vnějším světě vykonávají. A v tomto užším smyslu nejsou assistenty Božími andělé nižších kůrů, kterým Bůh svěřuje péči o lidí a hmotný svět, nýbrž jen andělé kůrů vyšších, kteří, jak praví sv. Řehoř, nevycházejí od Boha, aby lidem přinášeli ty neb ony zvěsti;[1])

c) Někteří bohoslovci vysvětlují assistenci andělskou ještě také v tom smyslu, že jí mimo neprostřední nazírání na podstatu Božskou vyjadřují jakousi zvláštní přednost a důstojnost ve službě, kterou jim Bůh naproti lidem přiděluje. V tomto smyslu jsou jen někteří andělé assistenty Božími, poněvadž Bůh nepověřuje všech andělů důležitými a proto také zvlášť důstojnými a čestnými poselstvími k nám lidem, nýbrž jen některé, kteří pak především ostatními assistenty Božími slují.

2. A jako assistence andělská má různý význam, tak i ministeriu andělskému (andělské službě) jest různě rozuměti;

a) Některá služba andělská jest vnitřní a duchovní, jakou jest nespolná řeč andělů (locutio) a hlavně osvicování (illuminatio), jímž andělé kůrů vyšších poučují anděly nižší o věcech týkajících se spásy člověčenstva. V tomto smyslu jsou všichni andělé sluhy (ministry) Božími;

b) Jiná služba andělská jest vnější a jistou měrou tělesná, jako když andělé působí ve vnějším světě různé účiny a to buď ve hmotné přírodě aneb v životě lidském, což mohou činiti dvojím způsobem, buď neprostředně svou činností aneb prostředečně skrze příčiny druhotné, jichž používají jako prostředků k uskutečnění úkolů Bohem sobě udělených.

Sv. Tomáš se domnívá, že Bůh nepoužívá andělů prvé hierarchie (Serafů, Cherubů a Trůnů) a prvého kůru druhé hierarchie (Panstev) k službám ve vnějším světě a proto, že jich neposílá lidem k pomoci a ochraně. Nemohou se tedy tito andělé nazývati služebníky lidskými (ministrantes). K službám lidským posílá prý Bůh jen anděly nižších pěti kůrů a na důkaz svého tvrzení uvádí zase sv. Řehoře, jenž praví, že andělé, kteří lidem zvěstují věci nejdůležitější, slují archanděly. Proto prý zvěstoval Blahoslavené Panně Marii archanděl Gabriel vtělení Syna Božího, nad něž není díla důležitějšího a vznešenějšího ve veškeré vnější činnosti Božské, a proto prý jest s Dionysiem Areopagitem pokládati za jistou pravdu, že Bůh nejvyšších kůrů andělských nikdy neposílá k službám vztahujícím se k pokolení lidskému.

Jen anděly dvou nižších kůrů druhé hierarchie (Síly a Mocností) a pak tří kůrů nejnižší hierarchie (Knížectva, Archanděly a Anděly)

[1]) Mor. lib. 17, cap. 13.

lze prý nazývati služebníky (ministrantes) a to různým způsobem podle vyššího neb nižšího kůru, ku kterému náleží. Neboť andělé a archandělé slují prý tak podle poselství, která podle vůle Boží vzhledem k lidem jsou jim svěřena; Síly a Mocnosti prý konají různá díla a skutky ve vnější přírodě, hlavně však v životě lidském a co se Panstev týká, ta prý mají jakousi přednost mezi ostatními anděly na venek působícími.

Jak patrno, dovozuje i sv. Tomáš, podobně jako Dionysius Areopagita a sv. Řehoř Veliký rozdíly služeb a úřadů, které Bůh andělům k spáse člověčenstva svěřil, ze jmén, podle kterých Písmo sv. jednotlivé kůry andělské uvádí. A poněvadž Zjevení Boží samo mimo jména neuvádí jiných karakteristických vlastností jednotlivých kůrů andělských, ani místněji nevysvětluje, ku kterým kůrům náleží archandělé a andělé, které k lidem posílá, pokud se týče, kterým ochranu lidí svěřuje, proto nezbývá, než přestati na výkladu, kterým jednotliví ss Otcové a theologové po příkladu Dionysia Areopagity vysvětlují různost jednotlivých andělských kůrů a služeb. A co se týká andělů strážných, míní sv. Tomáš, že andělé určení k ochraně jednotlivých lidí náleží vesměs k nejnižšímu kůru poslední hierarchie, tedy ke kůru Andělů, kdežto andělé strážci, jimž svěřena ochrana buď celé Církve sv. aneb jednotlivých jejích organických části, jsou z vyšších kůrů, tedy buď z kůru Sil a Mocnosti aneb z Knížectev a Archandělů a proto prý všichni tito andělé strážni slují proti andělům nejnižšího kůru „knížaty andělskými," vynikajícími jak vědou, tak i mocí nad anděly, kteří jsou jednotlivým lidem ku stráži a ochraně Bohem určeni.

Ostatně jest zcela přirozeno, že andělé ustanovení za strážce a ochrance buď celé Církve aneb jednotlivých jejích částí aneb světských říší, musí býti opatřeni dokonalejší vědou a větší mocí, než andělé, jimž jest o blaho jen jednotlivých lidí pečovati. Neboť má-li vladař a správce velkých společností a kommunit se žádoucím úspěchem zastávati svůj úřad, musí míti na zřeteli nejen blaho jednotlivých jejich členů, nýbrž musí zároveň přihlížeti k vespolným jejich vztahům, jakož i ku vztahům jejich k společnému blahu celku a musí je tak říditi, aby došli nejen svého vlastního blaha, nýbrž aby zároveň při tom spolupůsobili ku blahu celku. Za tím účelem mají vladaři vynikati neobyčejnou znalostí věcí, opatrností a moudrostí a vládnouti také potřebnou mocí, aby se s cílem svého úřadu neminuli. A proto jest také předpokládati, že andělé, jimž svěřena péče o blaho celé Církve, jednotlivých jejich částí, klášterních rodin atd., po případě také jednotlivých říší a národů, musí býti opatřeni ještě větší měrou všemi vlastnostmi, jakých vladaři světští mají potřebí. Neb vladařům světským jest starati se hlavně o blaho pozemské svých poddaných, kdežto strážným andělům Církve sv. a jejich různých částí atd. svěřena jest péče o jejich spásu věčnou. A aby mohli tento úkol konati, musí býti opatřeni vědou, jíž pro-

nikají veškeren organismus a život společnosti sobě svěřené, musí znáti všecky skutky její aspoň veřejné, a co se týká tajných myšlenek a záměrů jednotlivců, i ty musí jim býti známy, ne sice přímě samy v sobě, nýbrž potud, pokud na ně podle vůle Boží v podstatě Božské nazírají. A poněvadž musí zasahovati do osudů jak jednotlivců, tak i celých společností, jimž jsou za strážce ustanoveni, musí míti tak sílu a moc jako prostředníci prozřetelnosti Božské úmysly její vykonávati a uskutečňovati.

Ovšem jest služba, kterou andělé strážní konají k blahu člověčenstva, jen službou druhotnou, neboť prvotně, podobně jako ostatní andělé, zvaní assistenty trůnu Božího, jsou povinni Bohu Trojjedinému vzdávati čest a chválu, díky a úctu.

§ 86.

Povinnosti naše k andělům strážným.

Z dobrodiní, které andělé strážní nám prokazují, plynou pro nás různé povinnosti:

a) Předně jsme povinni míti k nim úctu. Jsouť důvěrníky Božími, stojícími u trůnu jeho a nazírajícími na tvář jeho. A jsme-li povinni si vážiti malých dítek pro blízkost jejich andělů strážných, jakou úctu máme teprv míti k andělům strážným samým, pro které malé dítky mají před Bohem tak velikou cenu! „Neodvažuj se", tak napomíná sv. Bernard, „činiti před nimi, k čemu by se's přede mnou (t. j. před Bohem) neodvážil".[1]) A tuto úctu máme prokazovati i strážným andělům svých bližních. Neboť kdokoliv pokouší a svádí bližního svého k hříchu, vždy se utkává bojem s jeho strážným andělem. Pokušením chce duši jeho uvrhnouti do věčné záhuby, kdežto anděl strážný usiluje ji uvarovati záhuby této a ji získati pro Boha a věčnou blaženost. Pokušitel, který buď slovem neb příkladem dává bližnímu pohoršení, a strážný anděl člověka, který pohoršením upadá v nebezpečí těžkého hříchu, bojují o jeho duši. Jeden ji chce zahubiti, druhý spasiti.

Tak se stává pokušitel vinným svého vlastního jakož i cizího hříchu, a mimo to hřeší ještě tím, že zneuctívá jak svého anděla strážného, tak i anděla svého bližního, jehož ku hříchu svádí.

b) Dále jsme zavázáni svým strážným andělům k upřímné a srdečné vděčnosti. „Otče", tak praví mladý Tobiáš, „kterou mzdu dáme jemu? aneb co hodného může býti za jeho dobrodiní? Mne uvedl i zase přivedl ve zdraví, peníze od Gabela vzal, manželku mi obstaral..., mne samého vysvobodil od pozření ryby, tobě také způsobil, abys viděl světlo nebeské, a skrze něho jsme naplněni všemi

[1]) Serm. 12, super psal. Qui habital (90), n. 6, tom. II., Opp. edit. Lugd. 1658, p. 182.

dobrými věcmi. I co hodného budeme moci mu za to dáti?“[1]) A vděčnost mladého Tobiáše máme i my svým andělům strážným prokazovati. Od prvého okamžiku, když jsme spatřili světlo nebeské, ano již tenkráte, když jsme ho po devět měsíců ještě neviděli, stál při nás náš strážný anděl, chráně, pokud se týče, varuje a napomínaje nás, kdykoliv nám hrozilo buď na těle neb na duši nějaké nebezpečí. Mimo to přednáší prosby a modlitby naše u trůnu Božího a doprovází je svými přímluvami.

Jako patriarcha Jakub viděl ve snu žebřík a anděly po něm vystupující a sestupující, tak má každý člověk ve svém andělu strážném tajemný žebřík, jenž jej s Bohem stále spojuje, a po němž všecky tužby srdce jeho vystupují k Bohu a sestupují milosti a dary, kterých nám Bůh na přímluvu jeho udílí. V jednotlivých případech neznáme sice dobrodiní, kterých se nám od Boha dostává pomocí, ochranou a přímluvou anděla strážného, ale poněvadž nás sám Bůh ujišťuje, že každému z nás na dráze životní určil za průvodce a ochránce anděla, bytost mnohem vyšší a dokonalejší, než jsme my, proto jest naší povinností, abychom mu nejen úctu, nýbrž i upřímnou vděčnost prokazovali za všecku jeho pomoc a ochranu, jejíž význam a cenu si úplně uvědomíme teprv tenkráte, až po dokonané pouti vezdejšího života poznáme všecky nebeské vlivy, jimiž Bůh buď sám neprostředně aneb skrze naše anděly strážné zasahoval v život náš.

c) Z poměru našeho k andělům strážným plyne další naše povinnost, že je máme často o jejich pomoc a ochranu, jakož i o jejich přímluvu u Boha vzývati.

Jako Bůh sám, tak i andělé strážní jsou sice stále ochotni pomáhati nám v našich duchovních i tělesných potřebách. Ale jsouce služebníky Boha Nejvyššího, nemohou jiným způsobem poskytovati své pomoci, než jak sám Bůh nám jí udílí. Poněvadž Bůh chce, abychom jej prosili o tuto pomoc, proto máme také anděly jako Boží prostředníky o tuto pomoc vzývati. Tímto vzýváním máme dávati na jevo své naprosté přesvědčení, „ne že bychom“, jak praví sv. Pavel, „sami od sebe jako ze sebe byli způsobilí něco mysliti, nýbrž že způsobilost naše (sufficientia nostra) jest od Boha“.[2]) Kdybychom nevzývali svých andělů strážných, pak bychom tím již dali na jevo, že o jejich pomoc nestojíme, že jich nepotřebujeme, a tak bychom pohrdli svými největšími dobrodinci, jež Bůh k naší časné i věčné spáse nám po celý život náš po bok postavil. Obzvláště jest nám k nim útočiště bráti a o jejich pomoc a ochranu je prositi ve všech nebezpečích tělesných i duchovních. Aby však se nám této pomoci a ochrany jejich dostalo, nesmíme jich svými hříchy od sebe odpuzovati. Neboť jsou duchy čistými a

[1]) Tob. 12, 23.
[2]) II. Kor. 3, 5.

svatými a nenávidí všeho, co jest nečistého a nesvatého. „Jako dusivý dým", praví sv. Basilius, „odpuzuje včely a nepříjemný zápach holuby, tak každý nelibý zápach hříchu od nás vzdaluje anděla, jehož péči jsme svěřeni".[1])

d) Konečně jsme jim zavázáni k poslušnosti. Této poslušnosti žádá na nás sám Bůh, který anděly strážné jako své zástupce a prostředníky posílá k naší ochraně. Proto platí o nich slova, která Bůh pravil k lidu israëlskému na poušti: „Aj já pošlu anděla svého, kterýž by šel před tebou a ostříhal tebe na cestě a uvedl tě na místo, kteréž jsem připravil tobě. Setřiž ho a poslouchej hlasu, aniž se domnívej, že by směl býti potupen: nebo neodpustí, když se prohřešíš, a jestiť jméno mé v něm".[2])

I každému z nás poslal Bůh anděla, který kráčí před námi a nás ostříhá před každým nebezpečím, až nás uvede do slávy věčné. A proto jest naší svatou povinností, poslouchati hlasu jeho, jímž k nám mluví uvnitř ve svědomí našem, nabádaje nás spasitelnými myšlenkami a předsevzetími k dobrým pro nebe zásluţným skutkům, a zevně každým spasitelným napomenutím, každou dobrou radou atp., jíž se nám dostává od našich představených, našich přátel atd.

Andělé strážní propůjčíce se nám k doživotní naší službě, činí tak jednak ovšem z poslušnosti k rozkazům Božím, jednak však také z čiré lásky k nám lidem, nalézají v této službě část své věčné blaženosti. Vždyť pokládají duši naši takořka za své druhé nebe a usilují všemi silami, aby jejich nebe bylo také nám již zde na zemi předtuchou našeho vlastního nebe, v němž se máme jednou jakožto jejich společníci s nimi spojiti a v tomto spojení požívati radostí, jichž oko zde na světě nevídalo a ucho neslýchalo. A poněvadž láska, kterou jsou zaníceni k Bohu, ku zdroji všeho blaha, přechází z Boha skrze anděla také na nás, jest zcela přirozeno, že i srdce naše má k nim hořeti podobnou láskou, jakou oni sami hoří k nám. A tuto vroucí lásku nejlépe a nejúčinněji dáváme jim na jevo, pak-li v každém jednotlivém případě jejich rad a vnuknutí jsme poslušni. Jen srdce zcela bezcitné, kterého vlastně nelze již ani nazývati srdcem lidským, mohlo by od sebe odmítati lásku jejich. Vždyť láska vzbuzuje zase lásku. A jak bychom mohli svým andělům strážným odepříti této své lásky?

Naším konečným údělem bude buď nebe neb peklo. Tertium non datur. Svěříme-li život svůj vedení a řízení svého anděla strážného, pak můžeme očekávati v pevné důvěře v milosrdenství Božské, že dojdeme nebe a jeho nekonečné blaženosti; budeme-li

[1]) In psal. 33, 5. Migne tom. 29, p. 864 B.
[2]) Exod. 23, 21, 22.

mu však až do konce odpírati, pak to bude jistým znamením, že se zřítíme do propasti, z níž nebude na věky vysvobození.[1])

§ 87.

Poměr padlých andělů k lidem.

Jako andělé strážní prokazují nám všemožná dobra, tak se snaží andělé hříšní jak jen mohou nám škoditi. Všechny tyto neblahé účiny jejich záleží buď *a)* v různých pokušeních k hříchu, *b)* různých zlech, která působí lidem na těle a na jejich vezdejších statcích, a *c)* konečně v tak zvané posedlosti, jíž se zmocňují jak smyslných, tak i duševních mohutností lidských a zneužívají jich na jejich časnou i věčnou záhubu.

ad a) Že padlí andělé různým způsobem svádějí lidi k hříchu, vysvítá z přemnohých míst Písma sv. Již prvý hřích, který veškero člověčenstvo uvrhl do záhuby časné i věčné, byl dílem ďáblovým. Neboť ďábel mluvil k Evě skrze hada, jehož užil jako nástroje k jejímu svodu. Snaha ďáblů člověka k hříchu sváděti a tak jej vehnati v odboj proti Bohu, kterým sami pekla a jeho věčných trestů sobě zasloužili, jest s veškerým dílem našeho vykoupení a naší věčné spásy co nejtěsněji spojena. Tak praví Písmo sv.: „Bůh zajisté stvořil člověka neporušitelného a k obrazu podobenství svého učinil ho. Ale závistí ďábla přišla smrt na okres země: následují pak ho ti, kteří jsou se strany jeho".[2]) Bůh slíbil prvým našim rodičům příštího Vykupitele a poslal ho v plnosti času jen za tím účelem, aby za vinu člověčenstva učinil zadost uražené spravedlnosti Božské a duchovní smrt jeho překonal životem, jejž mu svou smrtí na kříži zase zjednal.

A jako ďábel prvé naše rodiče svedl k hříchu, tak i jejich potomstvo stále k hříchům pokouší a ponouká. Osobní hříchy lidského pokolení jsou namnoze jen opakováním hříchu prvých našich rodičů.

Tak praví sv. Lukáš, že ďábel odnímá símě slova Božího ze srdcí věřících, aby uvěříce nebyli spaseni.[3]) Ďábel svedl Jidáše k zradě Krista Pána,[4]) Ananiáše, aby zapřel část peněz strže-ných za odprodané pole a dopustil se tak hříchu proti Duchu Svatému. Ďábel se odvážil i samého Krista k hříchu sváděti. A sv. Petr dosvědčuje, že „protivník náš ďábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltil".[5]) Podle sv. Matouše pekelné mocnosti stále usilují o vyvrácení a zničení Církve sv. a jejich úsilí

[1]) W. Wilmers (Jos. Hontheim), Lehrbuch des Religion, 7. Aufl., I. Bd., Münster 1909. S. 568 ff.
[2]) Moudr. 2, 23 sldd.
[3]) 8, 12.
[4]) Jan, 13, 27.
[5]) I. Petr, 5, 8.

potkalo by se zajisté s úplným úspěchem, kdyby sám Božský Spasitel jí svou všemohoucností nechránil. A sv. Jan líčí ve svém Zjevení, jak ďábel stále ponouká a svádí veškeru římskou říši a veškeru zlobu lidskou proti Kristu a jeho Církvi. A Církev vysílajíc stále své modlitby k trůnu Božímu o pomoc a ochranu proti pekelným mocnostem, vyznává tím své přesvědčení, že bychom my slabí lidé se neubránili útoků ďábelských, kdyby nám Bůh svou nadpřirozenou posilou k pomoci nepřispíval.

A proto boj, jejž zdvihl archanděl Michaël na počátku proti ďáblu a andělům jeho, není ještě dobojován, nýbrž zuří dále a bude zuřiti až do skonání světa.

Co se týká pokušení ďábelských, jest se nám vystříhati dvojí krajní nauky, jež pravdě zjevené odporuje buď „per defectum", neb „per excessum". „Per defectum" bloudí někteří protestantští theologové, kteří prohlašují všechen zhoubný vliv ďáblů na lidi, především všecka jejich pokušení za pouhé lidské smyšlenky a báje, a to proto, poněvadž se domnívají, že jest nemožno, aby ďábel jakýmkoliv způsobem působil na duši člověka a ji sváděl k hříchu. Na duši lidskou lze prý působiti jen skrze tělo a její smyslné mohutnosti. Poněvadž však ďábli nemají hmotného těla, nemohou prý přijíti ve styk s duší lidskou, jež prý ve veškerém svém nadsmyslném životě na životě smyslném závisí. Mimo to také myslí, že prý se tento ďábelský zhoubný vliv nedá srovnati s Božskými vlastnostmi, jmenovitě s Božskou moudrostí. Kdyby prý Bůh připustil pokušení ďábelská, mařil a ničil by dílo samého Božského Spasitele, jenž svou smrtí a krví naprosto zlomil moc ďábelskou na člověka a proto také ďáblu úplně znemožnil, aby jakýmkoliv způsobem v nebezpečí uváděl spásu jeho.

„Per excessum" bloudí zase všichni ti, kteří každý osobní hřích lidský připisují ďáblu jako původci. Mezi těmito krajnostmi kráčí Církev sv. střední cestou, jak sv. Tomáš potvrzuje, když praví, že jest sice ďábel původcem každého lidského hříchu, ale často jen způsobem nepřímým a vzdáleným (causa indirecta et remota), a to proto, že k hříchu svedl naše prvé rodiče, z nichž pak přešla jistá náklonnost k hříchu na všechno člověčenstvo. Avšak ďábel není vždy přímou příčinou, která by člověka svou vlastní činností neprostředně a přímě k hříchu sváděla a ponoukala. Neboť nelze říci, že lidé se dopouštějí všech hříchů na přímý popud a podnět ďábelský, což také dokazuje i Písmo sv., jako když na př. praví: „Smyslové a myšlení lidského srdce jsou ke zlému nakloněna od mladosti jejich".[1]) Aneb: „Každý bývá pokoušen jsa lákán a vnaděn od své (vlastní) žádosti, potom žádost počavši rodí hřích, hřích pak byv dokonán plodí smrt."[2]) A na jiném místě: „Odkud (vznikají) boje a půtky mezi vámi? Ne-liž odtud,

[1]) Gen. 8, 21.
[2]) Jak. 1, 14, 15.

od vašich chtíčů, které bojují ve vašich údech?"[1]) Také prorok Daniel nepravil k smyslníku starci, že ho ďábel svedl k pomluvě Susanny, nýbrž že krása její ho podvedla a žádost jeho zvrátila srdce jeho.[2])

Tuto pravdu potvrzují také ss. Otcové. Tak praví sv. Jan Zlatoústý: „Mnozí lidé hynou bez viny ďáblovy. Neboť ďábel nepůsobí všech našich hříchů, mnohých se dopouštíme sami svou nedbalostí."[3]) A autor tak zvaných: „Regulae breviores" připisovaných sv. Basiliovi klade si otázku (75.): Může-li se příčina každého hříchu, ať se ho již dopouštíme jen myšlenkou neb slovem neb skutkem, přímo připisovati ďáblu? A odpovídá záporně řka: Že hříchy mají také v nás samých svou příčinu, dosvědčuje sám Božský Spasitel, když praví: „Ze srdce vycházejí zlé myšlenky, vraždy, cizoložství, smilstva, krádeže, křivá svědectví, rouhání."[4])

Že mnohé hříchy mají svou přímou příčinu v naší zvrácené vůli a nikoliv v ďáblu, dokazuje jistou měrou již náš přirozený rozum.

Každý člověk ví ze své vlastní trpké zkušenosti, že jest již svou přirozeností více nakloněn k zlému, než k dobrému a že jest přirozeně mravně neschopen vystříhati se po delší dobu všech, zvláště všedních hříchů. A proto není a nemůže býti s podivením, pak-li člověk povolí své nezřízené smyslnosti a upadne často do hříchů, obzvláště všedních. Andělé Boží byli původně opatřeni dokonalejším poznáním a měli větší náklonnost k dobrému, než k zlému a přece mnozí zhřešili. A co teprv říci o člověku, jenž hříchem dědičným byl zbaven nejen všech darů nadpřirozených a mimopřirozených, nýbrž i ve svých přirozených mohutnostech byl seslaben?

Možnost hříchu jest již obsažena v samé přirozenosti stvořených bytostí rozumných, aspoň v nynějším světovém řádu, ačkoliv nelze popírati, že Bůh mohl stvořiti jiný svět, dokonalejší světa nynějšího, ve kterém by duchové bytosti vůbec nehřešily.

Písmo sv. také samo dosvědčuje, že i spravedlivý sedmkrát padá, ale zase povstává.[5]) A tu zajisté nelze předpokládati, že ďábel spravedlivého v každém jednotlivém případě pokouší a svádí k hříchu, nýbrž že tyto všední a lehké hříchy, z nichž ihned zase povstává upřímnou lítostí, mají svou neprostřední příčinu toliko v slabosti lidské přirozenosti, která není jí ani ve stavu milosti úplně prosta.

Důvod, pro který ďábel snaží se jak jen může člověku na

[1]) Ibid. 4, 1.
[2]) 13, 56.
[3]) Homil. 54, in Acta.
[4]) Mat. 15, 19.
[5]) Přísl. 24, 16.

duši, na těle a na jeho statcích škoditi, jest *a)* jeho pýcha, *b)* nenávisť Boha a *c)* závist, jíž nepřeje člověku věčné spásy.

ad a) Padlí andělé zhřešili pýchou, nechtějíce uznati, že co mají a co jsou, nemají od sebe, nýbrž že vše přijali zdarma od Boha dobrotivého. A poněvadž nechtěli Boha uznati za svého Tvůrce a Dobrodince, nýbrž jediné sobě připisovali všechny přirozené a nadpřirozené dary, kterými byli od Boha obdařeni, proto postavili takořka svou moc a své království, proti moci a proti království Božímu. A mezi tímto dvojím královstvím na světě zuří od počátku světa krutý boj, jenž teprv na konci světa posledním soudem bude dobojován.

Tu jest však připomenouti, že nesmíme sobě představovati království ďábelského a království Božího jako dvě království sobě rovnomocná a proto na sobě úplně nezávislá, jako jsou na př. dvě mocnosti proti sobě válčící. Neboť Bohu a království jím zde na zemi založenému jest všecko tvorstvo jak hmotné, tak i duchové naprosto podřízeno. Z prozřetelnosti, kterou Bůh své království zde na zemi řídí a spravuje, nemůže se žádná stvořená bytost vymýkati. Pravda tato jest samozřejmá vysvítajíc již z pojmu Boha, bytosti naprosto dokonalé, vševědoucí a všemohoucí, a z poměru jeho k světu stvořenému, jenž má jak svůj prvý vznik, tak i další své trvání a všechnu činnost svou jediné od Boha. Opačný názor byl by manichejským dualismem, jehož absurdnost jsme již na jiném místě dokázali. A proto i ďábel a andělé jeho závisí jak ve svém bytu a ve svých činnostech úplně na vůli Boží a jsou proto také ve své nepřátelské snaze, nám na těle a na duši škoditi, úplně podřízeni prozřetelnosti Božské. Mohou nám tedy jen potud škoditi, pokud jim to Bůh dovoluje, jak vystižně sv. Tomáš praví: „Ďábelské útoky na lidi pocházejí ze zloby ďáblů samých... Avšak pořad a postup těchto útoků jest určen a ustanoven od Boha, jenž svou moudrostí a dobrotou řídí všecka zla, tedy i všechnu zlobu ďábelskou, které jest nám zakoušeti jen, k našemu dobru a blahu.“[1])

A v témže smyslu učí také ss. Otcové, jako na př. sv. Řehoř, když píše: „Ačkoliv ďábel stále se snaží nás trýzniti a soužiti, přece nemá naprosto moci ani k počátku pokušení, neobdržel-li jí od Stvořitele našeho. Každá moc ďábelská jest nespravedlivá, avšak z dopuštění Božího stává se spravedlivou. Sám ze sebe pokouší nespravedlivě a nedovoleně kde koho, avšak spravedlivě a dovoleně pokouší jen toho, koho a pokud pokoušeti mu Bůh dovolí.“[2])

ad b) Další důvod jest nenávist Boha.

Ďábel stále nosí v sobě své zavržení. A poněvadž ví, že

[1]) I., qu. 114, art. 1, ad. 1.
[2]) Mor. lib. 18, cap. 2, n. 4.

hrůzy jeho budou trvati na věky a nikdy se neumenší, proto se ho zmocňuje zoufalství, které ho pudí k zlosti, vzteku a zuřivosti. A poněvadž jest naproti Bohu bezmocný, vylévá tyto vášně na jeho tvory, chtěje se tak na nich pomstiti za to, že se nemůže pomstiti na tom, koho pokládá za původce svého bezejmenného neštěstí. Jako protivník Boží jest svou nenávistí k Bohu stále štván, aby všude jen zlo hříchu a jeho kletby šířil, podobně jako Bůh rozlévá dobro a požehnání své na veškeré tvorstvo.

Za tím účelem používá ďábel, jak sv. Tomáš praví, i svedených a zkažených lidí, chtěje tak napodobiti ve zlém, co Boha vidí činiti v dobrém. Neboť i Bůh posílá anděly a lidí jako své posly k šíření království svého a spásy, kterou lidem přináší. A navedl-li ďábel, jak praví sv. Jan, šelmu s deseti rohy, římskou říši za jejích deseti pronásledovatelů k boji proti Církvi, aby ji vyhladil s povrchu zemského,[1] proč by nemohl podobným způsobem jednati proti jednotlivým lidem, aby je od Boha odvrátil a uvrhl do věčné záhuby, v níž sám strádá? Jako pravíme, že jest „bonum sui diffusivum", tak můžeme vším právem také říci, že jest také „malum sui diffusivum".

Jako Bůh vše, co působí mimo sebe ve vnějším světě, působí jen za tím účelem, aby se s bytostmi, které stvořil, sdílel o svou Božskou dobrotu, tak i ďábel nemá na svém vlastním neštěstí dosti, nýbrž snaží se, jak jen může, aby pekla a jeho trápení, trýzní a muk učinil účastnými také lidi. A nedaří-li se mu dílo toto přímým působením a vlivem na člověka, pak k tomu používá špatných lidí, kteří rovněž nepřestávají na vlastním pekle, které ve svém svědomí nosí, nýbrž snaží se všemožně do něho strhnouti i své spolubližní a proto ochotně se propůjčují ďáblu k pekelné službě jeho.

Zajisté se s pravdou nemineme, řekneme-li, že všichni ti, kteří pronásledovali a pronásledují Církev sv., kteří jakýmkoliv způsobem, živým neb tištěným slovem, obrazy, sochami atd. kazí dobré mravy lidu, obzvláště ti, kteří dávají pohoršení nevinné mládeži a odvracejí ji od Krista, stojí v žoldu ďábelském. Mezi královstvím Božím a královstvím knížete temností není žádného prostředí. Kdo není příslušníkem království Božího, jest poddaným království ďábelského, ať chce nebo nechce, ať vědomě neb nevědomě. Proto se táže sv. apoštol Pavel: „Kterou shodu má Kristus s Belialem aneb který díl má věřící s nevěřícím?"[2]

Boj mezi Bohem a ďáblem jest nejvnitřnější jádrem dějin lidského pokolení, jest důvodem a pramenem buď jeho pokroku neb úpadku, buď jeho časného a věčného štěstí aneb jeho časné a věčné záhuby. Jen tak lze dějinám člověčenstva správně rozuměti.

V nynější době se pokládá za jednu ze známek vzdělanosti

[1] Zjev. 13.
[2] I., Kor. 6, 15.

a osvícenosti nevěřiti v existenci ďábla a jeho andělů a popírati následovně všechen jejich neblahý vliv na život tělesný i duševní jak jednotlivých lidí, tak i celé společnosti lidské. A nevěra tato přichází ďáblu na výsost vhod. Poněvadž přemnozí lidé náležící jmenovitě k moderní inteligenci, nevěříce v ďábla a osidla jeho, se jich žádným způsobem nechrání, má ďábel úplně volnou ruku a může beze všech překážek obelstěné své příslušníky zařaditi do předních svých vojů a ve své výpravě proti království Božímu dobývati jimi vítězství po vítězství k časné a věčné záhubě svých přívrženců. Nynější společnost lidská namnoze nedbá již prostředků, na nichž jediné závisí šťastný výsledek boje obou těchto říší. Nedbá nauky Kristovy, nedbá sv. svátostí, nedbá autority Církve sv., tohoto sloupu a utvrzení pravdy. A proto při všech vědeckých výzkumech, při všech technických vymoženostech, při všem panství, kterým vnější přírodu a její fysické síly podrobuje své službě, jest nynější lidstvo tak bídné, tak ubohé, tak nešťastné a ve veškerém svém životě tak rozervané, jako snad nikdy ještě od dob Kristových nebylo. A jinak ani býti nemůže. Jen člověk, jen rodina, jen společnost může býti časně i věčně blažena a šťastna, která buduje svůj život na Kristu, jeho nauce a prostředcích milosti jeho. „Neboť nikdo nemůže položiti základu jiného", praví sv. Pavel, „mimo ten, který jest položen, a tím jest Ježíš Kristus".[1]) Kdo nestaví na Kristu, staví na ďáblu. Tertium non datur. A proto každé pošinutí života náboženssko-mravního se základu, jímž jest Kristus, zahrnuje v sobě eo ipso stavbu jeho na ďáblu. Každý kompromis, jímž by tak mnohý rád vyhověl jak Kristu, tak ďáblu, neslouží Kristu, nýbrž jen ďáblu. Modernímu světu a jeho nazírání na svět a duševnímu cítění jest ovšem pravda tato něčím zhola nepochopitelným, ale to na pravdě samé ničeho nemění. Pravda tato jest tak jistá, svatá a věčná, jako jest Bůh sám.

ad c) Konečný důvod, pro který ďábel usiluje lidstvo odvrátiti od Boha, jest závist, kterou mu nepřeje spásy věčné, ku které ho Bůh ve svém nevystihlém milosrdenství povolal i po pádu prvých rodičů. Když ďábel prvé rodiče svedl k odboji proti Bohu a podrobil svému panství, domníval se, že veškero člověčenstvo zůstane na věky v jeho otrockém područí a podnoží. Než zmýlil se. Bůh člověčenstva nezavrhl, jako jeho zavrhl, nýbrž slíbil mu hned v ráji Spasitele, jenž mu nejen vrátil všecky dary života nadpřirozeného, o které se hříchem připravil, nýbrž opatřil je ještě mnohem dražšími a vzácnějšími dary, než kterými byli první rodiče v ráji od Boha nadáni. Neboť Kristus, Spasitel světa, učinil lidi, kteří se mu věrou úplně oddají, sobě zcela rovnými. Učinil je účastnými Božského synovství, své důstojnosti, své nebeské slávy a svého panství nade vším tvorstvem. A toho nemůže ďábel ve své zlobě snésti. Obzvláště jest mu hrozná myšlenka, že slu-

[1]) I. Kor. 3, 11.

žebníci Kristovi budou ho s anděly jeho jednou souditi a že schválí a potvrdí jeho věčné zavržení k mukám pekelným. „A proto slídí kolem nich", jak praví Tertullián, „osidly svými je obkličuje a svírá, zda-li by jich nemohl zaslepiti tělesnými žádostmi aneb srdce jejich naplniti světskými rozkošmi aneb jejich víru podkopati bázní před světskou mocí aneb ji lichými naukami svésti na zcestí".[1])

2. Že ďábel usiluje škoditi člověku také na zdraví a na statcích hmotných ba že i život jeho někdy ohrožuje, vidíme na Jobovi, jehož statky zpustošil a syny jeho usmrtil a jeho samého navštívil nebezpečnou a přebolestnou nemocí.[2]) Ďábel zvaný Asmodeus usmrtil také sedm mužů Sářiných.[3])

Že má ďábel k tomuto poškozování našeho zdraví a majetku nejen ochotu, nýbrž i moc, plyne již z jeho přirozenosti. Jest ďábel bytostí nad člověkem povznesenou nejen dokonalejším rozumem, nýbrž i větší mocí a proto může zasahovati v jeho osudy ovšem jen v mezích, které prozřetelnost Božská jeho působnosti určila a stanovila.[4]) Ačkoliv Kristem byl zbaven rozsáhlé moci, kterou před jeho příchodem vykonával nad člověčenstvem, přece i nyní zná různé cesty a vládne mnohými prostředky, aby nám na duši a na těle škodil. Proto jak Božský Spasitel, tak i ss. apoštolové varují nás s takovým důrazem před jeho nástrahami. Tak píše sv. Pavel: „Neb boj náš nesměřuje proti krvi a tělu", t. j. proti lidem, nepřátelům slabým a zjevným, „nýbrž proti knížectvím a mocnostem, proti světovládcům této temnosti, proti duchům zlým v povětří".[5]) A sv. Petr potvrzuje touže pravdu, když praví: „Střízlivi buďte a bděte, neboť protivník váš ďábel obchází jako lev řvoucí hledaje, koho by pohltil".[6]) A tuto výstrahu dávají nám ss. apoštolové také ještě po smrti Kristově, ačkoliv moc a vláda ďáblova byla již zlomena. Ostatně jak známo, nevrátil Kristus člověčenstvu svým vykoupením také darů mimopřirozených; nesmrtelnosti tělesné, harmonie mezi nižší a vyšší stránkou lidské přirozenosti atd., nýbrž ponechal ho ve stavu tělesné smrtelnosti, nezřízené smyslnosti atd., aby si těmito zly a strastmi zasloužil nebe a radostí jeho. A jako jest člověku Kristem z otroctví ďábelského vykoupenému stále snášeti zmíněné strasti, tak jest mu také bez ustání bojovati proti ďáblu a útokům jeho. Tento boj jest nám však snadný, poněvadž Kristus milostí svou nahražuje slabost naší a sílí nás tou měrou, že při dobré vůli můžeme všecky útoky ďábelské vítězně odrážeti, obzvláště ty, kterými ďábel ohrožuje věčnou spásu duše naší.[7])

[1]) De poenit. cap. 7.
[2]) Job, 1, 2.
[3]) Tob. 3, 8.
[4]) Benedict. XIV., De beatif. lib. 4, cap. 3.
[5]) Efes. 6, 12.
[6]) I. Petr, 5, 8.
[7]) Wilmers (Hontheim), l. c. S. 570 ff.

§ 88.

O ďábelské posedlosti.

Posedlými (obsessi, daemoniaci, arreptitii, maleficiati, ἐνεργούμενοι) se nazývají osoby, jejichž těla jsou podrobena mimořádné a násilné působnosti zlých duchů.

Posedlost jest rozeznávati ode dvou jiných druhů zhoubné ďábelské působnosti na lidi. Předně se liší od moci ďábelské, kterou pro hřích dědičný nad veškerým lidským pokolením vládne. Neboť jako Adam pro hřích svůj upadl do zajetí ďábla, který od té doby vládl smrti, tak se stali všichni jeho potomci „otroky hříchu a upadli v moc ďábla a smrti", jak praví sněm Tridentský.[1]) Avšak osobním těžkým hříchem podrobuje se křesťan poznovu a to ještě horším způsobem moci a vládě ďáblově. Ačkoliv stav tento jest pro křesťana přežalostný a ve svých následcích na výsost zhoubný, přece nelze ho jmenovati posedlostí ve vlastním smyslu. Od tohoto všeobecného otroctví ďábelského, do kterého každý člověk těžkým hříchem upadá, jest rozeznávati zvláštní vliv, kterým ďábel působí na lidi a hledí je od Boha odvrátiti a svému panství podrobiti.

Teprv tento zvláštní způsob ďábelské vlády nad člověkem sluje posedlostí, která záleží v mimořádném od Boha dopuštěném panství, které ďábel vykonává buď habituálně neb aktuálně nad tělesným životem člověka. Tímto panstvím zasahuje ďábel způsobem násilným a mučivým ve smyslné mohutnosti lidské, kterých zneužívá jako nástrojův a prostředků k činnostem materiálně sice lidským, ale formálně k svým činnostem vlastním.

Theologové rozeznávají namnoze dva druhy posedlosti, z nichž jeden nazývají „obsessionem" čili „circumsessionem" (posedlost), druhý „possessionem" čili „insessionem" (obsedlost). Kdežto „obsessio" (čili circumsessio) znamená vnější činnost, kterou ďábel působí na tělesné mohutnosti člověka, užívaje jich, jako by byly mohutnostmi jeho, záleží „possessio" či ještě lépe „insessio" ve skutečném přebývání či bytování ďábla v člověku. Insessí vchází v člověka, jehož si úplně podrobuje a řídí tak, jak mu milo. Ďábel v člověku bytující jest takořka jediným aktivním principem všech fysických mohutností lidských, k němuž se člověk podle svého smyslného života chová jen trpně. „Possessio" čili „insessio" jest tedy jen intensivnějším způsobem čili vyšším stupněm posedlosti, kterou nazývají theologové „obsessio" čili „circumsessio".

Podle toho působí ďábel při obojím způsobu posedlosti i obsedlosti (obsessio et possessio) toliko na tělesnou stránku přirozenosti lidské a na její smyslné mohutnosti. Duchová stránka člověka a její vyšší mohutnosti se vymykají úplně z jeho

[1]) Sess. VI., cap. 1.

násilné moci. Jen Bůh může přímě působiti na duchovou podstatu lidskou, osvěcovati rozum poznatky přímě do něho vloženými a vůli nakloňovati ke skutkům, ku kterým jí chce nakloniti.

Posedlost jest nejen *a)* možna, nýbrž *b)* jest dějem historickým.

ad a) Jest možna.

Proti možnosti této ďábelské působnosti lze trojí způsob důvodů uvésti. Lze říci: Zlých andělů vůbec není. A není-li jich, jak potom mohou na člověka působiti a užívati jeho tělesných sil a vloh jako prostředků ku svým účelům? Avšak existenci zlých andělů potvrzuje nejen nauka křesťanská podle svědectví jak Písma sv., tak i obecné církevní Tradice, nýbrž i přesvědčení všech nekřesťanských národů starověku i věku nynějšího. Tato všeobecná víra veškerého lidského pokolení musí míti dostatečný důvod. A tohoto důvodu lze netoliko hledati v prazjevení, z něhož víra ve zlé duchy se rozšířila po veškerém světě, nýbrž i ve vlastní zkušenosti jednotlivých národů, kteří si mnohých zjevů ve svém životě nemohli a nemohou dosud jinak vysvětliti, než neblahou působností duchových bytostí člověku nepřátelských, stále o jeho zkázu a záhubu jak duchovní, tak tělesnou usilujících.

Jiní připouštějíce existenci bytostí čiře duchových, upírali jim veškeré možnosti působiti na hmotnou přirozenost lidskou. Než pro tento názor nelze uvésti ani jediného dostatečného důvodu. Jak jsme již dříve na jiném místě pravili, kdyby tato námitka byla důvodná, pak by ani duše lidská nemohla působiti na své tělo, ano konečně by ani Bůh nemohl žádným způsobem zasahovati v běh vnější hmotné přírody a v život lidský podle jeho tělesné stránky. Tento závěr měl by za následek, že by jak hmotný svět, tak lidské pokolení bylo na Bohu a jeho prozřetelnosti úplně nezávislé, jak tak zvaný deismus tvrdí.[1])

Opět jiní se domnívají, že prý Bůh ve své dobrotě a lásce k člověčenstvu nemůže připustiti, aby ďábel nabyl nad člověkem takové moci, by ho jako mrtvého nástroje zneužíval ke skutkům, které se lidské přirozené povaze protiví a které proto také lidem ďáblem posedlým působí velikou trýzeň. Než ďábelská posedlost není pro člověka než jistým druhem fysického zla, jako nemoc, smrt atd., a může-li Bůh i hřích připustiti, není důvodu, proč by nemohl i posedlosti připustiti, ano jí použiti jako prostředku ku své slávě a ku spáse těch, na něž toto zlo zesílá, podobně jak i jiných fysických strastí k tomuto účelu používá. O možnosti posedlosti nemůže proto býti rozumného sporu.

ad b) Skutečnost těchto mimořádných zjevů jest historicky tak jista, že popírati je bylo by tak nemoudro, jako popírati každý mimořádný a neobyčejný děj historický.

[1]) Cf. sv. Tom., I., qu. 110, art. 3; Schoeben, II., § 141.

α) Důkazy z Písma sv.:

Posedlost potvrzuje nade vši pochybnost Písmo sv. a to hlavně knihy Nového zákona.

Že za časů Kristových bylo mnoho lidí ďáblem posedlých, ze kterých Božský Spasitel ďábelství vypudil, vypravují na mnohých místech evangelia, a to tak, že posedlé zcela přesně a určitě liší od jiných různých nemocných, které Kristus uzdravoval. Tak píše sv. Matouš: „I podali mu všecky, kteří se měli zle: různými nemocemi a mukami sklíčené a posedlé i náměsíčníky a ochrnulé. A uzdravil je".[1]) A na jiném místě: „Když pak byl večer (po uzdravení tchýně Petrovy), přivedli k němu mnoho posedlých a vymitl duchy slovem a uzdravil všecky, kteří byli nemocni".[2]) A evangelista Lukáš praví, že „uzdravil mnohé od neduhův a nemocí a duchů zlých a mnoha slepcům udělil zrak".[3])

Na těchto místech rozeznávají ss. evangelisté zcela jasně posedlé od osob přirozenými nemocemi stížených, jako byli náměsíčníci a ochrnulí, slepci atd. A proto nelze posedlostí rozuměti ani o nemoci vůbec ale ani o žádné zvláštní nemoci. Neboť vnější jevy posedlosti, jak je ss. evangelisté líčí, jsou tak neobyčejné a zvláštní, že jich nelze naprosto vysvětliti ze žádné určité nemoci: ani z šílenství, ani z hluchoty a němoty, ani ze slepoty a jiných nemocí.

Podle svědectví evangelistů oslovuje Božský Spasitel duchy zlé v člověku posedlém a oni mu odpovídají. Tak vypravuje sv. Marek, že Božský Spasitel v krajině Gerasanské přikázal duchu zlému, aby opustil posedlého, bydlícího v hrobě a takovou fysickou sílu jevícího, že trhal řetězy a lámal okovy, kterými byl spoután. A když se ho otázal, jak se jmenuje, odpověděl mu: „Jmenuji se pluk, neboť mnoho jest nás" a prosil ho, aby jich nevyháněl z té krajiny.[4]) Zde není možno připustiti, že by byl mluvil k Božskému Spasiteli posedlý člověk sám, neboť posedlý byl jen jeden, a nikoliv celý pluk. Ani není možno, vysvětlovati tohoto výroku ve smyslu pouhé personifikace choroby, trápící člověka. Neboť není možno mysliti, že by měl jediný člověk celou legii nemocí. Mimo to prosili zlí duchové Božského Spasitele, řkouce: „Pošli nás do vepřů, ať vejdeme do nich. A povolil jim to". Nemoci ho zajisté neprosily, aby je poslal do vepřů.

Mimo to uvádějí ss. evangelisté při posedlých a jejich uzdravení takové okolnosti, které mají rozumný smysl jen tenkráte, jsou-li zlí duchové příčinou těchto mimořádných zjevů. Tak praví sám Božský Spasitel: „Když duch nečistý vyjde od člověka,

[1]) 4, 24.
[2]) 8, 16; cf. Mar., 1, 34.
[3]) 7, 21.
[4]) 5, 1–20.

chodí po místech suchých, hledaje odpočinutí a nenalézá".[1]) O nemocech nelze zajisté říci, že opustivše člověka chodí po místech suchých a hledají odpočinku.

Že za časů Kristových byl zjev ďábelské posedlosti národu židovskému všeobecně znám, dosvědčují nejen knihy Nového zákona, nýbrž i světští spisovatelé, jako Josephus Flavius. A Božský Spasitel, jenž jinak se vší rozhodností potíral všechny bludné tradice farisejské, této víře nestavěl se na odpor, nýbrž při každé příležitosti přímě i nepřímě potvrzoval pravdu její. Ano když Fariseové nemohouce popírati moci Kristovy, kterou nad ďábly vykonával, připisovali tuto moc Beelzebubu, připomněl jim Božský Spasitel, že i jejich synové mají moc, ďábly vymítati. A proto výtka, kterou jemu činí, musila by platiti i synům jejich, poněvadž by i oni ve jménu Beelzebubově musili tuto moc nad ďábly vykonávati. Ale ani on ani synové israëlští nemohou jménem Beelzebubovým ďáblů vymítati, poněvadž nelze rozumně mysliti, že by ďábel sám své království a moc zde na světě podkopával a ničil a tak proti sobě jednal. Kdyby byli Židé za doby Krista Pána omylem pokládali přirozené, ale jen řídké a neobvyklé nemoci za posedlost ďábelskou, byl by Kristus Pán nemohl jejich bludné domněnky schváliti a je za své vlastní přesvědčení prohlásiti. A proto jest naprosto vyloučeno, aby Kristus Pán, jenž o sobě pravil, že jest cesta, pravda a život, svou messiánskou důstojnost potvrzoval důkazem, jehož lichost by se dříve neb později musila nad slunce jasněji objeviti.

Demonický zjev posedlosti nebyl toliko znám v zemi židovské, v Judsku, Galileji a Samaří, nýbrž i v Macedonii a Malé Asii, zemích vzdělaností a osvíceností řeckou slynoucích. Když sv. apoštol Pavel přišel z Malé Asie do Macedonie a navštívil město Filippi, jak vypravují Skutky apoštolské, potkala ho jednoho dne na cestě do synagogy děvečka, která měla ducha věštícího. A tu pravil k němu sv. apoštol: „Přikazuji ti ve jménu Ježíše Krista, abys od ní vyšel. A vyšel v tu chvíli".[2]) A v Efesu byly tyto zjevy tak obyčejné, že sv. Lukáš zkrátka o jejich zázračném uzdravení se strany sv. Pavla praví, že „na nemocné přenášeli šátky a zástěry s těla jeho a že tím nemoci od nich odstupovaly a duchové zlí vycházeli".[3])

§ 89.

Jak lze častou posedlost v prvých dobách křesťanských a i v nynější době vysvětliti.

Že právě za doby Krista Pána posedlost ďábelská tak často a to jmenovitě v Palestýně se jevila, souvisí co nejtěsněji s teh-

[1]) Mat., 12, 43.
[2]) 16, 18.
[3]) Ibid. 19, 12.

dejším stavem národa židovského a vystoupením Krista Pána jakožto Spasitele světa.

Bůh vyvolil národ židovský přede všemi ostatními národy k tomu účelu, aby spásu, kterou Syn Boží zjednal člověčenstvu svou smrtí, skrze tento národ jako nosiče a prostředníka přenášel na všecky ostatní národy. Národ židovský měl sobě přede všemi ostatními národy přivlastniti ovoce vykoupení Kristova a státi se apoštolem je hlásajícím a přinášejícím na veškeren svět. Národ tento měl býti na prvém místě zaštípen v Kristu jako mystické tělo jeho a v toto své tělo přijímati pak všecky ostatní národy a oblažovati Kristovou pravdou a láskou veškero člověčenstvo. Povolání národa židovského bylo tak vznešené, že důstojnosti a blaha jeho nelze ani domysliti. Syn Boží přišel na tento svět, stal se člověkem, trpěl a umřel, aby vyvrátil a zničil zde na světě království ďáblovo a založil království Boží. A Židé měli se postaviti do první řady vojů Kristových a ničiti všude království ďáblovo a zakládati místo něho království Boží. Velekněz židovský měl se státi viditelným náměstkem Kristovým v tomto novém království Božím a šířiti je po veškerém světě.

Než národ židovský zpronevěřil se z veliké části, hlavně co se týká jeho zákonitých representantů, svému vznešenému povolání. Místo aby pokládal za svůj úkol šířiti království Boží, postavil se na stanovisko národního šovinismu, domnívaje se, že Bůh obnoví a oslaví světské království židovské tou měrou, že se stanou prvním národem na světě a moci a vládě své že podrobí napřed národ římský a po něm pak všecky ostatní národy.

V tomto světském království viděl národ židovský jediný účel svého Božského vyvolení přede všemi ostatními národy. — Víme ze svatých evangelií, že i ss. apoštolové, ačkoliv tak často slýchali od Božského Spasitele, že nepřišel zakládat světského království, nýbrž království milosti Boží, nebyli prosti tohoto židovského národního šovinismu. Neboť ještě před nanebevstoupením Páně tážou se Božského Spasitele: „Pane, v tomto-li čase obnovíš království pro Israële?“[1])

Národ židovský, co na něm bylo, mařil veškeru mimořádnou prozřetelnou péči Božskou, kterou Bůh hleděl v něm udržeti živou víru ve všecka svá zaslíbení týkající se vykoupení člověčenstva z otroctví ďábelského, do kterého již v ráji hříchem prvých rodičů upadlo, a opětného povýšení jeho k důstojnosti synů Božích, kterého se mu mělo dostati vtělením Syna Božího, jeho utrpením a smrtí. A tak vládlo za dob Krista Pána království ďábelské nejen u národů pohanských, nýbrž i v samém vyvoleném národě židovském. Nelzeť mysliti větší ďábelské zloby nad zlobu Fariseův a Zákonníků, kteří na kříž přibili Syna Božího, největšího dobrodince člověčenstva vůbec a národa židovského zvlášť. Viděli

[1]) Skut. 1, 6.

zajisté buď sami mnohé zázraky, které Kristus Pán působil k blahu a spáse všech trpících, aneb slyšeli o nich od svědků hodnověrných, a přece nejen neuvěřili v jeho Božské poslání, nýbrž zahořeli k němu ještě takovou záští, že jej odsoudili k nejpotupnější a nejbolestnější smrti na kříži. Ano ještě na kříži se mu posmívali, ačkoliv každé srdce, které není prosto posledního zbytku lidskosti, cítí soustrast i s umírajícím vrahem a zločincem. Ďábel však věděl, že Kristus přišel na svět vyvrátit říše jeho. A proto vnukal svým pomocníkům a přívržencům vpravdě pekelný vztek proti Kristu, v němž viděl vším právem svého největšího protivníka.

Bez vlivu ďábelského jest věru zrada Jidášova dějem naprosto nepochopitelným. Tento zvrhlý apoštol obcoval po tři léta s Božským svým Mistrem. Byl denně svědkem jeho nebeské lásky a dobroty ke všem ubohým a trpícím. Viděl na své vlastní oči tolik zázraků, kterými Kristus potvrzoval svou Božskou nauku a své messiánské poslání. Nikdy mu Božský Spasitel neřekl příkrého slova, nikdy mu nedal na jevo své nelibosti a nespokojenosti nad jeho lakotou, ano i při poslední večeři nechtěl ho veřejně před ostatními apoštoly jako zrádce svého na pranýř postaviti. A všecko nic nepomohlo. Jidáš přece Mistra svého zradil za třicet stříbrných, za cenu, za kterou za dob Kristových prodávali otroky, a vydal ho v ruce nejúhlavnějších jeho nepřátel! Toť věru „mysterium iniquitatis", kterého bez působnosti ďábelské nelze vysvětliti.

Poněvadž ďábel věděl, že království jeho blíží se ke konci, proto napínal za času Krista Pána všecky své síly a používal všech možných prostředků, aby co nejvíce duší ve svém otroctví udržel, věda dobře, že čím více se bude šířiti království Boží Kristem založené, tím více bude klesati jeho moc a sláva. Jen tímto způsobem lze vysvětliti časté zjevy ďábelské posedlosti za časů Kristových a v prvních dobách křesťanských.

β) Důkazy z Tradice:

Že tyto neobyčejné demonické zjevy byly v prvých stoletích po Kristu nejen u Židů, nýbrž v celé římské říši všeobecně známy, o tom nám podávají důkazy nejstarší církevní učitelé a spisovatelé, a co tu hlavně padá na váhu, že o těchto zjevech jednají ve svých spisech apologetických určených pro senát a národ římský. Tak praví sv. Justin ve své druhé Apologii (n. 7): „Vzýváním Ježíše Krista, ukřižovaného pod Pontským Pilátem, léčili a léčí doposud mnozí křesťané ve veškerém světě a také ve vašem městě (v Římě) přemnohé ďáblem posedlé a přemáhají a vypuzují z nich ďábly, kterých jiní zaklínači a kouzelnici vypuditi nemohli".[1]) A Tertulián ve své Apologii určené rovněž pro veškeren národ římský, mluví

[1]) Collectio Selecta Ss. Ecclesiae Patrum. Edit. Caillau et Guillon, tom. I., (Mediol. 1830), pag. 220.

řečí ještě jistější a smělejší. Nabízí celé římské veřejnosti takořka sázku a praví: „Nyní přejděme ke skutečným dějům. Postavte před některou svou soudnou stolici člověka skutečně ďáblem posedlého. Jakmile mu kterýkoliv křesťan poručí, aby mluvil, zajisté se přizná podle pravdy, že jest ďáblem, jako jindy lživě se prohlašoval za boha. A kdyby tento domnělý bůh, netroufaje si křesťanu do očí lháti, se nepřiznal, že jest ďáblem, pak na tom místě vyceďte krev tohoto nestydatého křesťana".[1]) Z tohoto výroku Tertulliánova vysvítá, že posedlost byla za jeho času zjevem všeobecně v celém římském světě známým, a že i Římané sami nepopírali jejího demonického původu, rozeznávajíce ji zcela přesně a určitě od jakékoliv fysické nemoci. Mimo to jest v tomto výroku pozoruhodna i ta okolnost, že moc vymítati ďábly měli tenkráte bez vyjímky všichni křesťané. Jinak by se byl Tertullián ve své Apologii neodvážil římskému národu navrhnouti, aby každého jako lháře ihned utratili, kdo by vydávaje se za křesťana neměl moci vymítnouti ďábla z člověka posedlého. Kdo neměl této moci, mohl se sice vydávati za křesťana, ale skutečně jím nebyl.

I filosof Celsus, jak potvrzuje Origenes,[2]) tvrdil, že prý křesťané mají svou moc nad zlými duchy z jistých jmén zlých duchů, jakož i z jistých slov kouzelných. Tak potvrdil skutečný děj ďábelské posedlosti, jakož i moc kterou křesťané nad zlými duchy vykonávali. Ano ani Julián Odpadlík nezdráhal se, jak píše Cyrill Alexandrinský,[3]) Kristu moc nad ďábly připisovati.

Podobně píše sv. Irenej. Vylíčiv ve svém spisu „Adversus haereses" různé mimořádné dary, kterými praví učedníci Kristovi byli obdařeni, dokládá: „Někteří křesťané vymítají skutečně a pravdivě zlé duchy. I stává se, že často ti, z nichž ďábly vypudili, v nauku Kristovu uvěří a do Církve vstupují."[4]) I sv. Cyprián maje řeč o osobách, ze kterých buď on sám anebo jiní exorcisté vypudili ďábly, praví: „O kdybys viděl a slyšel posedlé, když je zaklínáme, jak je při tom zlí duchové duševně bičují, a když je konečně slovy pro ně mučivými vymítneme z těl posedlých, jak řečí lidskou sténajíce a vyjíce a cítíce šlehy a rány moci Božské, vyznávají příští soud Boží."[5]) Sv. Jan Zlatoústý rovněž dosvědčuje, že moc kříže Kristova vypuzuje ďábly z posedlých, když praví: „Proč ďábli slyšíce jméno kříže dávají se na útěk? Zdá se jim snad kříž sám býti něčím skvělým a vznešeným? aneb naopak vidí na něm potupnou a ohavnou smrt?... Proč se ho tedy bojí?... Slyší-li, že někdo vyslovuje jméno

[1]) Apol. 23.
[2]) Contr. Cels. lib. 6, Migne tom. 11, p. 665 A.
[3]) Adv. Jul. 6, Migne tom. 76, p. 825 C.
[4]) Lib. 2, cap. 32, n. 4.
[5]) Cf. De idolor. vanitate, cap. 7; cf. epist 76, n. 15, ad Magnum (S. Th. Caecil. Cypriani Opuscula sel. 1, Oenipont. 1874, p. 118.

lotrovo aneb jméno některého jiného zločince ukřižovaného, proč se ďábel netřese a nedává se na útěk? Ano naopak to se jen směje. Ale připojíš-li ku kříži jméno Ježíše Nazaretského, tu jako od ohně uteče.“[1])

A sv. Jeroným čině ve svém listu „ad Marcellum“ zmínku o hrobě, ve kterém tělo Spasitelovo bylo pohřbeno, praví: „Nevěříme-li sobě, věřme aspoň ďáblu a andělům jeho, kteří, kdykoliv z těl posedlých před ním (totiž před hrobem Spasitelovým v Jerusalémě) byli vypuzeni, stojíce jako před soudnou stolicí Kristovou, se chvějí, řvou a pozdě litují, že ukřižovali toho, před nímž se nyní třesou“.[2])

Víru Církve sv. v posedlost ďábelskou dosvědčuje její praxe. Poněvadž v první době křesťanské byla posedlost zjevem velmi častým a poněvadž ještě v druhém a třetím století, jak jsme z výroku Tertulliánova viděli, měl každý křesťan moc nad zlými duchy, hleděla Církev sv. později do vymítání ďáblů z těl osob posedlých uvésti jistý rozumný pořádek. Za tím účelem ustanovila zvláštní řád tak zvaných exorcistů, jimž pak mocí úřadu, na nějž byli zvláště posvěceni, příslušelo, ďábly z osob posedlých vymítati. Řád tento existuje v Církvi doposud a náleží k nižším svěcením, ačkoliv moc tuto smějí exorcisté podle nynější praxe jen zvláštním zplnomocněním církevním vykonávati.

Ostatně není ani za doby nynější posedlost tak řídkým zjevem, jak by se snad mnozí domnívali. Podle hodnověrných zpráv missionářů jeví se posedlost a různé jiné vlivy demonické téměř u každého pohanského kmene. Avšak vítězící síla svatého kříže nutí ďábly, že opouštějí svůj úkryt v tělech lidských, z něhož doposud své panství nad ubohými pohany vykonávali. A právě z těchto mimořádných ďábelských vlivů může a má každý pohan poznati, do jaké propasti hříchem upadlo lidstvo, a že z této propasti není pro ně vysvobození a spásy, leč v Kristu, světa Spasiteli.

Než ještě jiný zákon světového řádu vysvětluje mimořádné zjevy ďábelské.

Kristus zničil svou smrtí navždy panství temnosti, spoutal kníže smrti a založil říši Boží na duševní posvěcení veškerého pokolení lidského. Avšak provedení a uskutečnění tohoto díla jak v jednotlivých lidech, tak i v celých národech jest do jisté míry vázáno zákony historického vývoje a proto prodělává různé fáze v životě člověčenstva. V boji mocností pekelných proti působnosti Církve sv. platí, jak se zdá, všeobecný zákon, že v té míře, v jaké milost Boží podrobuje sobě život lidský a jej z ponížení jeho, do jakého hříchem upadl, povznáší do nebeských výšin synů Božích, hledí také ďábel svou vládu nad člověčenstvem

[1]) Herm. 27, de Laudeb S. Pauli.
[2]) Epist. 46, (ad Marcellum, n. 8).

vykonávati. V prvých dobách křesťanských šířilo se království Kristovo až zázračně ve všech částech tehdejšího pohanského světa a obnovovalo pravdou a milostí Kristovou veškeren život lidský, v pohanských pověrách a nešestech úplně zabředlý. A proto ďábel napínal všecky síly, aby dosavadní panství nad člověčenstvem i dále zachoval a upevnil. A to činil jak skrytě pověrou pohanskou, tak i zjevně mimořádnou porobou, do které jednotlivé lidi vrhal, jak vidíme právě na posedlosti a obsedlosti, která se v prvých dobách křesťanských u mnohých osob lidských jevila.

A poněvadž však v posledních stoletích živá víra v Krista Spasitele u křesťanských národů pořád více utuchuje a klesá, proto také mimořádné vlivy ďábelské působnosti v životě těchto národů stávají se řidšími. A nač by se také ďábel veřejně namáhal své panství na světě udržeti a utvrditi, když místo něho práci tuto velmi účinně vykonávají zákonodárné sbory, školy od nejnižších až do nejvyšších, žurnalisté, spisovatelé, učenci, umělci a mnohé tajné spolky k odkřesťanění veškerého života lidského pracující?

Poněvadž demonické zjevy, jakým jest posedlost, potvrzuje nejen Písmo sv. a ss. Otcové, nýbrž i světští spisovatelé, a to nejen ve starověku, nýbrž i v době nejnovější, snaží se moderní nevěrci příčinu a povahu jejich zcela přirozeně vysvětliti. Popírajíce v těchto zjevech veškero zasahování bytostí čiře duchových v lidský život, jak duchový, tak tělesný, pokládají hlavně posedlost a mimořádné její účiny na život lidský za mimořádné tělesné a duševní nemoci tak zvaných osob posedlých.

Novější biblicko-kritická škola, ačkoliv konečně byla nucena uznati pravost biblických zpráv o demonické posedlosti, nicméně hledí všemožně setříti s nich všechen nadpřirozený ráz, záležící v mimořádném zasahování duchů pekelných v život lidský. Podle stoupenců této školy neznali prý lidé ve starověku, jakož i v nynější době neznají příčin tak mnohých nemocí, obzvláště těch, které mají na sobě něco neobyčejného a neobvyklého, a poněvadž každý takovýto zjev musí míti svou dostatečnou příčinu, proto prý nemohouce jí nalézti v oboru přirozené působnosti sil tělesných a duševních, připisovali a připisují ji příčinám nadpřirozeným: zlým andělům. Podle jejich mínění nejsou posedlosti většinou než pouhou hysterií, která svým obětem suggerovala šalebné představy, jako by byly ďáblem posedlí. A tato suggesce byla prý v prvých dobách křesťanských tím spíše možna, poněvadž mezi křesťany vládlo veliké náboženské nadšení a vznícení a na výsost živá, celou podstatu člověka pronikající a ovládající víra, která přemnohé křesťany činila velice přístupnými pro domnělé vlivy a účiny bytostí nadpřirozených. Čím více však pokračuje věda, která prý dovede všecky tyto zjevy vysvětliti z příčin přirozených, tím více se stává zbytečnou víra v ďábly a jejich demonické vlivy na život lidský.

Než tento výklad odporuje nejen biblické dějepravě, nýbrž i vlastnostem Božím. Písmo sv. rozlišuje, jak jsme viděli, zcela přesně mezi posedlostí a mezi nemocemi často ji doprovázejícími. A rovněž tak činí i ss. Otcové a spisovatelé církevní. Také nauka a praxe církevní činí tento rozdíl. Tu není žádné pochybnosti, že posedlost a nemoci jsou dva různé zjevy, kterých nelze naprosto zaměňovati. Nemoci nejsou nikdy posedlostí samou, nýbrž jen příznaky často s posedlostí spojenými a ji doprovázejícími.

Že snad v některých dobách zabíhala víra v působnost ďábelskou vůbec a posedlost zvlášť až do zámezí, jest litovati, avšak toto upřilišňování nevyvrací všeobecného přesvědčení veškerého křesťanského světa v moc ďábelskou nad člověkem, nýbrž naopak ještě více je potvrzuje. A byl by to zajisté veliký logický klam souditi takto: někdy pokládány za účin ďábelské působnosti některé mimořádné nemoci, které zcela dobře dají se vysvětliti z příčin přirozených, ergo lze vždy tyto mimořádné zjevy dovozovati z příčin pouze přirozených beze všeho zasahování mocností demonických. Proto také Církev sv. v nynější době, kde se tyto demonické vlivy tak často nejeví jako v dobách dřívějších, než užije nad posedlými předepsaných exorcismů, napřed bedlivě zkoumá každý jednotlivý případ, zda-li není možno mimořádné výkony osob za posedlé pokládaných přirozeně vysvětliti, a kráčí k exorcismu teprv tenkráte, když není nejmenší pochybnosti, že osoba posedlá jest skutečně ovládána inteligencí vyšší, která jejich mohutností zneužívá k její záhubě tělesné i duchovní.

Ostatně kdo stojí na stanovisku materialistickém aneb pantheistickém a popírá existenci Božskou a čirých duchů Bohem stvořených, ten ovšem nemůže připustiti zasahování jejich v běh hmotné přírody a života lidského. A proto s odpůrci v této otázce jest se napřed dohodnouti strany jejich názoru světového, zda-li věří v Boha, bytost nadsvětovou a mimosvětovou, vševědoucí a všemohoucí, která všechny věci mimo sebe z ničeho stvořila, v bytu zachovává a ku své slávě a k spáse bytostí rozumných řídí. Jinak jest marna všechna s nimi polemika.

§ 90.

O spojení mezi člověkem a ďáblem.

Ačkoliv jsme již pojednali o některých ďábelských vlivech na člověka jako o nástrahách, které ďábel klade jak duchovní spáse, tak i zdraví, životu a hmotným skutkům člověka, a které stupňuje ještě v posedlosti, přece nebude od místa, zmíniti se aspoň zkrátka o zvláštním spojení, které člověk smlouvou buď přímou a vědomou aneb aspoň nepřímou uzavírá s ďáblem za tím účelem, aby jeho pomocí nabyl buď poznání věcí tajných, přirozeně ani nadpřirozeně Zjevením Božím mu nepřístup-

ných, aneb moci nad hmotnou přírodou, které mu Bůh ani jedním, ani druhým způsobem (přirozeně a nadpřirozeně) neudělil. Toto spojení člověka s ďáblem nazývají bohoslovci po příkladu sv. Tomáše „pactum cum daemone“.[1])

Novější theologové namnoze a to vším právem nepřipouštějí formální úmluvy mezi člověkem a ďáblem v právnickém smyslu slova. Úmluva vůbec předpokládá obapolnou důvěru stran o nějakém předmětu mezi sebou se smlouvajících, že navzájem dodrží, co bylo mezi nimi umluveno. A proto prý každá úmluva předpokládá tribunál, který by v případě, kdyby jedna strana nestála ve slově, mohl stranu druhou k dodržení úmluvy donutiti. Ale to při úmluvě mezi člověkem a ďáblem není možno. Jak může člověk důvěřovati ďáblu, otci lži, odvěkému nepříteli člověka, který stále obchází jako lev řvoucí, hledaje koho by pohltil? A kdyby ďábel nestál člověku ve slově, kde jest jaký soud, který by mohl na něm vynutiti dodržení smlouvy? Soud Božský to nemůže býti, poněvadž Bůh nemůže nutiti ďábla, aby dodržením smlouvy člověka klamal a klamem svým uvrhl ho do věčné záhuby. A co může člověk nabízeti ďáblu za domnělá dobra, jichž od něho očekává? Snad svou duši a svou spásu? Než duše jeho jest majetkem Božím, a člověk nemá práva vydávati ji v moc a vládu nejúhlavnějšího protivníka Tvůrce a Pána svého. Ostatně k čemu potřebí zvláštní smlouvy, kterou by chtěl člověk duši svou v moc ďábla vydati? Vždyť každým hříchem těžkým, ve kterém až do konce setrvá, propadá věčné záhubě.[2]) Ale i kdyby všecky případy takovéto formální smlouvy mezi člověkem a ďáblem, o kterých se jmenovitě v dobách dřívějších vypravuje, zakládaly se na pouhých lidských smyšlenkách a náležely do oboru čiré pověry, přece nelze popírati, že mnozí lidé činili ve všech dobách skutečné pokusy, buď přímo a vědomě aneb aspoň nepřímo vstoupiti s ďáblem v jisté spojení a pomocí jeho buď poznati skryté věci aneb nabýti nějakých hmotných dober.

§ 91.

Různé způsoby spojení člověka s ďáblem.

Theologové rozeznávají různé druhy spojení mezi člověkem a ďáblem a to 1. věštbu (divinatio), ku které náleží: *a)* nekromancie, *b)* augurium (auspicium), *c)* aruspicium a *d)* chiromancie; 2. čáry (vana observantia); 3. kouzla (magia); 4. demonolatrie a 5. spiritismus.

ad 1. Pověrečná věštba (divinatio) záleží ve snaze, pomocí a prostřednictvím vlivů ďábelských dozvěděti se věcí tajemných a skrytých aneb dějů budoucích, kterých poznati nelze z příčin přítomných.

[1]) II.—II., qu. 122, art. 2, ad 3.

[2]) Srv. Dr. Ant. Vřesťála, Katol. mravouka, díl II., část 1, Praha 1912, str. 297 sl.

Pověra tato byla a jest dosud u pohanských národů velmi rozšířena a podle různých předmětů, kterých se při ní užívalo, měla také různá jména, jako *a)* nekromancie, t. j. hádání a věštění, při kterém duše zemřelých bývaly citovány z podsvětí a dotazovány na různé věci budoucí. Nejskvělejší doklad nekromancie z pohanského starověku máme v XI. zpěvu Odysseie, zvaném „Νέκυια“, kde se vypravuje, jak Odysseus tímto způsobem dotazoval se stínu Teiresiova. V Thessalii zabývali se citováním mrtvých též jednotlivci, zvaní proto také psychagogové. Staropohanská tato pověra v nynější době obživla a nabyla velikého rozšíření v tak zvaném spiritismu.

K věštbě náleží také *b)* auguria čili auspicia, jimiž podle víry Římanů dávali bohové lidem na jevo svůj souhlas neb nesouhlas s činem, který kdo podnikal. V římských auspiciích lze rozeznávati patero znamení věštících věci budoucí: α) znamení z letu ptačího, odtud také jméno „au-spicia“; β) znamení z běhu a hlasu zvířat čtvernohých i plazu. Tato auguria časem vymizela, aspoň za časů Ciceronových nebyla již obvyklá; γ) znamení nebeská, hlavně hrom a blesk, byla později nejobvyklejší a zatlačila prvé dva druhy věštby α), β); δ) ve válce byly obvyklé věštby z průběže, kterou vůdce vozil do války. Zobala-li dychtivě zrní jí předhozené, bylo to znamením příznivým; nechtěla-li však z klece vyjíti aneb rozprchla-li se, pokládali to Římané za věštbu neblahou; a konečně ε) byly všechny mimořádné a neobyčejné úkazy přírodní vždy znamením nepříznivým.

K věštbě pověrečné jest také počítati věštby delfické, které se děly tím způsobem, že kněžka Pythia posazena na trojnož, skládající se z podstavce nad propastí stojícího a z kovové pánve, na níž bylo sedadlo věštkyně. Před věštěním umyla se věštkyně v pramenu Kastalie, napila se ze zdroje Kassotského a vzala do úst listy vavřínové. Z počátku věštila jen jednou v roce, později, když byly k tomu účelu ustanoveny 2—3 Pythie, dály se věštby celý rok mimo dni zvané „ἡμέραι ἀποφράδες“ (dies nefasti). Pořad tazatelů ustanoven losem.

Povaha těchto věšteb není dosud dostatečně vysvětlena. Podle jednoho mínění byly Pythii odpovědi, které dávala na otázky sobě kladené, suggerovány způsobem podvodným kněžími svatyni delfické sloužícími. Jiní se zase domnívají, že z propasti, nad kterou trojnož byl postaven, vycházely omamující páry, které věštkyni uváděly do jakési přirozené exstase, v níž neobyčejně zbystřen její duševní zrak, takže viděla do budoucnosti a poznávala mnohé děje a zjevy, kterých člověk normálním způsobem aspoň zpravidla nepoznává. Konečně mnozí vysvětlovali a vysvětlují věštby delfické z neprostředního demonického vlivu na Pythii, kterým jediné mohla poznati věci, jež věštila. Které z uvedených mínění jest pravdivo, nesnadno rozhodnouti. Nezdá se však pravdě podobno, že by věštby ty děly se způsobem přiro-

rozeným. Nebo takto se dá stěží vysvětliti význam a sláva věštírny delfické, které u Řeků požívala a která zjednala po staletí ano tisíciletí svatyni, s níž byla spojena, ohromné bohatství. Ještě za prvých století křesťanských stála věštírna ta ve své slávě, až konečně řecký císař Theodosius Veliký (379—395) ji zrušil.

c) Dále náleží k věštbě aruspicia, která záležela ve věštění budoucích věcí z vnitřností obětí, které Římané přinášeli na počátku svých válek, aby si bohy naklonili a jejich přispěním vítězství si pojistili. Z vnitřností obzvláště byla důležitá játra a plíce. Jedna strana játer věstila vítězství, druhá porážku. Nabubřenina pravého laloku jaterního věstila veliké neštěstí. Rozdělení onoho laloku znamenalo roztržku, zářez mezi laloky vnitřní převrat, zářez v plících odporučoval předsevzetí odložiti.

Vedle toho zabývali se „haruspices" také věštěním z blesků. Podle starého názoru dávali prý bohové svou vůli na jevo různými druhy blesků. Za nejpovážlivější pokládány blesky, jimiž byla zasažena místa posvátná aneb i v občanském životě důležitá, jako uhodilo-li do chrámů, zejména do chrámů Jovových, do posvátných hájů, do komitia, pretoria atp. Poněvadž podle římských názorů předměty bleskem zasažené staly se majetkem božím, bylo nutně je obřadně bohům zasvětiti. K tomu účelu vynalezen prý etruskou bohyní Stegoí zvláštní zasvěcovací obřad (ars fulguritorum). Kniha vypisující tento obřad přechovávána od dob Augustových v chrámě Apollona Palatinského.

Ale již za dob Ciceronových ztratily věštby jak z vnitřností zvířat, tak i z blesků u lidu římského veškeru víru a tím také veškerý význam.

d) Konečně jest se ještě zmíniti o chiromancii čili hádání z ruky, které ze tvaru prstů, čar a tahů na dlani usuzuje o povaze a osudu člověka.

Chiromancie vychází z bludného názoru, že Bůh stvořiv a až do nejmenších podrobností uspořádav svět, uvedl již od věčnosti i nejmenší známky na ruce člověka v příčinnou souvislost s veškerým příštím osudem života jeho, tak že kdo vystihne smysl a význam těchto ručních známek a rysů, dovede také poznati a předpověděti všechny budoucí děje života jeho.

Chiromancie má svůj původ na východě. Hlavními pěstiteli jejími byli Babyloňané, Indové a Arabové. I u Řeků v a Římanů používáno s nemalou oblibou tahův a rysů na dlaních k předpovědím osudů lidských. V Evropě se rozšířila teprv koncem středověku, ačkoli theologové scholastičtí podle příkladu sv. Tomáše[1]) ji se vší rozhodností odsuzovali jako pověru „cum tacita invocatione daemonis". Na protestantských universitách v Jeně a Halle přednášela se chiromancie jako zvláštní disciplina ještě v osmnáctém století.

[1]) Cf. II.—II., qu. 95, art. 3 in corp.

K chiromancii druží se ještě jiný druh věštby, tak zvané „sortilegium“ čili vrhání losu, z něhož prý možno poznati věci jak budoucí, tak i tajné a skryté.

Sv. Tomáš rozeznává dvoje sortilegium: jedno, při němž ďábelský vliv řídí vrh losu a jím věští na podvod a záhubu lidí věci budoucí, pokud se týče, odhaluje věci skryté. Toto sortilegium jest ovšem hříšná pověra. Za příklad tohoto demonického sortilegia uvádí místo z proroka Ezechiela, který v podobenství vypravuje, že král babylonský stoje na rozcestí při výpravě vojenské proti lidu judskému a ammonitskému chtěl věštbou poznati, kterou cestou jest se jeho vojsku bráti, zda-li cestou vedoucí k městu ammonskému Rabbathu aneb cestou k Jerusalému. Za tím účelem vzal dvě střely, na jednu napsal slovo: „Rabbath“, na druhou „Jerusalem“, obě schoval do toulu a tázal se bůžků, aby mu ukázali, kterou cestou má vytáhnouti. A na to z jejich vnuknutí vytáhl střelu se slovem „Jerusalem“. I táhl na město toto, postavil berany proti branám, snesl násyp, aby zbudoval ohrady a města dobyl.[1])

Mimo toto demonické sortilegium uvádí sv. Tomáš jiné sortilegium, jež řídí sám Bůh podle výroku knihy Přísloví: „Losové metají se do klínu, ale od Hospodina bývají řízeni“.[2]) Losem samým Duchem Sv. řízeným volili ss. apoštolové sv. Matěje na místo zrádce Jidáše. Než i při tomto prostředku, poznati vůli Boží, jest veliké opatrnosti potřebí. Svatý Tomáš míní, že čtverým způsobem může se ho zneužiti. Předně když se tak děje beze vší vážné příčiny. Neboť pak se losem jen Bůh pokouší. Neb kdyby někdo z potřeby sice, ale bez vší úcty k Bohu k tomuto prostředku bral útočiště. Aneb když se losem na Bohu žádá zjevení jeho vůle k účelům světským a hmotným. Aneb konečně když se ho užívá při volbě představených církevních, která se má díti z vnuknutí Ducha Sv.[3])

2. Jiným způsobem spojení člověka s ďáblem jsou tak zvané čáry (vana observantia). Čarami snaží se člověk provésti některé zevnější skutky prostředky k tomuto účelu zcela nepoměrnými, které totiž ani přírodou samou nejsou k tomu určeny, ani od Boha nemají této moci, na př. kdyby někdo tímto způsobem chtěl poznati tajné věci (ars notoria), neb kdyby se snažil vyléčiti nemoci prostředky k tomuto účelu naprosto nepoměrnými (ars sanitatum).[4]) Kdo takovýmto způsobem čar užívá, sluje čaroděj a čarodějnice.

Čaroděj může k vykonání svých čarodějných skutků buď zřejmě a výslovně vzývati za přispění a pomoc ďábla, aneb tak činiti mlčky. Ano i když se při tom vzpírá proti vlivu ďábelskému,

[1]) 21, 19 sldd.
[2]) Ib. 33.
[3]) II.—II., qu. 95, art. 8, in corp.
[4]) Sv. Tom. II—II., qu. 96, art. 1—4.

přece tak činí jeho pomocí, kdykoliv užívá k činům mimořádným a nadpřirozeným prostředků ani přírodou ani Bohem k tomu neurčených.

A poněvadž mezi vůli Boží a vůli ďábelskou není vůle střední, proto každý pokus vykonati proti vůli Boží nějaký skutek převyšující síly přírodní a síly lidské, může se státi jen pomocí a přispěním ďáblovým.

Čáry (vana observantia) liší se od věšteb (divinationes) tím, že tyto mají za účel způsobem nepříslušným a nedovoleným poznati a předpověděti věci budoucí, aneb odhaliti věci skryté a tajné, kdežto ony (čáry) směřují ke skutkům mimořádným a neobyčejným, jimiž čaroděj chce jiným prostředky pověrečnými opatřiti nějaký prospěch aneb jim způsobiti škodu. Hřích čarodějství záleží v tom, že člověk hledá ve tvorech pomoci, kterou jediné Bůh může poskytnouti. A poněvadž Bůh jí neposkytuje skrze tvory, proto ji čaroděj buď úmyslně neb mlčky očekává od ducha zlého.

3. Dále jeví se spojení člověka s ďáblem kouzly (μαγεία, γοήτεια). Kouzlo v širším smyslu záleží v moci, prostředky přirozenými konati díla tak neobyčejná a podivuhodná, že kausální souvislost mezi příčinou a účinem převyšuje obyčejný rozum lidský.

V užším smyslu jest kouzlem rozuměti zázračný účin způsobený pomocí ďábelskou, jenž má za účel, buď tomu, jenž přispěním ďáblovým tento skutek vykonal, aneb také jiným opatřiti buď nějaký prospěch, aneb mu po případě také způsobiti škodu. Proto jest rozeznávati ďábelské „beneficium“ a „maleficium.“

Kouzlo v širším smyslu, které sluje také magií přirozenou čili bílou, není než uměním znalosti tajných sil přírodních, vědomostmi fysikálními a chemickými, jakož i ruční zručností a dovedností prováděti překvapující účinky, jichž si diváci okamžitě nedovedou vysvětliti. Magie tato nemá v sobě nic pověrečného a hříšného a proto jest, jak samo sebou patrno, dovolena.

Od magie přirozené čili bílé liší se podstatně magie černá či diabolická, která používá k účinům mimořádným, převyšujícím všecky síly přírodní prostřednictví duchů pekelných.

Používá-li však magie za účelem tajemného silozpytu a přírodozpytu, jakož i k neobyčejnému ovládání sil přírodních duchů, aneb duší osob zemřelých, pak již přechází magie v tak zvanou magii černou.

V nynější době lze k této magii počítati veškeren okkultismus (mesmerismus, hypnotismus, somnambulismus a i spiritismus). Jakmile přirozená (bílá) magie překročí hranice přirozených sil a působí účiny, které poukazují na příčinu inteligentní, převyšující vědu a moc lidskou, pak není pochyby, že jest dílem demonickým.

Těchto mimořádných účinů nelze připisovati:

a) Bohu. Neboť čaroděj, pokud se týká kouzelník, používá jistých prostředků neomylně působících neobvyklé, všechny síly přírodní převyšující účiny. Poněvadž však tyto prostředky nejsou ani přírodním řádem ani nadpřirozenou působností Božskou k těmto účinům ustanoveny a zřízeny, proto nemůže býti Bůh původcem jejich.

b) Nelze jich přisuzovati ani Rodičce Boží, ani andělům dobrým ani světcům a světicím Božím. Neboť nemožno připustiti že by chtěly tyto bytosti blažené něco činiti, co se vůli Boží protiví.

c) Nelze jich připisovati duším v očistci ze stejných důvodů.

d) Nelze jich ani přisuzovati duším do pekla zavrženým, leč by k tomu ďábly, jimž jsou ve všem poddány a podrobeny, byly zplnomocněny a poslány.

A proto nezbývá, než že jediné ďábel může býti jejich účinkující příčinou.

§ 92.

Rozšíření kouzelnictví.

Kouzelnictví jest v dějinách lidstva tak staré, jak staré jest náboženství. Všichni národové pohanští, žijící ve stavu padlé přirozenosti (in statu naturae lapsae), byli a jsou dosud oddáni kouzelnictví, ano v kouzelnictví záleží namnoze veškero jejich náboženství. Ani staří kulturní národové nebyli kouzelnictví prosti, ba právě tím, že všechny jeho tvary a zevnější jevy uvedli v jakousi soustavu, přispěli co nejúčinněji k jeho rozšíření po veškerém světě.

Národové pohanští věří většinou ve dva duchy: ducha dobrého a zlého. A poněvadž duch dobrý se o jejich osudy podle jejich mínění mnoho nestará, nemají také příčiny se s ním zvlášť zabývati a různé služby mu prokazovati. Tím větší pozornost musí však věnovati duchu zlému a jeho pomocníkům, kteří na nic jiného nemyslí, než jak by mohli člověku škoditi. Všechno zlo, které ho potkává, jest dílo duchů zlých, člověku, lnepřátelských. Nemoce, smrt, obzvláště smrt předčasná, neúroda hlad atd. vše jest dílem jejich. A proto vymýšlejí různá tajná kouzla, jimiž myslí, že buď překonají zlobu jejich aneb aspoň že nějak ji předejdou.

K tomu slouží podle jejich přesvědčení velmi účinně různé fetišové, amulety a zaklínací fomule, při kterých účin hlavně záleží na přízvuku, který jest klásti na jednotlivé věty, slova a slabiky. Ale i u kulturních národů starověkých: Chaldeů, Egyptanů a Peršanů bylo kouzelnictví s veškerým jejich životem co nejtěsněji spojeno tvoříc podstatnou část jejich náboženství a jejich názoru světového.

Věštectví, kouzelnictví a čarodějnictví kvetlo také u Řeků a Římanů, kteří duchy vůbec představovali si jako duchy zlé a připisovali jim původ mnohých nemocí, jako padoucnici, všechny duševní poruchy, obzvláště původ každé šílenosti, zuřivosti a vzteklosti. Ale jako ďábli a zlí bohové mohou prý tyto nemoci člověku přikouzliti a přičarovati, tak jich mohou zase odkouzliti a odčarovati. Čarování a léčení: oba tyto úkony vyjadřovali Řekové slovem: „θεραπεύειν". I přes Hyppokrata, jenž se snažil vymítiti z lékařství všechno čarodějství a kouzelnictví, užíváno k tomuto účelu dále všech demonických pověr, čehož důkazem jsou thessalské čarodějnice a různá kouzla s řeckými mysteriemi spojená. Ani Římané neubránili se vlivů různých čar a kouzlů, ačkoliv desky obsahující dvanáct základních zákonů veškerého života římského, trestalo každé čarodějnictví a kouzelnictví. Nicméně kvetlo dále a dostoupilo nejvyššího stupně svého vlivu na život pospolitý hlavně za doby císařů, Zázračtí lékaři, věštci a kejklíři táhli všemi zeměmi, prodávajíce své tajné umění za velké peníze a nabývajíce při tom ještě také nemalého vlivu na veškeren život jak soukromý tak i veřejný. Filosofie neopythagorejská a neoplatonická, která i u Římanů nabyla velké obliby, ještě více toto zlo šířila a k platnosti přiváděla.

Ačkoliv Církev sv. od počátku své existence se vší rozhodností bojovala proti každé pověře čarodějné a kouzelné, přece se jí dosud nepodařilo ze života evropských národů všechny stopy této pověry vyhladiti, a což jest obzvláště pozoruhodno, že ještě více lpějí na něm tak zvané třídy vzdělané, než obyčejný lid. Různé věštkyně a vykladačky karet, kdykoliv se v některém větším městě objeví, provozují právě u osob z nejvyšších společenských tříd a vrstev nejlepší a nejvýnosnější obchody. Tento nápadný zjev lze vysvětliti jen tím způsobem, že potřeba života nadsmyslného jest tak těsně spojena, ba zcela srostlá s lidskou přirozeností, že lidé, kteří se vzdali víry v pravého Boha a v Ježíše, Spasitele světa, hledají přece takořka z popudu samé přirozenosti lidské spojení se světem nadsmyslným. A proto sahají ve svém hladu a žízni po tomto světě ke každému prostředku, o němž se domnívají, že jim dopomůže ku spojení se světem tímto, i když nevěří v Boha a Spasitele světa.

Poněvadž Israëlité v Egyptě, v zemi zaslíbené a v Chaldei stáli ve stálém a neprostředním styku s národy oddanými nejrůznějším způsobům hadačtví, čarodějnictví a kouzelnictví, hrozilo jim stálé nebezpečí této pověrečné nákazy. Aby je Bůh před ní uchránil a živou víru v jednoho Boha, Stvořitele nebe i země, v nich zachoval, vydal trest smrti na všechny kouzelníky a kouzelnice. Tak praví kniha Exodus: „Čarodějníkům nedopustíš živu býti".[1]) A v Deuteronomiu varuje Mojžíš národ israëlský přede vší demonickou pověrou slovy: „Když vejdeš do země, kterouž

[1]) 22, 18.

Hospodin Bůh tvůj dá tobě, vystříhej se, abys nenásledoval ohavností těch národů; aniž bude nalezen u tebe, kdožby očisťoval syna svého neb dceru, veda (je) skrze oheň, aneb kdožby se tázal hadačů a šetřil snů a štěbetu ptačího, aniž budiž (u tebe) kouzelník; ani zaklínač, ani nikdo, který by se radil s věštci aneb hadači aneb mrtvých se vyptával na pravdu. Nebo všecky tyto věci má v ohavnosti Hospodin, a pro takové hříchy zahladí je".[1]) A aby národ israëlský věděl, kterých pověr má se vystříhati, uvádí Písmo sv. Starého zákona dopodrobna všechny druhy její. Tak činí Daniel zmínku o „ašafanim" (hadačích),[2]) Deuteronium o „mekašfim" (o kouzelnících škodných, malefici). Septuaginta nazývá tyto dva druhy kouzelnické buď „φάρμακοι" (venefici, malefici), neb „μάγοι" (magové), neb „φιλόσοφοι" (mudrci),[3]) neb jednoduše „σόφοι", aneb „ἐπωδοί" (zaklínači, incantatores). „Meonenim", o nichž jedná Isaiáš[4]) a Micheáš,[5]) byli kouzelníci vládnoucí nad bouřemi. Isaiáš nazývá je syny kouzelnictví.[6])

Král Manasses uvedl všechny druhy tehdejšího kouzelnictví v jistý system, jak lze souditi z IV. knihy královské, kde inspirovaný autor o něm praví: „I provedl syna svého skrze oheň; a s hadačstvím zacházel a šetřil ptačího štěbetu a zřídil věštce a hadače rozmnožil, a tak činil zlé věci před Hospodinem a popouzel ho".[7]) A poněvadž všechna tato kouzla spojil s modloslužbou, kterou místo pravé úcty jediného Boha zařídil po způsobu sousedních pohanských národů v samém chrámu Jerusalemském, svedl většinu národa k horším věcem, jak praví autor zmíněné knihy královské, než které činili národové Kananejští vyhubení z rozkazu Božího národem israëlským dříve než osadil zemi zaslíbenou.

Ačkoliv po návratu ze zajetí babylonského většina národa se již nevzdala víry v jednoho Boha, přece ani tu kouzelnictví úplně v něm nevyhynulo. Ani za doby Krista Pána nebylo zjevem u Židů neznámým, jak lze souditi ze Skutků apoštolských, které činí zmínku o Šimonu provozujícím v Samaře čarodějství[8]) a o Barjesuovi, který byl čarodějem a falešným prorokem.[9])

Církev katolická pokračovala se vší rozhodností a ráznosti v boji proti čarodějství a kouzelnictví.

Již apologetové a nejstarší církevní spisovatelé varovali při každé příležitosti před touto demonickou pověrou. Tak na př. podává Klemens Alexandrinský přehled všech druhů pohanského kouzelnictví.[10]) V prvých dobách křesťanských brali přese

[1]) 18, 9 sqq.
[2]) 1, 26.
[3]) Proto v překladu českém tři „magové", kteří přišli od východu pokloniť se novonarozenému Spasiteli, nazývají se mudrci.
[4]) 1, 6. — [5]) 5, 11. — [6]) 57, 3.
[7]) 21, 7. — [8]) 8, 9. — [9]) 13, 6,
[10]) Cf. Cohor. ad Gent. 2.

všecko úsilí církevních Otců a Učitelů i mnozí křesťané k němu své útočiště.

Velmi drasticky ukazuje sv. Chrysostom hříšný nerozum kouzel a čar.

„Tu přijdou k tobě mnozí", tak píše, „kteří ve svých těžkých nemocech na tebe naléhají, abys je kouzelným říkáním, amuletami a podobnými modlářskými prostředky zbavil jejich neduhů. Jiný ztratí peníze. Radí mu mnozí, aby se otázal čarodějů. Ďábel tě zarmoutil loupeží tvých statků. Zarmuť i ty ho tím, že Bohu za to poděkuješ. Nepůsob ďáblu radostí! Ale to bys učinil, kdyby se's obrátil na čaroděje".[1]) Také sv. Augustin varuje před věštectvím a kouzelnictvím. Věděl z vlastní zkušenosti, jak velikým zlem pro člověka jest pověra vůbec a mimo to znal také neblahé následky a účinky, které mělo na život lidský kouzelnictví neoplatonismem jaksi vědecky odůvodněné. A poněvadž čarodějných prostředků užíváno za jeho doby k vyléčení různých nemocí, dává návod, jak lze prostředky přirozeně léčivé rozeznati od prostředků čarodějných a kouzelných, kterých používá ďábel na klam a záhubu člověka. Kouzelnými prostředky obrací se člověk, který jich užívá, na bytosti intelligentní, jež nemohou býti dobré, poněvadž jich používají k účelu špatnému. Velmi často následují z těchto výkonů cizoložství, krádeže, vraždy a jiné hříchy. Proto se nazývají ti, kteří těchto pověr užívají k účelu hříšnému, zločinci (malefici).

Nauka, kterou hlásali ss. Otcové strany demonických pověr, stala se všeobecným přesvědčením všech pozdějších, hlavně scholastických theologů a tím také naukou samé Církve, od níž se ani nynější bohoslovci podstatně neliší. Co pravil sv. Tomáš o demonickém zločinství (de maleficio), platí do dneška o každém druhu demonické pověry. „O maleficiích (zločinstvích)" praví Učitel Andělský: „jest nám věděti, že někteří pravili, že jich vůbec není, poněvadž si přáli, aby také ďábli nebyli než pouhým výmyslem lidským.... Nauka katolická však učí, že ďábli jsou skutečnými bytostmi a že mohou člověku škoditi".[2]) Proto všechny druhy pověr těsně souvisí s vírou v existenci demonů. Kdo v ně věří, nemůže naprosto pochybovati o neblahých jejich činnostech, které uvedenými pověrami jeví na záhubu lidskou. Proto také Církev sv. nikdy nepokládala demonických věšteb, čar, kouzel atd., za pouhý výmysl lidský, nýbrž za skutečné děje.

V tento smysl vyznívaly všecky její soudy, kterými odsuzovala tyto pověry a zapovídala věřícím jakýmkoliv způsobem jich používati. Již synoda Ancyrská (r. 314.) nařídila, aby ti, kteří věští a hádají a následují zvyky pohanské, přijímají kouzelníky ve své příbytky, byli podrobeni kanonu pěti let, to jest aby pět roků

[1]) Hom. 3, n. 5 in 1, epist. ad Thess.
[2]) Quodlib. qu. 11, art. 10.

veřejné pokání činili. Rovněž synoda Trullánská (692.) přikazuje (c. 61), že nikdo se nesmí dotazovati hadačů, aby poznal, co ho potká v budoucnosti, rozdávati amulety atd. Také ve středověku musila Církev často své zákazy všech zmíněných pověr opakovati.

Ano i světské zákonodarství zařadovalo pověry mezi zločiny a stíhalo je přísnými tresty. A přes to přese vše měla víra v mimořádné tyto vlivy ďábelské, ano i ve formální spolek s ďáblem i mezi křesťanskými národy po celý středověk mnoho stoupenců a přívržencŭ. A jako v pohanském starověku splývala pověra s naukou a životem náboženskо-mravním často v jeden celek, tak se i stalo ve dvanáctem století v heresi Albigenských a Katarských ve Francii. Proto nezbývalo světské moci, než že vydala proti jejich bludům a pověrám ještě mnohem ostřejší tresty, než jakými je dosud Církev stíhala, což obzvláště o čarodějnicích platí. Domněnka o existenci čarodějnic dostoupila svého vrcholu v době reformační. Podle tehdejšího přesvědčení mohly čarodějnice různými mastmi neb také nápoji lásky (filtry) aneb i přímým vlivem ďábelským vzbuditi u osob jedněch k osobám druhým buď lásku aneb zášť, proměniti lásku v zášť a zášť v lásku, mohly se pomstíti buď na nepřátelích svých, mohly bližnímu škoditi na jeho majetku, hlavně dobytku a úrodě polní, mohly rozněcovati požáry, působiti deště a krupobití, na koštěti aneb na ďábelském zvířeti do vzduchu se povznášeti a zalétati k reji čarodějnic.

Z dějin jest známo, že Tovaryšstvo Ježíšovo dalo prvý podnět k odstranění trestů proti čarodějnicím skrze svého člena Bedřicha Speea z Langenfeldu (nar. 1591, zemř. 1627), který ve svém spisu: „Cautio criminalis" obrací se k vrchnostem, inkvisitorům, sondcům, atd. a vybízí je k nestrannému vyšetření a souzení osob obžalovaných jmenovitě pro různé pověry. Jest pozoruhodno, že ve státech protestantských udrželo se pronásledování čarodějnic se vší přísnosti ještě tenkráte, když vlády katolické hrdelné tresty proti nim byly buď již úplně odstranily, aneb aspoň zřídka vykonávaly. Poslední čarodějnice, která byla v Evropě popravena, byla sedmnáctiletá dívka v protestantském kantonu švýcarském Glaru (1783).[1])

Nedá se popříti, že v pověrečných výkonech věštectví, čarodějství a kouzelnictví dělo se mnoho šalby a podvodu, aneb že při nich užíváno často tajných prostředků, tehdejšímu lidstvu zcela neznámých. A právě proto, že nebylo možno výkonů těchto vysvětliti způsobem přirozeným z příčin tehdá známých, připisovány duchovým bytostem. A poněvadž povaha těchto výkonů nedala se srovnati s duchy dobrými, nezbývalo, než je připisovati duchům zlým, ďáblům.

[1]) Cf. Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, II. Bd., Freib. 1878; S. 680 f.; Heinrich, Dogm. Theologie, Bd. V., 2. Aufl., Mainz 1888, S. 817, W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl., Paderborn 1885, S. 667 ff.; Oswald, Angelogie, 2. Aufl., Paderb. 1889, S. 197 ff.

Ačkoliv mnohé tyto zjevy zakládaly se jen na šalbě a dají se nyní přirozeně vysvětliti, nicméně jsou přemnohé tyto pověrečné děje historicky tak zjištěny, že nelze na nějaký podvod ani pomysliti. A poněvadž přesahují jak vědu, tak i moc lidskou, jakož i působnost sil fysických, pokud jich dovede člověk použiti, a nelze naprosto mysliti, že by Bůh sám aneb andělé dobří mohli používati těchto prostředků na mravní záhubu člověka, jest naprosto nutno, děje tyto připisovati ďáblům jako jejich jediné možným příčinám.

Ačkoliv zmíněné zjevy pověrečné jsou neobyčejné, přece nejsou zázračné. K pravému zázraku jest potřebí tří momentův: 1. smyslného děje přesahujícího síly přírodní, 2. příčiny povýšené nade všecky příčiny přírodní a 3. účelu, který v tom záleží, že každým zázrakem, i když neprostředně směřuje k pomoci člověku v bídách a strastech postaveného, konečně se má potvrditi pravda Zjevení Božího. Pravý zázrak může působiti toliko Bůh, který jako naprostý Pán a Vládce přírody může v ní činiti všechny změny a odchylky od jejího obvyklého a pravidelného řádu pouhou svou všemohoucí vůlí beze všech vnějších hmotných prostředků. A užívá-li nějakých prostředků, pak nestojí k zázračnému účinku v žádném kausálním poměru. Poněvadž však může i ďábel způsobiti ve vnější přírodě některé účiny, které přesahují moc člověka nad přírodou, proto se může státi, že na prvý pohled nelze ihned rozeznati demonický čin od pravého zázraku. Než tu jest účel, k němuž směřuje mimořádný, síly lidské převyšující čin naprosto jistým a spolehlivým kriteriem, podle kterého lze jej rozeznati od pravého zázraku.

Kdežto zázrak jest již sám sebou Boha důstojen a celou svou povahou směřuje jediné k tomu, aby odpomohl bídě lidské a poskytl člověku nezvratný důkaz pro pravdu nadpřirozeného Zjevení Božího, podporují činy pověrečné jen hříšnou všetečnost a zvědavost lidskou a co ještě jest horšího, svádějí člověka od pravé víry v jediného Boha, a jsou příčinou, že upadá do mnohých nepravostí a neřestí.

Že mohou duchové zlí do jisté míry napodobovati pravé zázraky, o tom podává Písmo sv. neklamné doklady. Tak vypravuje druhá kniha Mojžíšova, že, jak jsme již dříve slyšeli,[1]) po zázračné proměně hole Mojžíšovy v hada povolal Farao svých mudrcův a čarodějů, z nichž jeden každý vrhl hůl svou, která se ihned obrátila v hada,[2]) a podobně jako Mojžíš vyvedli ze země žáby a štěnice. Dále však nesahala jejich moc.[3]) A sám Kristus předpověděl, že před posledním soudem „povstanou falešní Kristové a falešní proroci a budou činiti divy veliké a zázraky, tak že by uvedli v blud, kdyby možno bylo,

[1]) Str. 000.
[2]) Exod. 7, 11, 12.
[3]) Ibid. 8.

i vyvolené",[1]) a že při soudu samém mnozí k němu přistoupí řkouce: „Pane, Pane, zda-li jsme ve jménu tvém neprorokovali a ve jménu tvém zlých duchů nevymítali a ve jménu tvém mnoho divů nečinili", načež že jim řekne: „Nikdy jsem vás neznal, odejděte ode mne, pachatelé nepravosti."[2]) Není možno připustiti, že všecky tyto děje, o kterých Písmo sv. činí zmínku, zakládaly se na pouhém klamu a mamu, vypočítaném na šálení lidí. Řeč o nich jak ve Starém, tak i Novém zákoně jest až příliš jasna. A mimo to sám Božský Spasitel potvrzuje pravdu těchto mimořádných demonických účinů, čehož by byl nemohl učiniti, kdyby byly pouhým klamem aneb pouhým výplodem živé orientální fantasie.

Nelze tedy pochybovati, že ďábli mají jistý lidské síly převyšující vliv nejen na člověka, nýbrž i na vnější přírodu. Ale přece nelze souhlasiti s míněním většiny theologů scholastických, kteří jak andělům dobrým, tak i zlým připisovali namnoze neomezený vliv na hmotnou přírodu. Neboť Bůh sám, jako jest Tvůrcem jejím, tak jest on jediný zachovavatelem a ředitelem světa. I když s jeho dopuštěním dobří i zlí duchové mohou působiti některé mimořádné účiny v oboru hmotné přírody, přece nesmíme tohoto světa pokládati, jak ve starých pohanských náboženstvích se dělo, za bojiště mezi dobrými a zlými anděly. Bůh může sice duchů dobrých používati jako nástrojů a prostředníků, kteří jeho jménem a jeho mocí zasahují do osudů lidských, ale nemůže jim, nerci-li duchům zlým, odevzdati vlády své nad světem hmotným a pokolením lidským. Ačkoliv satan, jak praví Písmo sv., může se připodobniti andělu světla,[3]) nemůže Bůh připustiti a také nepřipouští, aby člověka pokoušel nad jeho síly. Poněvadž ďábel jest opatřen hlubší a všestrannější znalostí sil přírodních a jejich zákonů, jakož i větší mocí nad činnostmi těchto sil, než člověk, může v oboru přírodním působiti mnohé účiny, ku kterým věda a moc člověka nestačí. Ale všechny tyto účiny nepřestupují mezí života přírodního, kdežto Bůh pravým zázrakem působí účiny síly přírodní převyšující, jako když křísí mrtvé k novému tělesnému životu, uzdravuje pouhým slovem aneb jen vůlí zevně ani neprojevenou různé nemoci atd. Proto mimořádné účiny. které zlí duchové působí v oboru vnější přírody, liší se od lidské působnosti na síly přírodní a jejich činnosti toliko stupněm, nikoliv však věcně a podstatně.

A co platí o jeho vlivu na hmotnou přírodu, platí také o jeho věštbách věcí budoucích, aneb přítomných, ale poznání lidskému buď úplně aneb aspoň zpravidla skrytých a nepřístupných.

Poněvadž ďábel není podroben nedostatkům a slabostem tělesným a smyslným, nepřekáží mu vzdálenost. Proto může

[1]) Mat. 24, 24; cf. Mar. 13, 22.
[2]) Mat. 7, 22, 23; cf. 12, 22; Luk. 9, 49.
[3]) I., Kor. 11, 14.

svým přirozeným bystrozrakem pozorovati a poznávati zároveň věci a děje na různých vzdálených místech, kterých člověk nepostřehuje. Byl svědkem dávné minulosti a ví mnoho, o čem my jen neúplně se z historických pramenů dovídáme. Jeho neopouští paměť, on nezapomíná. Toť o minulosti a přítomnosti. Ale ještě více předčí nás v poznání budoucnosti, neboť bohatým materiálem vědomostí jsa vyzbrojen a znaje mnohou nám neznámou příčinnou souvislost mezi ději přírodními a skutky lidskými, může mnohé budoucí věci předpovídati, jichž člověk ani tušiti nedovede.[1])

Není však pochybnosti, že o to, co ďábel ví, může se nejen s jinými ďábly, nýbrž i s člověkem sdíleti. Ale jako bytost omezená nemůže býti vševědoucí, a proto, jak jsme svrchu pravili o andělech vůbec, nepoznává ani myšlenek ani vnitřních úkonů duše lidské, nebyly-li nějakým smyslným způsobem projeveny a vyjádřeny. Rovněž tak nepoznává skrytých úradků Božích, které stvořený duch může poznati buď jen ze Zjevení Božího aneb z přímého nazírání na Boha a život jeho.

§ 93.

O okkultismu a spiritismu.

Dějiny všech národů ve Starověku i v nynější době, nevzdělaných i vzdělaných, pohanských i křesťanských, dokazují nad slunce jasněji, že žádný člověk (a co platí o jednotlivci, platí i o národech, ano celém člověčenstvu) nenalézá ukojení všech svých tužeb v hmotné přírodě, nýbrž že jest samou svou přirozeností nutkán a puzen, hledati styků v a spojení s životem nadsmyslným, na nějž jest svou duchovou stránkou odkázán. A ztratí-li víru v Boha, ztratí také pravou cestu k životu nejen nadsmyslnému, nýbrž i k životu nadpřirozenému, k němuž jest konečně určen, a vyhledává pověrečných, ba často zřejmě demonických prostředků, jimiž se snaží do tohoto života vniknouti a tak vyhověti touze po životě tomto. Jest faktem historicky úplně potvrzeným, že člověčenstvo čím více pozbývá pravé víry v jediného Boha a jeho Zjevení a upadá v racionalismus a materialismus, tím více jest nakloněn k pověře a prostředkům, kterými se snaží svět duchový poznati a v jeho životě bráti účastenství.

A poněvadž v novější době odvrat od Krista a tím také od Boha pořád více se šíří a zasahuje všechny kruhy moderní společnosti, proto nalezají nyní všechny tvary pověry mezi křesťanskými národy dávno překonané a proto již neslýchané zase kyprou půdu, v níž pořád více bují. To platí o vší moderní pověře, která v sobě zahrnuje různé tvary, jako: somnabulismus, hypnosi, kabbalistiku, čtení myšlenek a všechny možné druhy věšteb a hádání a konečně i spiritismus.

[1]) Dr. Ant. Vřešťál, l. c. str. 294.

Tuto moderní pověru, jevící se nejrozmanitějšími způsoby, lze vyjádřiti společným jménem „okkultismus“. Všeobecně řečeno jest okkultismus snahou učiniti zásvětí čili lépe nadsvětí, nadsmyslnost a nadpřirozenost přístupnou našemu pochopení. Podle okkultismu skrývá jak hmotná příroda, tak i člověk ve svém životě jisté tajné síly, jejichž odkrytím a použitím lze pochopiti všecky taje a záhady vyšší čili duševní stránky života lidského a tak vyhověti přirozené touze člověka po spojení s životem nad hmotou povýšeným.

Podle okkultismu není podstatného rozdílu mezi hmotou a duší. Ale poněvadž podle hrubého materialismu, který všechen život lidský dovozuje a vysvětluje z lokálního pohybu hmotných atomů, nelze vysvětliti přemnohých psychických dějův a zjevů, proto pokládá duši sice za pouhou hmotu, ale hmotu velmi zjemněnou, která jest naproti hrubému tělu takořka tělesem astrálním, étherickým a její organismus metaorganismem nad hmotným organismem lidského těla vysoko povýšeným, a tento metaorganismus tvoří si tělo buněčné, v němž a skrze ně myslí, a dovede, i když se od něho odloučí, dále žíti a na lidí působiti. Tak prý jest styk člověka s transcendentálním světem umožněn a vysvětlen.[1])

Poněvadž různé tvary, v nichž se okkultismus jeví, jako mesmerismus, animální magnetismus, somnabulismus atd. atd., lze naprosto řečeno vysvětliti z příčin přirozených a není třeba na jejich vysvětlení předpokládati vlivů demonických, ačkoliv často bývají k nim průpravou a předehrou, proto od bližší úvahy o těchto neobyčejných a mimořádných zjevech odezřeme a obrátíme svou pozornost jediné k spiritismu, který v poslední době nabyl velikého rozšíření a velmi neblahého a záhubného vlivu na veškeren náboženskо-mravní život širokých kruhů moderní společnosti lidské.

Spiritismus (duchařství) jest náboženská sekta, založená na domněnce, že jest možno nabýti stykův a spojení s duchy ze zásvětí. Duchové ti prý lidem se zjevují, budoucnost jim odhalují, o různých věcech týkajících se nejen života náboženskо-mravního, nýbrž i zájmů hmotných je poučují, a svou vůli jim projevují.

Ačkoliv spiritismus se nazývá pověrou a bludem moderním, přece nelze pochybovati, že byl již Židům ve Starém zákoně znám. Na doklad lze uvésti výrok z Deuteronomia, kde mimo ostatní u pohanských národů obvyklé pověry Bůh také zakazuje, mrtvých na pravdu se vyptávati.[2]) Druhý doklad podává první kniha Královská, která vypravuje, jak král Saul uleknuv se Filištinských, když četné jejich voje přitáhly a položily se u Sunamu, dotazoval se Boha, zda-li nad nimi zvítězí, ale ne-

[1]) V Němcích jest hlavním zástupcem okkultismu du Prel (Studien aus dem Gebiete der Geheimwissenschaften 1890–1891).

[2]) 18, 11.

dostav odpovědi ani skrze sen, ani skrze kněze a proroky, obrátil se na věštkyni Endorskou se žádostí, aby vzkřísila Samuela, od něhož by se dozvěděl, jak boj proti Filištinským pro něho a vojsko israëlské skončí.[1]) Také nekromancie, o níž se Písmo sv. zmiňuje, není v podstatě své než jistým druhem spiritismu. Rovněž i tak zvaná mysteria starých pohanských národů jsou jen zjemněnou stupni jejich vzdělanosti přiměřenou formou magie, jíž se snažili nabýti spojení se světem duchovým. Ano ještě v prvých křesťanských stoletích znali pohané i prostředky, kterých nynější spiritisté používají, aby od duchů žádoucího poučení nabyli. Tak vypravuje Tertullián, že tehdejší goetové[2]) znali a také pilně používali ku věštění tak zvaných stolů pomykajících, které se v nynějším spiritismu těší veliké oblibě. Ostatně spiritismus podle zcela spolehlivých zpráv katolických missionářů u pohanských národů i v nynější době, jako na př. u Čiňanů, jest zjevem všeobecně známým.

Prostředky, jimiž spiritisté (duchaři) na duchových bytostech různých zpráv a poučení vymáhají, jsou různé. Nejprve se dělo klepáním na stěně, kterým duchové dávali různá znamení, později přibrány za prostředek korrespondence stoly, které účastníci spiristických schůzí dotekem prstů do pohybu uváděli. Stolky vyskakujíce a zase padajíce podle určitého napřed smluveného počtu těchto pohybů dávaly jednoduché, buď kladné neb záporné odpovědi (ano, ne). Později vyjadřovaly, jako při telegrafování, klepáním jednotlivá písmena, z nichž pak se odpovědi skládaly. K usnadnění korrespondence s duchy učiněn další pokrok, že k jedné noze stolu přivázána tužka, jíž duchové na papíře noze podloženém své odpovědí na otázky jim kladené psali. Na to pominuvše každý stolek, připadli na myšlenku, že duch, jenž vládne stolkem neb tužkou, může vládnouti i rukou schopné k tomu osoby, jež proto také mediem sluje. Konečně rozhodnuto, že duch právě tak, jako ruky, může použiti ke korespondenci s lidmi jazyka media, které však napřed jest spánkem uvésti v úplné bezvědomí.

Zjevy spiritistické, které duchové skrze vhodná media působí, jsou buď fysické či smyslné aneb intellektuální. K prvým náleží zjevy, jichž ani z příčin hmotných, ani z působnosti lidské nelze vysvětliti. Hmotné předměty se beze vší viditelné příčiny pohybují, vzhůru vystupují a ve vzduchu se vznášejí, tak že se zdá, jako by své přirozené tíže pozbyly. Hudební nástroje samy sebou hrají, objevují se ve vzduchu zářící ruce, ano i duchové sami se objevují odění tělem astrálním. Manifestace intellectuální záleží v různých zjeveních, kterými duchové různé osoby skrze media o životě lidském duchovém i hmotném poučují.

Z výroků duchů skrze media učiněných sestavena celá soustava nauky spiritistické, která ve svých hlavních zásadách, jak

[1]) 28, 5 sldd.

[2]) Od γοής, genit. γοήτητος (zaklínač, zařikač.)

nelze ani jinak očekávati, jest buď pouhý materialismus aneb pantheismus.

Mnozí stoupenci spiritismu, kteří stojíce na stanovisku nauky materialistické popírají podstatný rozdíl mezi hmotou a duchem, a proto nemohou zjevů spiristických s touto naukou srovnati, připadli na myšlenku, že prostor nemá tří dimensí, jak podle Euklida se obyčejně myslí, nýbrž že má dimense čtyři, ve kterých jest hmota rozprostraněna. Mezi smyslnými zjevy vnějšího hmotného světa a mezi zjevy spiritistickými, kterých nelze popírati, není prý, jak se dosud myslilo, podstatného rozdílu, nýbrž jak hmotné, tak i duchové zjevy a děje jsou zjevy a děje jedné a téže hmotné světové podstaty s tím toliko rozdílem že zjevy a děje smyslné dějí se ve třech obyčejných dimensích Euklidových, kdežto zjevy a děje duchové, ačkoliv jsou zjevy a ději téže hmotné podstaty, dějí se ve čtvrté dimensi. Podle toho jest duch jen pouhou zjemněnou hmotou, kterou proto nazývají hmotou astrální, a rodíl mezi hmotou a duchem jest jen stupňový.

Podobným způsobem vysvětlují zjevy tyto spiritisté, kteří na svět nazírají ve smyslu pantheistickém.

I tito spiritisté nepřipouštějí podstatného rozdílu mezi bohem, duchem a hmotou. Jest jen jedna podstata a to jest bůh, který toliko tímto trojím způsobem se jeví, jako bůh, duch a hmota. Také není rozdílu mezi duchy dobrými a zlými. Všichni duchové, vyronili se z Boha, a aby došli své dokonalosti, musí přijati na sebe tělo, musí se vtěliti. Člověk se skládá z těla, duše živočišné a ducha. Duch není neprostředně spojen s tělem, nýbrž jen skrze duši živočišnou, kterou jest mysliti jako jemný obal ducha obklíčující. Obal tento nazývají „perispritem". Toto „perisprit" stojí uprostřed mezi duchem a tělem jsouc takořka jemným výtažkem či kvintessencí hmoty. Při smrti svléká se sebe člověk jen hrubé tělo, nikoliv také onen jemný obal, s nímž duch lidský i po smrti jest spojen a sloučen.

Jak duch lidský z božstva se vyronil, tak se musí zase k němu vrátiti a s ním zase v naprosto jednu a tutéž podstatu splynouti. Smrtí nekončí se individuální život člověka, nýbrž stále intellektuálně a mravně se dále zdokonaluje, čistí, tříbí, zjemňuje, až úplně splyne s božstvem, ze kterého vyšel. Pekla a ďáblů naprosto není. Všichni duchové musí však, než s božstvem splynou v jednu podstatu, procházeti stadiem zkoušky. A podle toho, jak při této zkoušce zde na zemi obstáli, spojí se buď dříve neb později s božstvem. Ano mnozí spiritisté po příkladu Rivaila (pseudonymně „Allan Kardec" zvaného) věří ve stěhování duší po smrti do jiných těl, buď zase lidských, aneb i zvířecích, podle toho, jaký byl mravní jejich život. Těchto inkarnací a reinkarnací může býti u jedné a téže duše veliký počet, až konečně se tak očistí všech mravních skvrn a poklesků, že jest hodna splynouti s božstvem v jednu podstatu.

Slovutní spiritisté praví, že sice dříve ve zjevy duchových bytostí nevěřili, že však nabyli přesvědčení, že mimo hmotný svět existuje ještě jiný svět, svět duchový, a že tedy materalismus nestačí na vysvětlení a odůvodnění všech záhad lidského života. Nicméně z nauky jejich, jak jsme ji v podstatných rysech načrtli, zcela jasně plyne, že spiritismem není materialismus vědecky vyvrácen a překonán.

A jelikož spiritismus materialistickou nauku přiodívá toliko rouchem pantheistickým, nemůže býti nejmenší pochybnosti, že spiritismus vůbec jest pověrou přímo nauce křesťanské opačnou a protivnou, a že jsou na omylu všichni, kteří se domnívají, že spiritismem jest materialismus zásadně vyvrácen a překonán.

Nastává však předůležitá otázka, jak jest zjevy spiritistické vysvětliti. Jsou všecka zjevení duchová, o nichž se dosud tak mnoho mluvilo a psalo a ještě v nynější době mluví a píše, pouhým klamem a mamem obratných a chytrých eskamoterův a kejklířů, aneb působí tu skutečně vyšší intelligentní příčiny na smysly a na rozum osob přítomných ve schůzích či seancích spiritistických?

Mnozí se domnívali a domnívají se dosud, že všecky zjevy spiritistické, pokud se nedají vysvětliti z příčin přirozených, se zakládají na klamu, jejž mnozí, nemohouce si ho přirozeně vysvětliti, připisují nadpřirozeným bytostem intelligentním. Než toho názoru nelze naprosto připustiti, poněvadž mnozí a mnozí učenci všech zemí a národů, kteří dlouho se zabývali se vší možnou vědeckou opatrností zkumem těchto zjevů, nabyli naprostého přesvědčení, že vyšší duchové bytosti zasahují tu v život lidský způsobem síly a zákony přirozené převyšujícím. K těmto učencům mezi Angličany náleží Wallace, Crookes, mezi Francouzy Flamarion, Alex. Dumas, Gautier, Goldschmidt, mezi Němci Zöllner, Fechner, Weber, Ulrici, mezi Vlachy Schiaparelli, Lombroso, a mezi Rusy Güldenstubbe, Aksukov, Butlerov a j.

Jest sice pravda, že některá media byla nade vši pochybnost usvědčena ze skutečného klamu, a proto jest zajisté jen s velikou opatrností a nedůvěřivostí k těmto zjevům přihlížeti. Mnohé zjevy a děje, které spiritisté za skutečnou pravdu pokládají a prohlašují, o tom nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, zakládají se jen na klamu. Neboť věda dosud nezná všech tajných sil přírodních a účinů jejich. A proto leží na snadě, že osoby, které jsou svědky těchto mimořádných zjevů a nemohou si jich přirozeně ze známých jim sil hmotných a psychických vysvětliti, berou útočiště k bytostem duchovým.

Tolik jest jisto, že mnohé intellektuální zjevy dají se zcela přirozeně vysvětliti, buď pouhou hallucinací, aneb tak zvaným jasnohledem a jasnovidem (clairvoyancí). Avšak pro fysické prostředky, kterých se při tom používá, jakož i pro mnohé fysické zjevy a děje tento výklad nestačí, jako na př. když se hmotné předměty beze vší viditelné příčiny do vzduchu povznášejí atp.

Mnozí myslí, že se tu jeví nějaká fysická dosud neznámá síla, snad elektřina, která prý působí na nervy, svaly a ústroje spiristického media a povznáší je k účinům, k nimž jinak nemá schopností.[1]) Snad jest možno tyto zjevy poněkud vysvětliti z působnosti vitální a atmosferické elektřiny a není třeba vysvětlení tohoto hledati v nadpřirozeném světě bytostí duchových. Pak by za tím účelem stačila zvláštní psychická síla (jak míní Crookes), aneb psychoda (podle Thuryho, Maxwella, Fichta a j.) aneb od, jímž Reichenbach tyto zjevy vysvětluje. A všecky tyto psychické síly působí prý způsobem síle těžné zcela opačným a protivným a proto zbavují předměty jejich přirozené hmotné tíže, uvádějí je beze všech viditelných příčin do pohybu, povznášejí do vzduchu atp.

Co se týká tak zvaných materialisací, kterou se duchové v podobě lidské zjevují, tu jest jen dvojí možnost mysliti. Buď se zakládá na pouhém klamu, hallucinaci atp, aneb nelze o její skutečnosti pochybovati. Jeví-li se skutečně duch v podobě hmotné, pak ovšem nelze již tohoto jevu vysvětliti z příčin přirozených, ani hmotných ani psychických. A poněvadž nelze si mysliti účinu bez dostatečné příčiny, proto nezbývá než předpokládati tu vlivy vyššího světa duchového. A poněvadž tu běží často o zjevy buď přímo Bohu a dobrým andělům protivné, aneb o zjevy a děje tak malicherné a směšně dětinské, že nelze na Boha a dobré anděly jakožto jejich původce ani pomysliti, proto nezbývá, než předpokládati, že jsou příčinou jejich buď ďábli sami aneb duše zemřelých, ovšem jen potud a v těch mezích, pokud Bůh tuto působnost jejich připouští. A poněvadž jak zjevy samy, které media spiritistická působí, tak i jejich odpovědi na otázky duchům kladené odvracejí od víry v Boha, v Ježíše Syna Božího, člověkem k našemu vykoupení učiněného a v jiné pravdy zjevené, bylo zcela přirozeno, že Církev sv. odsoudila[2]) spiritismus jako bludnou pověru, nebezpečnou nábožensko-mravnímu životu veškerého křesťanského světa. A proto není katolíku dovoleno, aby se bez hříchu spiritismem obíral třeba i za chvalitebným účelem, zjistiti totiž, co na něm jest pravdivého a co bludného. Že tento zákaz jest úplně odůvodněn, toho dokladem jest také ta okolnost, že duchové mediem citovaní, aby tím spíše posluchače sobě naklonili a získali, často se vydávají za duše i zemřelých světců a světic Božích, za duše ss. apoštolů, ano i Matičky Boží a samého Krista, Spasitele světa, a na dotazy jim kladené dávají poučení pravdě zjevené z konců protivné.

Nemůže býti nejmenší pochybnosti, že směr spiritismu jest protikřesťanský a protikatolický. A proto také zkušenost dosvědčuje, že nalézá kyprou půdu hlavně v těch třídách a vrstvách

[1]) Cf. W. Schneider, Der neuere Geisterglaube, 2. Aufl. Paderborn 1885, S. 408.

[2]) Encyklikou Supremae Pia IX., r. 1856.

společenských, které vlivem moderních protikřesťanských zásad vzdaly se živé víry v Krista, světa Spasitele.

Moderní spiritismus vznikl v letech padesátých minulého století v Americe, která jest pravým pařeništěm všech možných a nemožných sekt a pověr. Podnět k němu daly dcery Foxovy, Lea a Kateřina, které slyšíce časté klepání na stěně svého příbytku a nemohouce si ho přirozeným způsobem ze známých příčin vysvětliti, připadly konečně na myšlenku, že může pocházeti jen od duchových bytostí, které chtějí s nimi vejíti v styk a spojení. Dívky tyto staly se v Americe proslavenými mediemi, která spiritismus ve své vlasti uvedla ve známost kruhů nejširších.

Již roku 1850, dvě leta po vystoupení Ley a Kateřiny Foxovy, napočítáno pouze ve Filadelfii na 300 spiritistických sborů. Roku 1868 sešli se v Rochestru zástupcové 6,000.000 spiritistů k zvláštní poradě, ve které byly stanoveny hlavní zásady nauky spiritistické.

Z Ameriky, jak přirozeno, zachvátila moderní tato pověra Anglii, kde získala mnoho přívržencův a to i v kruzích nejvyšších. A poněvadž tyto zjevy spiritistické způsobily nemalý rozruch i mezi učenci, z nichž mnozí pravdu jejich podle své vlastní zkušenosti úplně potvrzovali, kdežto jiní viděli v nich jen kejklířský klam, byla z professorů vysokoškolských v samém Londýně za souhlasu ano i na popud samé vlády sestavena zvláštní komise, které uloženo, zjevy a děje spiritistické podrobiti nejpřísnějšímu vědeckému zkumu a podati pak vládě dobrozdání, zda-li jest na nich něco pravdy, aneb vše záleží v pouhém eskamoterství, po případě, zda-li všecky neobyčejné jeho zjevy dají se vysvětliti ze známých příčin fysických a psychických. Komise se zabývala zkumem tímto asi pět roků a její konečný soud vyzněl v ten smysl, že sice v některých seancích používáno na oklamání diváků také prostředků podvodných, nicméně však že mnohých zjevů nelze jinak vysvětliti, než z příčin intelligentních nad hmotou a nad člověkem povznesených, které způsobem nadpřirozeným svou působnost jak na hmotnou přírodu, tak i na život lidský jeví.

Z Anglie rozšířil se spiritismus po Francii, kde získal mnoho přívržencův. Z výroků citovaných duchů a duší zemřelých, sestavil Allan Kardec (Hippolyt Rivail) celý systematický katechismus,[1]) podle něhož založil spiritistickou sektu, která koná v mnohých chrámech pravidelně bohoslužby záležící v citování a korrespondenci se světem duchovým.

Do Němec uveden spiritismus Rusem Aksakovem, jenž nemoha na Rusi jak si přál raziti mu cestu, odebral se do Drážďan, kde založil „Něm. spir. bibliotheku". V r. 1878 bylo v Němcích na 30000 spiritistů. Později vnikl také na Rus, kde jeho vědeckými obhájci stali se hlavně A. Butlerov, professor chemie v Petrohradě, a později professor M. P. Wagner. Ani Polsko neubránilo se jeho

[1]) Hlavním jeho spisem jest „Kniha o duších" (Livre des ésprits).

vlivu. Ve Varšavě vychází bezmála dosud časopis „Dziwy Zycia“, v Chorvatsku „Novo Sunce“, v Bulharsku, „Nova Svetlina“. Všecky tyto časopisy jsou věnovány šíření zásad spiritistických u těchto národů.

Do Čech se dostal z Němec přičiněním továrníka Etricha v Trutnově, odkudž se šířil po celých Čechách, Moravě a Slezsku. Nejvíce spiritistů jest v Podkrkonoší mezi chudým lidem, jenž vášnivě jest mu oddán a nedá se přese všecko úsilí, kterým se se stran povolaných upozorňuje na blud a nebezpečí, jež v sobě pro veškeren náboženssko-mravní život chová, odvrátiti od zhoubné pověry této.

Spiritismus pracuje všude k jednomu cíli. Popírá podstatný rozdíl mezi duchem a hmotou, mezi mravním dobrem a zlem, popírá skutečnost věčných trestů. Tím podkopává všechny základy mravního života. Podle jeho učení všichni lidé jak vyšli z Boha, tak se zase jednou v něm rozplynou a stotožní. Jediný následek hříchů i nejtěžších a zločinů nejhroznějších je pouze ten, že duch dojde o něco později své dokonalosti a svého splynutí s božstvem.

A poněvadž popírá formální články víry, není toliko pověrou, nýbrž i heresí, která jest právě v nynější době tím nebezpečnější, čím úrodnější půdu mu moderní materialistická a pantheistická věda připravila.[1])

§ 94.

IV. O původu a přirozenosti lidského pokolení.

Úvod.

Jako andělé jsou mezi všemi stvořenými bytostmi bytostmi nejznamenitějšími, tak převyšují zase lidé svou dokonalostí veškeré viditelné tvorstvo. A proto se zcela přirozeně řadí k traktátu o andělech, traktát o člověku.

Jelikož o mnohých otázkách týkajících se původu, přirozenosti, cíle člověka atd., jednají filosofické discipliny kosmologie a psychologie, omezíme úvahu o člověku rozborem a vysvětlením jen otázek, které o člověku řeší Zjevení Boží a zmíníme se při

[1]) Srv. Dr. Kudrnovský, Bělina. Úvod str. 39.; B. Pavlík-Sychra, Spiritismus čili medianství, r. 1899; od téhož autora: Spiritismus ve světle pravdy, v Přešticích r. 1903. Také založil r. 1904. Antispir. ligu, antispir. knih. a antisp. letáky, r. 1905 objemný spis. Co je spiritismus. Spiritismus šíří Janeček svým spisem: Před branou vyšších světů 1903 a překlad J. A. N. Aksakova: Animismus a spiritismus (1904). Z něm. spisů sem náleží: W. Schneider, Der neuere Geisterglaube. 2. Aufl. Paderborn 1885; Perty: Der jetzige Spiritualismus etc. Leipzig 1877. Schneid: Der moderne Spiritualismus, Eichstätt, 1880. Gutberlet: Der Spiritismus, Köln 1882. Weber: Der moderne Spiritismus, Heilborn 1883. Katalog von Mutze, vydaný r. 1896 v Lipsku, obsahuje všecky spisy do tohoto roku vydané, jednající o Spiritualismu (Spiritismu), o mediumismu, okkultismu, magnetismu, hypnotismu atd.

tom jen zkrátka o resultátech profánních věd týkajících se člověka po stránce anthropologické a psychologické.

Z poměru člověka k viditelnému tvorstvu vysvítá již jeho důstojnost. Kdežto Bůh stvořil viditelný hmotný svět pro člověka, stvořil člověka pro sebe. Veškero tvorstvo majíc účast v pravdě, dobrotě, dokonalosti a kráse Božské hlásá slávu Boží. Kdyby však nebylo člověka, nemělo by tvorstvo, komu by tuto slávu hlásalo. Bůh maje v sobě nekonečnou měrou všechnu pravdu, všechnu dobrotu, dokonalost a krásu, nepotřebuje hmotného světa, rovněž ani andělé, kteří poznávají Boha vrozenými ideami. A proto tvorstvo hmotné již svým pojmem žádá člověka, bytosti smyslně duchové, která by dokonalosti Božské v tvorstvu se jevící poznávala a Bohu vzdávala čest a chválu jak svým jménem, tak i jménem všech viditelných bytostí.

Bůh stvořil člověka, „aby, jak praví sv. Řehoř Nyssejský, měl někoho, kdo by patřil na něho, byl svědkem jeho slávy a účastnil se jeho dobroty.“[1])

Bez člověka by všechno světlo rozlévajíc svou krásu po veškeré viditelné přírodě, jakož i všechny ostatní přírodní síly harmonicky působící a přeladný pořádek ve veškerém hmotném tvorstvu udržující byly bezúčelné.

Důstojnost lidskou přede všemi jinými tvory hlásá již také způsob, kterým podle biblické dějepravy byl stvořen člověk a ostatní bytosti. Kdežto Písmo sv. o těchto jednoduše praví: řekl a byly učiněny, vypravuje o člověku, že tři Božské osoby před jeho stvořením takořka mezi sebou o tomto důležitém díle, které chtěly vykonati, se radily a po úradě k vykonání jeho se takořka povzbuzovaly. „Učiňme člověka“, praví Genese, „k obrazu a k podobenství svému a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty i nade vší zemí i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi.“[2])

A Bůh po této úradě nejen člověka stvořil k svému obrazu a podobenství, nýbrž ustanoviv jej zároveň také svým náměstkem v panství a vládě nad stvořeným světem odevzdal mu moc, aby jeho jménem vládl nad mořskými rybami, nebeským ptactvem, plazy a čtvernohými zvířaty a veškerou zemí a plody jejich. Tak se stal člověk pánem veškerého viditelného světa, prostředníkem mezi ním a Bohem, středním členem, svorníkem spojujícím tvorstvo s Tvůrcem, jenž ho stvořil, aby z tvorstva poznával jeho dokonalosti: jeho vševědoucnost, všemohoucnost, lásku, dobrotu, krásu, jeho ctil a miloval, jemu z vděčnosti sloužil a za tuto službu po pozemském životě ve věčné slávě a blaženosti s ním se spojil. Proto také stvořil Bůh člověka teprv šestého dne, když byl stvoření

[1]) Gregor Nyss. Catechetica oratio., cap. 5., (opp. tom. III., Paris. 1638), p. 51,
[2]) Gen. 1, 26, I. Kor. 11, 7; Kolos. 3, 10; cf. Řehoře Velik. Moral. lib. 9. cap. 49.

všech ostatních věcí již dokončil, neboť slušelo se, jak praví sv. Řehoř Nyssejský, aby panovník nepřišel na tento svět dříve, než ostatní bytosti, nad nimiž měl panovati. Teprv když bylo království založeno a uspořádáno, mohl býti král ustanoven. A proto Tvůrce tohoto všehomíra zřídil již napřed sídlo královské pro toho, jenž měl tu vládnouti. Bůh postavil člověka do nádherného paláce vyzdobeného bohatou nádherou. Střechou byla nebeská obloha posetá nesčíslnými zářícími hvězdami, sluncem za dne, měsícem a hvězdami za tmavé noci. Vnitřní výzdobou byly všechny ostatní stvořené bytosti. Některé z nich obdařeny životem vegetativním, jiným připojen k tomu ještě život smyslný. A ku šperkům tohoto paláce náleželo stříbro, zlato a drahé kamení, v jejichž lesku a kráse s rozkoší a zálibou tak rádo se kochá oko lidské. A tyto poklady uložil Bůh ve vnitru země jako v královské pokladnici. A mimo to zřídil Bůh v paláci samém pro člověka také jídelnu a stůl, jejž opatřil přeskvostnými plody rajského stromoví.[1])

Ale Bůh královsky se postaral nejen o tělesný, nýbrž i duševný život člověka. Opatřil ho nejen přirozenou vědou všech věcí, které mu bylo třeba jako hlavě a prvnímu vychovateli lidského pokolení, nýbrž okrášlil také duši jeho netoliko královsky, nýbrž v pravdě božsky milostí posvěcují a rozum a vůli ctnostmi Božskými a mravními a dary Ducha Sv. Těmito milostmi nestal se člověk pouhým obrazem Božím, nýbrž synem Božím, ano v jistém smyslu samým Bohem mající účast v samé Božské přirozenosti.

§ 95.

První rodiče byli podle duše i těla neprostředně od Boha stvořeni.

a) Nauka křesťanská.

α) Důkaz z Písma sv.:

Původ člověka vypravuje Genese takto: „I řekl (Bůh): Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému: a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty i nade vší zemi i nad všelikým plazem, kterýž se hýbe na zemi. I stvořil Bůh člověka k obrazu svému: k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je".[2]) A o stvoření těla a duše člověka praví v hlavě následující: „I učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl ve tvář jeho dechnutí života (spiraculum vitae, dech života, נפש חיה, nefeš chajjah)... Uvedl Hospodin Bůh tvrdý spánek na Adama, a když usnul, vyňal jedno ze žeber jeho a vyplnil tělem místo jeho. I vzdělal Hospodin Bůh ze žebra, které vyňal z Adama, ženu a přivedl ji k Adamovi. I řekl Adam: Tato jest kost nyní z kostí mých a tělo z těla mého; tato slouti bude mužice, neboť z muže vzata jest".[3])

[1]) De hom. opif. c. 2. Opp. edit. cit. tom. I., p. 50 sq.
[2]) 1, 26, 27. — [3]) 2, 7, 21 sqq.

Z výroků Genese zcela jasně plyne, že Bůh neprostředně stvořil netoliko Adama jak podle těla, tak i podle duše, nýbrž i Evu, již přidělil Adamovi nejen jako družku a pomocnici ve všech potřebách vezdejšího života, nýbrž jako doplněk jeho vlastní přirozenosti, jehož nezbytně měl k rozplození lidského pokolení potřebí.

Ačkoliv Bůh neprostředně stvořil jak Adama, tak Evu, přece jinak stvořil tělo a jinak duši jejich. O duši pojednáme později. Zde jest nám přihlížeti jen k stvoření Adama a Evy podle tělesné stránky jejich.

Poněvadž Písmo sv. praví výslovně, že Bůh stvořil tělo Adamovo z hlíny země a tělo Evino ze žebra Adamova, nelze zde mysliti na stvoření z ničeho „sui et subjecti". „Subjectum", z něhož Bůh stvořil tělo Adamovo, existovalo již před stvořením jeho, a to byla hlína země, rovněž i „subjectum" těla Evina, žebro Adamovo, existovalo dříve, než Bůh z něho tělo Evino vzdělal. A proto stvoření těla Adamova a Evina nebyla tak zvaná „creatio prima", nýbrž „creatio secunda". Bůh tedy použil již stvořené látky, a z této látky vzdělal tělo Adamovo a Evino a to neprostřední svou všemohoucí činností, která vylučuje v látce každou činnou a trpnou sílu k vytvoření těla Adamova a Evina spolupůsobící a předpokládá v ní pouze „potentiam obedientialem". Proto není také tato neprostřední tvůrčí činnost Božská pouhým Božským konkursem s činnostmi použité látky. Neboť pak by vytvoření těla Adamova a Evina bylo účinem dvou faktorů: „hlíny" a „žebra" s jedné, a Boha s druhé strany, „hlíny" a „žebra" jako druhotné, Boha jako prvotné příčiny, podobně jako všecky účiny činností stvořených bytostí: duchových i hmotných náleží jednak stvořeným bytostem, jednak zároveň také Bohu. A proto jest Bůh jedinou účinkující příčinou těla obou našich prarodičů. Mimo Boha nemohla žádná jiná příčina vytvořiti z hlíny země a ze žebra Adamova dvoje pohlavně rozdílné tělo, Adamovo a Evino.

Jest sice pravda, že Genese vypravuje stvoření těla Adamova a Evina způsobem anthropomorfistickým. Proto si nesmíme mysliti, že Bůh z hlíny země utvořil napřed sochu lidskou se všemi údy a ústroji, a když byla úplně hotova, že přistoupil k ní a vdechl v její tvář duši Adamovu, a že podobně učinil se žebrem Adamovým. Zde jest přesně lišiti pravdu děje neprostředního stvoření těla Adamova a Evina od způsobu, jak ji Genese vypravuje. Chtěl-li hagiograf, aby mu lid israëlský v této pro veškeren život lidský na výsost důležité otázce rozuměl, musil ji vylíčiti způsobem jeho chápavosti přístupným a proto se nemohl bez anthropomorfismu obejíti.

Písmo sv. ve všech pozdějších knihách, ve kterých činí zmínku o stvoření člověka, předpokládá pravdu, že člověk byl jak podle těla, tak i podle duše neprostředně od Boha stvořen. V tomto smyslu jest na př. rozuměti všem příslušným výrokům knihy Jobovy, jako když praví: „Ruce tvé učinily mne a v prach

zase obrátíš mne".[1]) A: „Duch Boží učinil mne a dech Všemohoucího oživil mne".[2]) A v téže hlavě: „Hle i mne jako i tebe učinil Bůh, a z téhož bláta já také stvořen jsem".[3]) A královský pěvec vzdávaje díky Bohu za uzdravení z těžké nemoci velebí milosrdenství Boží, které Bůh člověku v jeho bídě a nouzi prokazuje, an se k jeho slabosti a křehkosti sklání. „Neboť on zná", tak píše, „slepení naše (t. j. ví, že jsme z hlíny učiněni): rozpomenul se, že prach jsme".[4]) A moudrý Sirach: „Bůh stvořil člověka ze země a podle obrazu svého učinil ho".[5]) Všechna tato místa předpokládají neprostředné stvoření Adama a Evy tak, jak je Genese v 1. a 2. hlavě vypravuje.

Jinak však stvořil Bůh tělo Adamovo a jinak tělo Evino. Obojí toto stvoření jest sice „creatio secunda", avšak k tělu Adamovu použil Bůh pouhé hlíny země jakožto látky, kdežto k vytvoření těla Evina použil Bůh žebra Adamova. Někteří bohoslovci, jako Cajetanus, mínili, že Adam a Eva byli v jednom okamžiku stvořeni, a že různý způsob, jak líčí Genese toto jejich stvoření, jest pouhá metafora vyjadřující poměr Evy k Adamovi. Než mínění toto jest blud odporující Písmu sv., které výslovně učí, že Bůh stvořil napřed Adama a potom teprv Evu. Neboť teprv po stvoření Adama uvádí Genese výrok Hospodina Boha řkoucího: „Není dobře člověku býti samotnému: učiňme mu pomoc podobnou jemu".[6]) A pak vypravuje, jakým způsobem vytvořil Evu ze žebra Adamova. A v Novém zákoně tvrdí výslovně sv. Pavel: „Neboť Adam byl stvořen první, potom Eva."[7]) To vysvítá také z jiného výroku jeho, kde praví: „Neboť (muž) jest slávou Boží, žena však jest slávou mužovou. Není totiž muž ze ženy, nýbrž žena z muže. Vždyť ani nebyl stvořen muž pro ženu, nýbrž žena pro muže".[8]) Těmito slovy vyličuje sv. Pavel postup stvoření muže a ženy a jejich poměr jak k Bohu, tak i k sobě samým. Jak Adam, tak i Eva jsou obrazem a podobenstvím Božím s tím toliko rozdílem, že Adam jest jím přímo, Eva nepřímo. Neboť tím, že ji Bůh učinil ze žebra Adamova jako pomocnici jemu podobnou, učinil ji také podobnou sobě.

Mimo to jsou oba také slávou Boží majíce vládu nade všemi tvory. Ale Eva jest slávou Boží jen potud, pokud byvši stvořena pro muže jako pomocnice jeho má v jeho vládě nad tvorstvem účast jen ve své podřízenosti a závislosti na mužovi. Pro také Adam, když mu Bůh představil Evu z jeho žebra stvořenou, pravil

[1]) 10, 9.
[2]) 33, 4.
[3]) Ibid. 6.
[4]) 102, 14.
[5]) 17, 1.
[6]) Gen. 2, 18.
[7]) I. Tim. 2, 13.
[8]) I. Kor. 11, 7 sqq.

v exstatickém vytržení: „Tato jest kost nyní z kostí mých a tělo z těla mého,... nebo z muže vzata jest".[1])

Že nebyli Adam a Eva stvořeni najednou, nýbrž že Eva byla stvořena teprv po Adamovi jako jeho pomocnice, jest všeobecnou naukou Církve sv., která ve stvoření Evině ze žebra Adamova viděla vždy předobraz vzniku svého z otevřeného boku Božského Spasitele. Tak praví na sněmu Viennském, že „Slovo Boží v přijaté přirozenosti lidské nechtělo k spáse člověčenstva toliko býti ukřižováno, nýbrž že ještě po smrti připustilo, aby bok jeho kopím byl otevřen, aby z pramene vody a krve z něho vytékající byla vytvořena jediná a neposkvrněná panenská Církev sv., choť Kristova, jako z boku prvního člověka ve spánek pohříženého jemu k snubu byla učiněna Eva".[2])

O stvoření duše Eviny nečiní sice Písmo sv. zmínky, ale že byla podobně jako duše Adamova neprostředně od Boha stvořena, plyne již ze slov, kterými Genese stvoření Evino vůbec vypravuje. Neboť jen tenkráte mohla býti pomocnicí Adamovi podobnou, když se mu podobala celou svou přirozeností, tedy nejen podle těla, nýbrž i podle duše. A stvořil-li Bůh neprostředně z ničeho duši Adamovu, musil „per consequentiam" stvořiti tímto způsobem také duši Evinu.

To plyne také ze slov Genese: „A stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil ho, muže a ženu stvořil je".[3]) Že slovem „člověk", kterého Bůh stvořil k obrazu svému, nerozumí svatopisec toliko Adama, nýbrž také Evu, plyne zcela jasně ze slov: „muže a ženu stvořil je". Slovo „člověk" znamená zde druh či pokolení lidské, jehož pojem zahrnuje v sobě nejen Adama, nýbrž i Evu. A proto jako Adam byl stvořen k obrazu Božímu, záležícímu hlavně v duši jeho, musil Bůh i Evu opatřiti podobně duši lidskou, jinak by se nemohla nazývati obrazem Božím.

Z dějepravy Genese dále plyne, že Bůh stvořil Adama a Evu, dvě osoby různého pohlaví, za tím účelem, aby jim umožnil rozmnožení pokolení lidského. A proto praví k Adamovi a Evě: „Rostež a množte se a naplňte zemi a podmaňte ji".[4]) Nutnost stvoření ženy jest již ve stvoření prvého člověka obsažena. Stvořil-li Bůh Adama, a chtěl-li, aby se rozmnožil a stvořené bytosti podrobil svému panství, pak musil mu přiděliti družku, jakožto doplněk jeho mužské přirozenosti, aby s ní a za její součinnosti mohl vyhověti úmyslu Božskému a rozšířiti své plémě po veškeré zemi a podrobiti své službě všechny jednotlivé stvořené bytosti.

[1]) Gen. 2, 23.
[2]) Denzinger 480.
[3]) 1, 27.
[4]) Gen. 1, 28.

Z toho dále plyne, že manželství, pohlavní spojení muže a ženy, jest „officium naturae" a proto fysicky i mravně dobré, jako lidská přirozenost sama Bohem stvořená jest dobrá.

Proto manželské spojení Adama s Evou a muže s ženou vůbec není, jak někteří bludaři učili, následkem hříchu. Bůh stvořil Evu ještě před jejich hříchem na pomoc Adamovi a pomoc tato hlavně směřovala k manželskému spojení. Proto praví také zcela správně sv. Augustin: „Nevím k čemu byla Eva stvořena na pomoc Adamovi, nehledíme-li k plození".[1])

Směšná jest proto také myšlenka, že Adam byl původně bezpohlavný aneb že byl obojpohlavný či obojúdný (androgynus). Smyšlenku tuto vylučuje dějeprava Genese, která zcela určitě vypravuje napřed o stvoření Adama a potom Evy jako dvou osob různého pohlaví a to ve věku tělesné a duševní vyspělosti. Proto také Adam po stvoření Evy proniknutý a naplněný Duchem Božím určuje nejen vzájemný poměr svůj k Evě slovy: „Tato jest kost nyní z kostí mých a tělo z těla mého",[2]) nýbrž prohlašuje manželství zároveň za hlavní úkol jak stvoření svého, tak i stvoření Evina. „Protož opustí", tak praví, „člověk otce svého i matku a přidrží se manželky své a budou dva v jednom těle".[3]) Všechny tyto výroky nemají rozumného významu, kdyby Adam a Eva nebyli ihned při svém stvoření osobami různého pohlaví a zároveň také osobami stvořenými ve věku tělesné i duševní vyspělosti. Neboť k dětem nemohl Bůh říci: „Rostež a množte se".[4]) — Malý hoch nemohl také mluviti o podstatě manželství tak, jak o ní Adam po stvoření Evině mluvil.

β) Důkaz z Tradice:

Že Bůh stvořil neprostředně Adama a Evu, Adama z hlíny země, Evu ze žebra Adamova, učí jednohlasně také veškera církevní Tradice. Uvedeme jen některé doklady.

Tak píše sv. Ireneus: „Bůh vzal hlínu země a utvořil z ní člověka". A přirovnávaje stvoření člověka k jeho příštímu z mrtvých vstání praví: „Jest zajisté dílem nesnadnějším a podivuhodnějším učiniti člověka z kostí, nervů a ostatních součástí, které před tím neexistovaly, než člověka stvořeného a pak v hlínu země proměněného zase vzkřísiti k novému životu".[5]) Sv. Jan Zlatoústý líčí stvoření Adama právě tak, jako Písmo sv. „Adam", tak píše, „byl vzat a vytvořen z prachu země, a když mu byl vštípen dech života,

[1]) De Genes. ad lit., lib. 9, cap. 5, n. 9.
[2]) Gen. 2, 23.
[3]) Gen. 2, 24.
[4]) Pesch, l. c., p. 49.
[5]) Adv. haer. lib. 5, art. 1, n. 3 cf.; Collect. sellectum SS. Eccl. Patrum, Opp. (edit. Caillau et Guillon, Mediol. 1838) tom I., p. 452.

učiněn duší živou. Pomysli sobě, prosím, postup stvoření a uvaž, že Adam nebyl dříve, než mu Bůh vdechl dech života a učinil jej duší živou: byl bezcennou sochou, prostou veškeré činnosti, k ničemu užitečnou".[1])

Tertullián velebí člověka podle těla a duše neprostředně stvořeného jako hlavní předmět Božské péče, jako dílo rukou Božích, jako krále Božské říše a dědice Božské štědrosti, a míní, že Adam i podle svých tělesných rysů tváře zcela se podobal Kristu, nebeskému Adamovi, tak že Bůh při stvoření prvého člověka měl takořka podobiznu Kristovu před očima a podle ní jej vytvořil.[2])

A podobně i sv. Jan Damašský častěji ve svých spisech popisuje s velikým nadšením důstojnost lidské přirozenosti a z této důstojnosti dovozuje nutnost neprostředního stvoření člověka jak podle duše, tak i podle těla, jako když píše: „Bůh utvořil člověka, složeného z podstaty viditelné a neviditelné k obrazu a podobenství svému a to tím způsobem, že tělu ze země učiněnému dechnutím svým vštípil duši rozumnou (ψυχὴν δὲ λογικὴν καὶ νοερὰν), kterou obrazem Božím nazýváme".[3])

A sv. Augustin přirovnávaje přetvoření prachu v tělo Adamovo k proměně vody ve víno v Káni Galilejské,[4]) předpokládá zcela patrně děj biblický, stvoření Adama z hlíny země. A na jiném místě praví: „Neboť ač byl Bůh z prachu země způsobil člověka, přece sama země a všecka hmota zemská byla ovšem učiněna z ničeho, jakož i duše vdechnutá člověku vznikla z ničeho, když člověk byl učiněn".[5]) A o stvoření Evy píše: „Spí Adam, aby učiněna byla Eva, umírá Kristus, aby vznikla Církev. Z hrudi spícího Adama vzniká Eva, kopím otevírají mrtvému Kristu bok, aby z něho se vyronily svátosti, aby skrze ně se vytvořila Církev".[6])

Nauku o neprostředním stvoření Adama a Evy hlásají také všichni bohoslovci jak scholastičtí, tak i novější s tím toliko rozdílem, že scholastikové jednali o této otázce více nepřímě, vylučujíce z tvůrčí působnosti, kterou Bůh vytvořil tělo Adamovo z hlíny země a Evino ze žebra Adamova, veškeru součinnost andělů, kdežto bohoslovci novější jednomyslně učí, že tělo Adamovo a Evino nemohlo jinak vzniknouti, než neprostřední tvůrčí činností Božskou, jak vypravuje Genese, a při tom zároveň do-

[1]) Hom. 12, in Gen., n. 5.
[2]) De resurr. carnis, cap. 9.
[3]) De fide orthod., lib. II., cap. 12. Opp. edit. cit. tom. I., p. 177.
[4]) De Gen. ad lit. lib. 6, c. 13.
[5]) O městě Božím (překl. Čelakovského), kn. 14, hl. 11. V Praze 1831, díl III., str. 209.
[6]) In Joann, tract. 9, n. 10.

kazují, že nauka evoluční odporuje nejen Písmu sv., nýbrž i samé přírodovědě a zdravému rozumu.[1])

Že těla prvých rodičů musila býti Bohem samým, neprostřední jeho tvůrčí činností stvořena, dokazuje sv. Tomáš z poměru duše lidské k tělu takto: Každá účinkující příčina musí býti podobna svému účinu. A proto není možno, aby čirá forma, jakou jest duše lidská, vytvořila v hmotě formu, která nemůže sama o sobě existovati, nýbrž která existuje jen v bytosti z látky a formy složené. Jen „compositum" může zase zploditi „compositum" sobě podobné. A jelikož před vznikem těla Adamova a Evina nepředcházelo žádné lidské tělo, které svou přirozenou potencí mohlo zploditi jiné tělo sobě podobné, musil Bůh sám prvé tělo lidské neprostředně stvořiti, poněvadž jen on může svou všemohoucností bez pomoci předchozí formy hmotné uváděti v hmotu nové formy, kterých hmota sama sebou nemůže ze sebe vytvořiti. A poněvadž hmota nemůže vytvořiti duše lidské, jež jest jako podstata duchová ve své existenci na hmotě nezávislá, proto musil Bůh, tvoře duši, neprostředně stvořiti i tělo její, prosté každé formy hmotné.[2])

§ 96.

Nauka moderní o původu člověka.

Podle nauky zjevené skládá se člověk ze dvou podstatně od sebe rozdílných částí: z těla a duše.

Nauka tato stojí proto co nejpříkřeji jak proti modernímu monismu materialistickému, tak i pantheistickému. Obojí tato theorie připouští jen jedinou podstatu v člověku: buď hmotnou, neb duchovou. Podle materialismu jsou všechny činnosti lidské, i ty, které prý podle zvyku nazýváme duševnými čili duchovými, pouhou výslednicí hmotných sil. Pantheismus, který vychází z názoru, že podstata věcí záleží v ideálnosti a duchovosti, vysvětluje zase naopak všechny hmotné či tělesné činnosti z duchové podstaty, která se takořka v těle zhušťuje a sráží a ačkoliv se formálně v těle jeví jinak než v duši, přece věcně obojí činnost: duševní i tělesná jest činností jen jedné a téže podstaty.

Nauka o člověku jest zkušebným kamenem, jímž lze s naprostou jistotou poznati a dokázati jednak pravdu zjevenou o čło-

[1]) Cf. Pesch, Tract. dogm. De Deo creante. Friburg 1895, p. 50 sq.; Mazzella, De Deo creante. Edit. 2. Romae 1880, p. 362; Palmieri, De Deo creante, Romae 1878, thes. 25, p. 215 sqq.; Heinrich, Dogm. Theologie VI. Bd., Mainz 1887, S. 29 ff.; Simar, Lehrbuch der Dogm., 2. Aufl. Freiburg im Br. 1887, S. 303 ff.; Scheeben, Handbuch der kath. Dogm., 2. Bd., Freiburg im Br. 1878, S. 144 ff.; Bartmann, Der Dogmatik, 2. Aufl., Freiburg im Br. 1911, S. 251 ff.; Pohle, Lehrbuch der Dogm., 6. Aufl., 1 Bd. Paderborn 1914, S. 457 ff.

[2]) I. qu. 91, art. 2.

věku, jednak blud materialismu a pantheismu. Kdežto nauka zjevená svým dualismem vysvětluje a řeší zcela jasně všechny podstatné otázky života lidského a rozlévá po něm svou perspektivou na život věčný nebeské požehnání, činí materialismus a pantheismus důsledně provedený život lidský nemožný.

V novější době popírali a dosud popírají neprostřední stvoření člověka mocí Božskou hlavně také tak zvaní mystičtí transformisté aneb evolucionisté.

Mnozí moderní přírodozpytci, obnovivše blud již starými řeckými filosofy hlásaný, učili a učí namnoze až dosud, že hmota od věčnosti existující vytvořila sama ze sebe, svými vlastními hmotnými silami, prvotné organické, vegetativní a animální tvary, které se pak samy sebou přetvořovaly a proměňovaly v tvary stále dokonalejší, až konečně přemnohými přechodnými tvary tak se rozvětvily a rozčlenily, že vydaly ze sebe veškeru říši rostlinnou i živočišnou. Podle tohoto názoru nezasahuje do života přírodního nadsvětová a mimosvětová příčina, nýbrž hmota sama má v sobě moc a sílu vlastními svými silami podle nezměnitelných fysických zákonů působícími vyvinouti a vyploditi ze sebe všechny jednotlivé druhy, jak v oboru organických říší: rostlinné a živočišné se jeví. Ačkoliv moderní evolucionisté se ve způsobu, jakým vysvětlují tento všeobecný vznik druhů vyšších z druhů nižších a nedokonalejších, se rozcházejí ve svých názorech, přece podstatná a základní myšlenka jejich soustavy: vznik vyšších druhů z druhů nižších jest jedna a táž.

Podle Lamarcka jest hlavní příčinou všeobecného vývoje vyšších druhů z druhů nižších užívání neb neužívání jednotlivých údů. Úd, jehož ústrojenec k své výživě často užívá, mohutní a roste tak, že časem nabývá zcela různého tvaru, kdežto úd, který se mu stal ve změněných poměrech životních zbytečným, zakrňuje a ztrácí se víc a více, až konečně buď mizí úplně, aneb utkvívá jen v nepatrném zákrsku.

Podle zákona korrelace, který prý ovládá veškeren další vývoj aneb zákrs jednotlivých ústrojných údů, mohutní a vyvíjí se aneb zakrsává souměrně netoliko jeden úd, nýbrž celý organismus, až konečně po delší neb kratší době utkví na jistém stupni a tak vytváří nový organický druh. Tak prý povstaly v nekonečně dlouhých dobách po nesčetných tvarech přechodných, které vyhynuly, všechny nynější druhy jak rostlinné, tak i živočišné. Povšechný tento vývoj v říši živočišné končí výtvarem člověka z druhu neprostředně pod ním stojícího, z opice, ačkoliv po nynější opici následovalo před člověkem mnoho přechodných nyní vymřelých druhů, které se pořád více vzdalovaly od opice a se přiblížovaly k člověku, až konečně se z nich vyvinul nynější člověk třeba na nejnižším stupni své tělesné a duševní dokonalosti stojící.

Způsob, jakým Lamarck vysvětloval původ jednotlivých

organických druhů, se nezamlouval Darwinovi, ačkoliv v nauce samé co do její podstaty s ním souhlasil.

Podle Darwina vznikly všechny druhy rostlinného a živočišného života jen z několika pratvarů, které se dají snad uvésti na jediný, zcela jednoduchý původní organismus. Tento vývoj dokazuje dvěma principy či zásadami: 1. bojem o život, 2. přirozeným výběrem.

ad 1. Příroda plodí prý jak v říši rostlinné, tak i živočišné více jedinců, než může uživiti. A poněvadž každý jedinec má přirozený pud, se zachovati na životě, musí v přírodě zuřiti ustavičný boj o život a to obzvláště mezi jedinci téhož druhu. A v boji tomto prý vítězí a zůstávají na živě toliko jedinci, kteří mají náhodou nějakou vlastnost, která jim poskytuje jistou výhodu proti jejich soupeřům.

Souhlasí-li na př. barva peří některého ptáka s okolím, v němž se zdržuje, více než barva ostatních jedinců téhož druhu, pak se tento pták skryje snaze před zrakem dravcovým, kdežto ostatní se stanou jeho kořistí. A objeví-li se tato vlastnost náhodou u dvou jedinců, samečka a samice, pak se zcela přirozeně spaří a přenášejí tuto výhodnou vlastnost buď na všecky, aneb aspoň na některé své potomky. A poněvadž boj o život i v tomto potomstvu stále trvá, vítězí v něm opět jedinci, u nichž ona výhodná vlastnost od jejich roditelů zděděná a již u všech pozdějších jedinců ustálená, náhodou zase u některých jedinců ve vyšším stupni se objeví. Tímto způsobem na př. povstal dlouhý krk žirafy. Všichni jedinci původního druhu z něhož se žirafa vyvinula, měli z počátku obyčejný krk. V krajině kde žili, povstalo však sucho a následkem toho hlad. Všechno listí na stromech, kam mohli dosáhnouti, již spásli a nenalezše dále potřebné píce zahynuli. Náhodou prý v této době sucha dva jedinci, samec a samice přišli na svět s krkem o něco delším, kterým mohli dosíci i listí ve vyšší poloze, ve které dosud nebylo spaseno. Tak zachovali svůj život. A spojivše se pohlavně, přenesli tento o něco delší krk zase na některé své potomky. A poněvadž sucho a hlad v té krajině se častokrát opakoval a šťastnou náhodou se krk u některých stále prodlužoval, stalo se konečně, že nabyl délky, kterou nyní u žirafy pozorujeme. A jelikož se potom hlad již neopakoval, nemělo další prodlužování jejího krku rozumného účelu, proto se nynější délka jeho u všech jedinců ustálila a tak povstal nynější druh žirafy.

ad 2. S bojem o život v přírodě souvisí prý co nejtěsněji přirozený výběr. Právě proto, že příroda nemůže uživiti všech jedinců, které plodí, vybírá mezi jedinci téhož druhu vždy ty, kteří jsou podmínkám životním na místech, kde žijí, více přizpůsobeni než ostatní jedinci, a kteří v boji o život jsou vyzbrojeni nějakou výhodnou a prospěšnou vlastností nad svými méně šťastnými soupeři. Jedinci v boji o život vítězící zůstávají na životě, se páří a rozmnožují, kdežto všichni ostatní hynou. A stup-

ňuje-li se ta neb ona prospěšná vlastnost po delší dobu týmže směrem, může se státi, že konečně z dotčených jedinců vyvinou se potomci, kteří se od svých prarodičů již dosti značně liší a tak již novou odrůdu tvoří. A vyvíjí-li se ona příznivá vlastnost ještě dále, může prý po nesčetných generacích dostoupiti konečně takového stupně, že tvoří zcela nový tvar, který nazýváme druhem. Všechny tvary přechodné, ve kterých se příznivá vlastnost jen o něco málo zdokonalila a zvýšila, zahynuly, poněvadž jim neposkytovala v boji o život trvalé výhody a pomoci.

Darwin uznávaje sám, že zásada „boje o život" a „přirozeného výběru" nestačí na vysvětlení mnohých momentů v přirozeném vývoji organického života, podepřel a doplnil své hlavní dvě zásady ještě čtyřmi podružnými zákony a to: *a)* zákonem užívání a neužívání jednotlivých údův a *b)* zákonem korrelace vzrůstu, kteréžto dva zákony přijal z theorie Lamarckovy. A poněvadž ani z těchto zákonů nebylo možno vysvětliti všecky zjevy živočišného života, jako na př. mnohé různé vlastnosti, kterými se vyznamenávají v mnohých druzích samečci před samicemi, podepřel svou theorii ještě *c)* tak zvaným „pohlavním výběrem". Podle Darwina plodí prý příroda více samečků než samiček, tak že na jednu samičku vždy připadá několik samečků. Samičky majíce takto větší výběr, volí si právě ty samečky, kteří se před svými soupeři vyznamenávají buď větší silou, neb krásnějším peřím, líbeznějším zpěvem atd. Tak prý se stává, že ona nahodilá přednost, která dopomohla samečkovi k samičce, po mnohých generacích úplně se ustálí a přechází pak na všecky samečky téhož druhu.

Poslední podpěra nauky Darwinovy záleží v zákonu tak zv. *d)* „přímé působnosti příčin vnějších", kteréžto zákon přijal z theorie St. Hilaira, který se domníval, že veškeren vývoj tvarů vyšších z tvarů nižších různými se děl vlivy vnější přírody, světla, tepla, atmosféry podnebí, povahy půdy zemské atd.

A poněvadž Darwin nemohl pouhým „bojem o život" a „přirozeným výběrem" vysvětliti i za pomoci prvých tří podružných zákonů všechny záhady života organického, přijal i tento zákon St. Hilairův a popřel tím vlastně svou hlavní zásadu, podle níž veškeren vývoj vyšších druhů z druhů nižších podmiňují vlastnosti nahodilé u některých jedinců se objevující, které jim v boji o život k vítězství nad jejich soupeři dopomáhají.

Darwinismus však nepřestává na nauce, podle níž vyšší tvary organické se vyvinuly z nižších tvarů a tyto tvary konečně jen z několika pratvarů, nýbrž zahrnuje do povšechného organického vývoje v přírodě také člověka. Podle jeho nauky jest člověk jen posledním členem v živočišném vývoji, a jest pravděpodobno, že i on jest v nynějším stadiu svého života rovněž jen přechodným tvarem k vyššímu a dokonalejšímu druhu či pokolení lidskému.

Nauka moderního evolucionismu vrcholí ve filosofii Nietzschově, filosofii nadčlověka, povzneseného nad všecky pojmy a zásady, na nichž hlavně Kristus společnost lidskou zbudoval.

Jest sice pravda, že evolucionismus do jisté míry dá se velmi dobře srovnati s naukou křesťanskou. Kdyby připustil, že světová hmota byla stvořena z ničeho a v čase Bohem, příčinou tedy transcendentální, a že tato příčina svým přímým zasahováním v činnosti sil hmotných způsobila vznik prvých organismů a řídila další jejich vývoj podle svého ideálního plánu, až vytvořila obě říše organické s nesčetnými jejich druhy, a že z tohoto povšechného vývoje vyňala člověka, kterého přímě stvořila podle obojí jeho stránky, tělesné i duchové, pak nemá nauka křesťanská, co by proti evolucionismu namítala. Ale jemu právě o to běží, aby člověka zahrnul do všeobecného vývoje světového a zbavil jej všech povinností, které podle nauky křesťanské má sám k sobě, k bližnímu a k Bohu, a právě za tím účelem popírá existenci Božskou a vysvětluje vznik obojí ústrojné říše a konečně i člověka z pouhé hmoty a jejich sil beze všeho zasahování transcendentální příčiny Božské.

Než transformismus či evolucionismus odporuje jak α) přírodovědě, tak i β) zdravému rozumu lidskému.

ad α) Odporuje přírodovědě:

O tomto předmětu pojednali jsme obšírně v Kosmologii.[1]) Zde nám stačí toliko připomenouti, že mezi tělem lidským a tělem i nejdokonalejšího druhu opičího jest tak podstatný rozdíl, že se člověk nemohl neprostředně z tvaru opičího vyvinouti. To však i darwinismus připouští. Podle jeho theorie předcházelo před vznikem člověka přemnoho přechodných tvarů, kterými se nynější tvar opičí pořád více odchyloval od svého původního tvaru a se přibližoval a připodobňoval člověku, až konečně jej ze sebe vytvořil.

Je-li domněnka tato správná, pak není možno mysliti, že by žádný tento přechodný vymřelý tvar aspoň v některých exemplářích ve stavu fossilním se nebyl zachoval. Až dosud přírodověda nalezla sice v horninách zemských zbytky buď jen některého druhu opičího aneb člověka se všemi charakteristickými známkami a vlastnostmi těla nynějšího člověka, ale nenalezla tvaru přechodního, jenž by nebyl již opicí, ale také ne člověkem.

Než evolučnímu darwinismu neběží pouze o to, aby člověka pouze podle tělesné stránky reklamoval za člena ústrojného tvorstva, nýbrž hlavní jeho tendence vrcholí v nauce, podle které jest člověk podle veškerého svého života, tedy nejen tělesného, nýbrž i duševního, výsledkem a účinem vývoje přírodního. Proto se stal člověk nejoblíbenějším předmětem přírodozpytu Darwinského. Všechny i nejmenší podoby, které se jeví mezi

[1]) Str. 336–533.

tělem lidským a opičím, všechny pouhé analogie mezi smyslovým životem lidským a zvířecím sloužily již za vědecký exaktní důkaz, že předků nynějšího pokolení lidského jest hledati v druhu opičím. Že mohly tvary sobě i velmi podobné již původně samostatně vedle sebe vzniknouti a že mohou i v nynější době vedle sebe existovati, na to ani zdaleka nepomýšleno.

Stoupenci Darwinovi pokládali původ člověka z tvaru opičího za tak jistý a evidentní, že vůbec popírali každou, třeba jen čiře logickou možnost, že by mohl člověk míti jiný původ, než jak ho nauka Darwinova žádala. A princip všeobecné evoluce stavů vyšších ze stavů nižších a nedokonalejších přenášen pak ze zoologie a botaniky na všechen život nejen fysické přírody, nýbrž i na život lidský. Na principu evolučním zbudovány všechny vědy přírodní: jako srovnávací anatomie, palaeontologie, geologie, astronomie, anthropologie. Ano platnost tohoto principu přenášena i na psychický život lidský. Evolučně vysvětlovány pudy lidské z pudů zvířecích a duše lidská z duše zvířecí. Tak založena zvláštní věda, psychogenesí zvaná. (Wundt, Prayer). Také jazykozpyt vysvětluje vznik řečí lidských z původních zvuků zvířecích. Rovněž fysiologie buduje na evolučním principu nauku o vzniku smyslů (Helmholtz), paměti (Hering), a konečně i psychologie dovozuje veškeren duševní život člověka podle zásady nenáhlého vývoje.

Ale princip evoluční přenášen i na vědy nadsmyslné, metafysické. Všecky pojmy a pravdy náboženské, ethické, právní, sociologické, dovozovány ze zásad evoluce.

Tak znenáhla postaven názor jak na lidský život, tak i názor na svět vůbec na principu povšechného vývoje, a podle tohoto názoru znenáhla zařizován veškeren život lidský.[1])

Že tento názor důsledně provedený není než nejkrajnějším materialismem, po případě pantheismem, netřeba ani zvlášť dokazovati.

ad b) Než evolucionismus důsledně provedený, obsahuje v sobě tolik absurdností, že se příčí nejen zdravému rozumu, nýbrž ničí zároveň všechen život lidský.

Podle nauky evoluční — míníme zde evolucionismus podle theorie monistické, která vrcholí ve filosofii Nietzscheově — neskládá se člověk z těla a duše, nýbrž jest jen bytostí tělesnou, tak jako všechny ostatní bytosti stvořené. Duše lidská není, jak křesťanský dualismus učí, podstatou bytně od těla různou, nýbrž jest jen hmotou naproti hrubému tělu poněkud rozředěnou a zjemněnou. A poněvadž člověk není složen z těla a duše, nýbrž jest bytostí jen tělesnou, neliší se od zvířete podstatně, nýbrž jen vyšším stupněm, jehož jako poslední člen světového vývoje dostoupil. Rozdíl tento jest proto jen relativní a kvantitativní

[1]) Viz v časopisu „Natur u. Kultur", Jahrg. XVI., čl. Zur Abwehr des ethischen, sozialen u. politischen Darwinismus, S. H. 1, S. 30 ff.

a nikoliv kvalitativní. Člověk žije život jen tělesný, který právě jako u ostatních zvířat záleží v pouhé výslednici činností sil fysických a chemických.

Proto jest člověk ku všem skutkům života svého determinován. Svoboda jest pouhý klam, jímž si člověk namlouvá, jako by se sám k svým činům rozhodoval a určoval, kdežto ve skutečnosti jest ve všem podroben fysické nutnosti právě tak, jako všecky ostatní světové bytosti.

Je-li člověk fysickou nutností určen ku všem skutkům svým, není příčetný a proto ani za ně zodpovědný. Nemá mravní viny ani zásluhy.

Ve světě vládne jen fysický řád na hmotě a jejím mechanickém pohybu založený. A člověk jest do tohoto fysického řádu zařaděn právě tak, jako každá jiná světová bytost. Všechen tak zvaný náboženský, mravní a právní řád, na němž dosud lidská společnost založena, jest pouhý klam, jehož se musí člověčenstvo nezbytně zbaviti, chce-li na dráze pokroku a osvěty pokračovati.

Jako člověk původně z hmoty se vyvinul, tak se zase smrtí v hmotu promění a obrátí.

Na těchto evolučních zásadách až do posledních krajností vyvinutých zbudoval německý filosof Bedřich Nietzsche světový názor evolučního monismu ve všech možných směrech jeho. Brutálnost jeho jeví se ve vší své hrůze ve způsobě, jak Nietzsche vysvětluje hlavně mravní život lidský.

V životě národů bojují prý o vítězství a o vládu dvě sobě diametrálně protivné morálky, morálka panská a morálka otrocká. Morálka panská, toť fysická a duchová síla a moc, morálka otrocká, toť fysická a duchovní slabost. Jen fysicky a duchově silný a mocný člověk, pokud se týče, národ, jest původně a v pravdě dobrý, kdežto člověk a národ slabý, poddaný, utlačovaný, jest vesměs špatný a bezcenný. „Pán" jest povznesen nade všecky zákony mravní, právní, společenské, proto sluje také ve filosofii Nitzscheově „nadčlověkem". Jeho veškeren život náleží sféře, která k mravnímu dobru a zlu (ctnosti a nepravosti) nestojí zhola v žádném poměru a styku.

Život „nadčlověka", či život „pána" jest podle Nietzsche úplně za hranicemi mravního dobra a zla.

Panskou morálku ve starověku uvedl v platnost obzvláště národ římský svou světovou vládou, které podrobil všechny tehdáž známé národy. Na odpor největší narazil národ římský u Židů, jejichž veškeren život byl založen na morálce otrocké. Boj Židů proti Římanům, boj otrocké morálky proti morálce panské, toť prý nejvelkolepější zjev ve starých dějinách člověčenstva. Židé byli sice v tomto boji od Římanů poraženi, ale za to prý se na svých vítězích pomstili tím, že znenáhla vytlačili z jeho života panskou morálku a nahradili ji svou morálkou otrockou. Toto dílo u všech ostatních národů dokonalo křesťanství, které jest hlavní příčinou, že pokolení lidské jak tělesně,

tak i duševně pořád více degeneruje a degenerace tato bude pořád více se šířiti a ničiti všechnu sílu jak jednotlivců, tak i celých národů, nezvítězí-li zase panská morálka nad morálkou otrockou. Co souditi o této panské morálce?[1])

Nejhlavnějším a nejúčinnějším principem panské morálky jest nejvýstřednější egoismus, který nezná a nesmí znáti žádných povinností k bližnímu. Jen moc a síla, jen užitek a prospěch rozhoduje o mravnosti a nemravnosti skutků lidských. A totéž platí také o právu. Kdo má moc, má také právo. Moc, právo a majetek jsou pojmy totožné.

Pud po rozmnožení moci a majetku náleží prý k podstatě každé šlechetné duše. Tento pud jest nejpodstatnějším zákonem a nejmocnější a nejúčinnější pružinou všeho života, jeho pokroku v osvětě a vzdělanosti. Míra fysické a duchové síly člověka jest také mírou jeho moci a následovně také jeho mravnosti, ctnosti, práva, jeho lidské ceny a hodnoty, jeho významu a důstojnosti. Ctnost ve smyslu křesťanské otrocké morálky vede prý k hlupotě a hlupota zase k ctnosti. Všecky city útrpnosti, soustrasti, milosrdenství a lásky k bližnímu, jsouce projevem jen duší otrockých, příčí se každé duši šlechetné. Jen lidé na těle a duchu zdraví, jen lidé mocní, silní a bohatí, jen praví aristokrati těla a ducha vypěstují ze sebe nový vyšší typ lidský.

Novému typu člověčenstva padne ovšem za oběť nesčetné množství lidí chudých a slabých. Avšak tito ubožáci jsou již od přírody svou chudobou a slabotou atp. určeni, aby sloužili pokolení aristokratickému jen za žebřík, po kterém toto pokolení vystoupí a se povznese na výsluní své moci a slávy. A až se tak stane, přijde prý onen spasitel, onen tvůrčí duch, který nás zbaví všech dosavadních otrockých ideálů. A tento spasitel budoucnosti, který svým zvonovým hlaholem svolá všechny lidi mocné a silné a spojí v jediný nepřemožitelný šik proti všem otrokům, toť příští antikrist, který úplně zničí v životě lidském vše, co s Kristem a jeho dílem souvisí. Potom teprv dojde člověčenstvo svého posledního cíle a svého konečného vykoupení.

Na filosofii Nietzschově vidíme patrně, kam darwinský evolucionismus ve svých důsledcích člověčenstvo vede.

Mnozí stoupenci darwinského evolucionismu neštítí se zcela otevřeně tvrditi, že lidé podle těla a ducha slabí a neduživí nemají vůbec ani práva na existenci. A proto má lidská společnost nejen právo, nýbrž povinnost, zbavovati se všech členů, kteří jsou jí v jejím pokroku a vývoji jen překážkou. Slabé dítky, všechna dvojčata, jakož i dítky zplozené z otce přes 50 a z matky přes 40 roků staré mají se hned po narození zabíjeti. Stát má povinnost, osobám, kterým pohlavní spojení dovolí, určiti počet dítek, který smějí zploditi. Lidé tělesně a duševně slabí aneb dě-

[1]) Cf. „Natur u. Kultur", Jahrg. XVI. Článek: Der Darwinismus in socialer Hinsicht. S. 173 ff.

dičně nějakou chorobou zatížení nemají právo na spojení tělesné, a proto aby se mu předešlo, mají býti pohlavně vykleštěni. K těmto darwinským šílencům náleží mezi Němci hlavně Haykraft, Ammon, Tille, Schallmeyer, Plötz atd.[1]) Není-li však člověk než nejdokonalejším ssavcem, pak jsou tyto praktické konsekvence, které z darwinismu dovozují, zcela oprávněny.

Nauka krajního evolucionismu jest heresí všech heresí, poněvadž popírá nejzákladnější pravdy, o které se Zjevení nadpřirozené opírá: popírá Boha, stvoření světa a člověka, rozdíl mezi tělem a duší lidskou, svobodu lidskou, život posmrtný a na místě pravd těchto klade věčnou hmotu, která svými silami podle nezměnitelných zákonů působícími ze sebe vytvořila nynější svět se všemi organickými bytostmi a konečně i člověka. Názor evoluční a názor křesťanství na svět vůbec a na člověka zvlášť jsou dva naprosto různé světy, které ve svém původu, ve vnitřní své povaze a ve svém konečném cíli nemají naprosto nic společného. A tyto dva světy bojují o vítězství nad člověčenstvem. Podle vítězství buď evolucionismu aneb křesťanství budou se osudy člověčenstva ve všech dílech světa různě vytvářeti. Tolik však jest jisto, že vítězstvím evolucionismu se lidské pokolení samo rozsápá a zničí. Lidský život podle jeho zásad jest naprosto nemožný.

Byli však přírodozpytci a i bohoslovci, kteří uznávali, že není možno, původ člověka podle jeho tělesné i duševní stránky vysvětliti vývojem z tvaru zvířecího. Ale nechtějíce se při tom úplně vzdáti theorie evoluční připadli na myšlenku, že Adam podle těla má původ svůj v tvaru zvířecím, snad v nynějším člověku nejvíce podobném opici, a že Bůh s tělem tohoto zvířecího tvaru spojil duši, kterou z ničeho stvořil a učinil ji principem nejen duševního, nýbrž i vegetativně animálního života lidského. Tímto způsobem myslí obhájiti jak dualismu lidského života, tak i theorie evoluční.

Než tohoto názoru nelze se stanoviska nauky křesťanské nikterak připustiti. Jest ovšem pravda, že by naprosto řečeno Bůh mohl některému zvířeti propůjčiti sílu, kterou by tělo své znenáhla zdokonalovalo a přetvořovalo v tělo lidské. Ale jiná jest otázka, zda-li tento názor se srovnává s Písmem sv., ze kterého, tak jak jeho dějeprava o stvoření těla Adamova zní, nelze naprosto žádného kladného důvodu pro názor tento uvésti. Písmo sv. jednoduše a prostě praví, že Bůh utvořil tělo Adamovo z hlíny země. Domněnka, že touto hlínou bylo tělo některého zvířecího druhu, se do slov Genese beze všech důvodů prostě vkládá, ve slovech samých není obsažena. Mimo to nelze tohoto názoru naprosto srovnati se stvořením těla Evina. Kdežto o těle Adamově praví jen všeobecně, že je Bůh učinil z hlíny země, praví o těle Evině, že k jeho vytvoření použil žebra, které vyňal z Adama. Proto také žena obdržela vlastní jméno: Chavva či Chajja (Heva,

[1]) Cf. Natur u. Kultur l. c. p. 174 f.

Eva), poněvadž se stala původem života lidského či matkou živých, kdežto Adam podržel jméno appelativní: Haadam (Adam) t. j. z hlíny či ze země vytvořený a vzatý jako své jméno vlastní.

Kdyby se byl Adam podle těla vyvinul z těla zvířecího, nebylo by možno pochopiti, proč Písmo sv. se nikdy nezmiňuje o tomto způsobu jeho vzniku, nýbrž stále jen připomíná, že učiněn z hlíny země,[1]) aneb ze země, neb z prachu země, ve který se zase navrátí.[2])

Mimo to nenalezl Adam před stvořením Evy pomocnice sobě podobné, což by nebylo pravda, kdyby se byl podle těla vyvinul z některého druhu živočišného, v němž by byl zajisté nalezl některé individuum, které podle těla bylo mu nejen podobno, nýbrž i úplně rovno. Pak nelze také pochopiti, proč Bůh některé živočišné samici Adamovi podle těla podobné neb rovné nevdechl ducha života a neučinil z ní ženy úplně Adamovi až na rozdíl pohlavní podobné. Pak také jest míti na zřeteli, že tělo Adamovo z hlíny země vytvořené stalo se teprv duší živou, když mu Bůh vdechl dech života. Z toho nutně plyne, že bez tohoto vdechnutí nemůže se tělo Adamovo vytvořené z hlíny či prachu země nazývati duší živou. Avšak tělo zvířecí, z něhož prý se tělo Adamovo vyvinulo, bylo již před stvořením duše a před jejím vdechnutím do tohoto těla opatřeno vegetativně-živočišným životem a proto se nemohlo státi teprv vdechnutím duše lidské bytostí živou.

Dále jest také uvážiti, že mezi tělem živočišným a jeho životním principem musí býti úplná úměrnost. Každý živočišný ústrojenec může jeviti život vegetativně animální jen tou měrou, jak dokonalé jest jeho tělesné ústrojí. A poněvadž duše lidská jakožto podstata duchová rozumem a svobodnou vůlí opatřená vysoko převyšuje tak zvanou duši zvířecí jevící jen život vegetativní a animální, proto nelze si mysliti těla zvířecího, které by duši lidské a jejímu duchovnímu životu mohlo býti úplně přiměřeno.

Tělo zvířecí jest schopno jen života vegetativně-animálního a proto naprosto nestačí, aby v sebe přijalo duši lidskou a bylo pak vhodným nástrojem, jímž by člověk mohl jeviti svůj život duchový nad animální život vysoko povznesený. A právě proto vzal Bůh za látku k utvoření těla Adamova hlínu země, jež neměla ještě žádných určitých zvířecích tvarů, nýbrž jen tak zvanou potenci obedienciální, kterou mohla se neprostřední působností Božskou státi přiměřeným tělem duše lidské. Také jest nesnadno mysliti sobě způsob, jakým Bůh v tělo zvířecí vdechl duši lidskou jako jeho nový princip životní. Poněvadž mezi duší zvířecí a lidskou jest podstatný rozdíl, nelze připustiti, že by se byla duše zvířecí znenáhla vyvíjela a vytvářela v duši lidskou, jak

[1]) Cf. Tob. 8, 8.
[2]) Gen. 3, 19.

učí evoluční monismus. A proto jest jen dvojí možnost mysliti, buď Bůh v okamžiku když duši lidskou stvořil a vdechl ji tělu zvířecímu, zničil duši zvířecí a na její místo postavil duši lidskou, aneb ponechal v něm duši zvířecí a vedle ní spojil s ním také duši lidskou. Druhé možnosti nelze připustiti, poněvadž není možno rozumně mysliti, aby jeden a týž živočich byl dvojí bytosti: pouhým zvířetem a mimo to také člověkem. Avšak ani první možnost před rozumným soudem neostojí. Představme si okamžik, ve kterém Bůh duši lidskou stvořil a vdechl ji tělu zvířecímu na místě dosavádní duše zvířecí jakožto jediný princip veškerého života lidského.

Zničiti ve zvířeti život vegetativně animální znamená tolik jako zvíře zabiti. A teprv po tomto zabití mohlo tělo jeho býti opět oživeno novým životním principem, rozumnou duší lidskou. V jednom okamžiku přestalo by zvíře býti zvířetem a v okamžiku druhém na prvý neprostředně následujícím počalo by býti člověkem. Tak by se zvíře proměnilo v člověka. Než tato myšlenka jest tak absurdní, že není třeba místněji se jí zabývati. Již tedy vznik těla Adamova z těla zvířecího obsahuje v sobě tolik nemístností a nepřístojností, že nelze rozumně na něj ani pomysliti.

Ještě větší nesnáze působí vznik těla Evina. I kdybychom připustili, že naprosto řečeno mohou se slova Genese: „I učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země", tak vykládati, že „hlína" a „země" znamená vůbec hmotu beze všeho zřetele, zda-li je neorganická neb organicky v jistém zvířecím druhu vytvořena, nelze nikterak připustiti, že vytvoření těla Evina ze žebra Adamova může znamenati vytvoření jeho z těla některého zvířecího druhu. Výklad tento by stál právě v příčném opaku s tím, co praví Genese.

Podle názoru přírodozpytců a theologů, kteří připouštějí možnost vývoje těla Adamova z těla některého nižšího tvaru zvířecího, tělo zvířecí, s nímž Bůh spojil duši lidskou na místě zničené zvířecí duše, nebylo tělo, jaké má nyní člověk, nýbrž tělo nižšího zvířecího druhu, které teprv působností nového principu, rozumné duše, musilo se mnohými a mnohými generacemi vyvíjeti a zdokonalovati, než dostoupilo výše nynějšího těla lidského. Podle tohoto názoru prvý člověk nelišil se téměř od zvířete, z něhož tělo přijal a teprv znenáhla se od něho vzdaloval, až se úplně připodobnil a přizpůsobil člověku nynějšímu. Mezi zvířecím druhem, z něhož člověk podle těla vyšel a mezi nynějším člověkem žila celá řada tvarů přechodných. Že tento názor odporuje přímě nauce zjevené, leží na bílední. Ale ani přírodověda nemůže pro něj podati kladných důkazů, poněvadž dosud neobjevila ve zkamenělinách zemských ani jediného tvaru přechodného mezi původním zvířecím tvarem, z něhož se člověk vyvinul, a mezi člověkem na nynějším stupni jeho tělesného vývoje.

§ 97.

Člověk jest synthesí z těla a rozumná duše, která jest jediným principem, jak vegetativně animálního, tak i rozumného života lidského.

Nauka katolická o skladbě přirozenosti lidské zahrnuje v sobě tři podstatné body: 1. přirozenost lidská se skládá ze dvou částí, jedné tělesné a druhé duchové, a nikoliv toliko z jedné, jak učí materialismus a pantheismus, ani ze tří, jak trichotomismus tvrdí. 2. Duše se spojuje neprostředně s tělem jako jeho podstatná forma. Proto vzniká z tohoto spojení podstatná skladba (compositum substantiale). Z čehož 3. plyne, že spojení mezi duší a tělem jest přirozené a osobní.

ad 1. Ačkoliv plyne již z úvahy předešlé, že člověk se skládá jen z jednoho těla a z jedné duše, přece musíme o této otázce ještě zvlášť pojednati, poněvadž někteří filosofové a theologové ještě v poslední době rozeznávali v člověku dvojí duši: vegetativně smyslnou a rozumnou, tak že přirozenost lidská podle jejich názoru skládá se ze tří podstatně různých složek: 1. z hmotného těla, 2. z duše jakožto principu života vegetativně smyslného a 3. z ducha se jevícího v činnostech rozumu a vůle. O jednotě lidského těla není třeba zvlášť uvažovati, poněvadž jí vlastně nikdo nepopírá. Neboť ani spiritisté, kteří tvrdí, že duše lidská jest neprostředně obalena „perispritem“ a tímto teprv sloučena s viditelným tělem, nepopírají jednoty lidského těla. Neboť „perisprit“ jest pouze jemnější hmotou, než jest viditelné tělo, a stojí takto uprostřed mezi tělem a duší, jež jest vlastně rovněž jen hmotnou látkou ještě více zjemněnou, než látka perispritu.

Že člověk skládá se z těla a toliko z jedné duše, jež jest principem veškerého života lidského, jest definovaným článkem víry. Tak praví již sněm Cařihradský IV. (r. 869-70): „Ačkoliv Starý a Nový zákon učí, že člověk má jen jedinou rozumnou duši a pravdu tuto všichni ss. Otcové a Učitelé církevní potvrzují, upadli někteří, kteří na nic jiného nemyslí, než aby vymýšleli nové bludy, do takové bezbožnosti, že drze prohlašují za pravdu zjevenou domněnku, podle které má člověk dvě duše, snažíce se své kacířství potvrditi nerozumnou snahou, skrze moudrost tohoto světa, která učiněna jest bláznostvím (I. Kor. 1, 20).“[1]) Někteří z novějších bohoslovců, kteří opět upadli do tohoto starého bludu, poukazují k tomu, že uvedený sněm zavrhl toliko nauku, podle níž má člověk dvě rozumné duše, nikoliv však nauku, že člověk se skládá mimo tělo z jediné sice rozumné, ale vedle ní také ještě z druhé vegetivně-animální duše. Že tento názor jest zcela mylný, plyne z dějin sněmu samého. Neboť jest známo, že

[1]) Denzinger 338.

Fotius, proti němuž sněm hlavně byl svolán, obnovil také blud Apollinárův. Mylnost tohoto názoru dokazuje mimo to také definice sněmu samého. Neboť prohlašuje za bezbožnou každou nauku, která učí, že má člověk dvě duše, a nepraví nikterak, „dvě duše rozumné," což by musil zřejmě říci, kdyby měl v úmyslu prohlásiti za blud jen nauku, že má člověk dvě duše rozumné. Že jen v tomto smyslu jest definici Cařihradského sněmu IV. rozuměti, plyne z nauky všech ss. Otců a církevních Učitelů, kteří vždy, když zavrhovali dvě duše v člověku, nikdy nemyslili těmito slovy dvou duší rozumných, nýbrž buď dvě duše, jednu dobrou a druhou zlou ve smyslu manichejského dualismu, aneb ve smyslu Apollinárově. A proto také z definice cařihradského sněmu IV. lze vším právem dovozovati, že jí zavržen nejen dualismus manichejský, nýbrž také trichotomismus, podle něhož, jak Apollinaris učil, má člověk mimo duši rozumnou také ještě druhou duši vegetutivně animální.

Druhou definici o dualismu čili dichotomii lidské přirozenosti vydal sněm Viennský (r. 1311—1312) slovy: „Zavrhujeme za souhlasu posvátného sněmu jakožto bludnou a pravdě katolické protivnou každou nauku a větu, která pošetile tvrdí, aneb uvádí v pochybnost, že podstata rozumné duše není v pravdě a sama sebou formou lidského těla, a prohlašujeme, že... každý bude pokládán za kacíře, kdo by příště se osmělil tvrditi, hájiti aneb tvrdošíjně se držeti nauky, že rozumná duše není sama sebou a svou podstatou formou lidského těla."[1])

Definici sněmu Viennského opakoval proti neoaristotelikům ještě také sněm Lateranský V. (r. 1512—1517)[2]) a Pius IX. proti Güntherovi.

a) Důkazy z Písma sv.:

Že člověk má mimo tělo jen jedinou duši, vysvítá s naprostou jasností ze slov, kterými Genese vypravuje stvoření člověka. „Učinil Hospodin Bůh", tak praví, „člověka z hlíny země a vdechl ve tvář jeho (podle hebr. textu באפיו = beafav v nos jeho) dech života (נשמת חיים = nišmat chajjim) a učiněn jest člověk v duši živou" (נפש חיה = nefeš chajjah).[3]) Slovo: „nefeš" má v hebrejštině různé významy, znamená „dech, život, živou bytost (živočicha) a konečně také rozumnou duši". Ale tytéž významy má také slovo נשמת = nišmat (status constr. od slova נשמה = nešamah), které Vulgata méně správně překládá slovem: „spiraculum"). A poněvadž „nešamah" a „nefeš" mají tentýž význam, proto na uvarování tautologie bylo by správně překládati text hebrejský: „Učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl v tvář (nos) jeho dech života a učiněn jest člověk

[1]) Denzinger 481.
[2]) Ibid. 738.
[3]) Gen. 2, 7.

bytostí živou.“ Že tělo Adamovo utvořené z hlíny země nezůstalo tělem mrtvým, příčinou jest dech života (nišmat chajjim), jejž Bůh vdechl v tvář jeho. A že život, který Bůh vdechl v tvář těla Adamova, nebyl toliko život animální, nýbrž i život duchový čili rozumný, to plyne z další dějepravy Genese, která vypravuje, jak Adam po stvoření Evině pojímá a vyjadřuje manželství jakožto spojení jednoho muže a jedné ženy pro celý život jejich (matrimonii unitas et indissolubilitas), dále jak dává každému zvířeti jméno přirozenosti jeho přiměřené.

Podle dějepravy Genese člověk se skládá jen ze dvou podstatných živlů: z těla z hlíny utvořeného a z duše jakožto principu veškerého života lidského, vegetativního, animálního a rozumného. A účin spojení těchto dvou živlů či podstat, toť člověk. V tomto spojení nemění se tělo v duši a duše v tělo. Tělo zůstává tělem a duše duší a jednota spojení obou těchto podstatně různých složek jest obsažena jen v terminu tohoto spojení, v člověku. Člověk není tedy ani toliko tělem ani toliko duší, ani tělem a duší, nýbrž jest podstatným spojením obou těchto součástí, které, ačkoliv i v tomto spojení zachovávají svou přirozenou povahu, přece se vespolně mezi sebou o ni sdělují. Poněvadž tělo nemá života svého samo ze sebe, nýbrž stává se ho účastným jen skrze duši, jest již svou přirozeností určeno, aby se spojilo s duší a spojíc se s ní stalo se tělem lidským. A podobně i duše. Ačkoliv sama sebou jako bytost duchová má život rozumový i bez těla a může proto také i bez něho existovati, přece jest svými vegetativně animálními potencemi odkázána na tělo, bez něhož těchto potencí nemůže jeviti. A poněvadž tělo lidské bez duše nemá vůbec života, proto není bez ní tělem lidským. Duše však mohouc i bez těla život čiře duchový jeviti zůstává vždy duší lidskou, i když bez něho nemůže svých organických potencí, vegetativních a animálních uskutečniti.

Kdekoliv Písmo sv. Starého a Nového zákona se zmiňuje buď o původu člověka, aneb konci jeho aneb o podstatných součástkách jeho přirozenosti, vždy uvádí jen tělo a duši (ducha). Tak napomíná Eklesiastes, aby člověk pamatoval na Stvořitele svého prve „než se navrátí prach do země své, odkud byl, a duch navrátí se k Bohu, kterýž jej dal“.[1]) Jaký je původ člověka, taký jest jeho konec. Tělo vzaté z hlíny v hlínu se zase obrátí, duše člověka neprostředně od Boha z ničeho stvořená, zase se jednou navrátí k Bohu.

Že člověk se skládá jen z těla a nesmrtelné duše, plyne také zcela jasně z podobenství uschlých kostí lidských, které, jak bylo proroku Ezechielovi zjeveno, slovem Božím byly k novému životu vzkříšeny na znamení, že Bůh lid svůj opět uvede ze zajetí do země israëlské a vzbudí jej k novému životu. „Kosti suché“,

[1]) Eccl. 12, 7.

tak praví prorok jménem Hospodinovým, „slyšte slovo Hospodinovo... Aj! já vpustím ve vás ducha a ožijete. A dám na vás žily a učiním, že vzroste na vás maso a potáhnu vás koží a dám vám ducha a živy budete a zvíte, že já jsem Hospodin... A prorokoval jsem, jakož mi byl rozkázal. I všel do nich duch a ožily“.[1]) Jako kosti jsou bez duše mrtvy, tak národ israëlský, jenž zapomněl na Hospodina, Boha svého, jest duševně mrtev. A jako kosti jen rozumnou duší mohou nabýti svalů, žil a povléci se koží a státi se tělem lidským, tak také národ israëlský podle přislíbení Božího může povstati z hrobu hříchu a duševní smrti jen dechem Božím, který přemůže jeho smrt a vzkřísí jej k novému životu víry, naděje a lásky k Hospodinu.

I v tomto vidění rozeznává prorok jen dvě složky lidské přirozenosti: kosti a ducha. A kosti tyto, jakmile Bůh vdechl jim ducha, ožily, potáhnuvše se svaly, žilami a koží. Ale duch tento netoliko jim vštípil život tělesný, nýbrž také život duchový. Neboť poznaly pak, že Hospodin je vzkřísil k novému životu. A jelikož obojí život připisuje prorok jednomu principu, duchu, kterého spojil Bůh s kostmi, není třetí části v lidské přirozenosti mezi tělem a duchem postavené.

Ale i Nový zákon hlásá zcela jasně pravdu tuto. Božský Spasitel vysílaje ss. apoštoly hlásat království Božího, napomíná je, aby se nebáli „těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabiti nemohou“, ale aby se báli „spíše toho, který může duši i tělo zatratiti do pekla“.[2]) Těmito slovy Kristus Pán liší zcela jasně mezi dvojí podstatně různou částí přirozenosti lidské: mezi tělem, jež může člověk zničiti, a mezi duší na těle nezávislou, nesmrtelnou, jež i po smrti dále žije buď aby za své ctnosti došla u Boha odměny aneb za své nepravosti snášela pekelné tresty.

Těmto slovům Kristovým neodporuje zajisté, co praví kniha Eklesiastes: „Kdo ví, zda-li duch synů Adamových vystupuje vzhůru a zda-li duch zvířat sestupuje dolů?[3]) Neboť jak již sv. Jeroným toto místo vysvětluje,[4]) inspirovaný autor knihy této nepraví, že mezi duší lidskou a zvířecí co do jejich důstojnosti není podstatného rozdílu, nýbrž tázacím zájménem chce toliko vyjádřiti, že přirozenému rozumu není tak snadno tento rozdíl poznati, a že jen ze Zjevení Božího určitě víme, že člověk má duši nesmrtelnou, kdežto zvířecí duše jak s tělem jeho vzniká, tak i s ním hyne. Ostatně text hebrejský má pravdě podobno smysl právě opačný. „Kdo vidí, že duch lidský vstupuje vzhůru, duše zvířecí sestupuje dolů?“,

[1]) Ezech. 37, 4 sldd.
[2]) Mat. 10, 28.
[3]) 3, 21.
[4]) Cf. jeho Kommentář ke knize „Eklesiastes“, 3, 21.

tak že hagiograf chce vlastně jen říci, že jak duše lidská, tak i zvířecí jest něčím neviditelným.

b) Důkazy z Tradice:

Otázkou touto zabývali se ss. Otcové zevrubněji teprv tenkráte, když počal Apollinaris tvrditi, že v lidské přirozenosti Kristově jest rozeznávati mimo tělo jen duši živočišnou a místo duše rozumné že se spojilo s tělem touto duší živočišně oživeným Slovo. Podle tohoto bludu nepřijal Kristus úplné přirozenosti lidské, nýbrž jen animální tělo, se kterým se pak Logos jaksi osobně spojil. A proti tomuto bludu, který popírá veškero dílo vykoupení našeho, učili ss. Otcové jednomyslně, že Kristus přijal na sebe celou přirozenost lidskou, tedy mimo lidské tělo, které přijal z Blahoslavené Panny, také lidskou duši, jakou má každý člověk, tedy podstatu duchovou, opatřenou trojí potencí: vegetativní, animální a rozumovou, tak že duše Kristova jest principem nejen života animálního, nýbrž i rozumového. Podle Apollinara netrpěl za nás Kristus člověk podle rozumné duše a podle těla, nýbrž jen podle duše živočišné a podle těla. Ale poněvadž pouhý živočich třeba spojený s Logem nemohl representovati člověka, který měl býti vykoupen, a Logos nemohl trpěti, proto blud Apollinarův ničí veškero dílo vykoupení člověčenstva a tím také křesťanství vůbec.

Apollinaris rozeznával takto trojí součást v člověku: tělo, duši a ducha. A proti tomuto bludu učili ss. Otcové se vším důrazem, že táž duše, která je v člověku principem rozumného, jest také principem vegetativně animálního života jeho. A proto také definují pojem člověka jakožto: „ζῶον λογικόν“ neb „ζῶον νοερόν“, „živočich rozumný“. Blud Apollinarův byl zavržen na sněmu Cařihradském I. (r. 381). Biskupové na tomto sněmu shromáždění praví v listu synodálním papeži Damasovi zaslaném: „Zachováváme neporušeně také víru ve vtělení Syna Božího, připouštějíce úplnou jeho lidskou přirozenost duší a myslí opatřenou. A jako bylo Slovo od věčnosti dokonalé, tak i v plnosti času se stalo pro naši spásu dokonalým člověkem“.[1])

A papež Damasus v odpovědi na zmíněný list sněmu Cařihradského I. praví: „Věztež, že jsme zvrhlého Timothea žáka kacíře Apollinara, i s jeho bohaprázdnou naukou zavrhli... Neboť Kristus Syn Boha našeho zjednal pokolení lidskému svým utrpením úplnou spásu, tak že zbavil celého člověka do hříchů pohříženého každého hříchu. Kdyby tedy někdo řekl, že Kristus neměl ani úplné přirozenosti lidské ani Božské, ten by tím dokázal, že jsa pln ďábelského ducha jest synem pekla“.[2])

[1]) Cf. Theodoret, Hist. eccl., lib. V., cap. 9.
[2]) Cf. Palmieri, Tract. de Deo creante et elevante, l. c. p. 229.

Tuto nauku hlásal již před sněmem Cařihradským I. zcela jasně sv. Athanasius, když proti Apollinarovi učil: „Ten, jenž s člověkem pro jeho neposlušnost zavedl šetření, vynesl rozsudek, jímž mu dvojí trest oznámil: o hmotném jeho těle pravil: „prach jsi a v prach se navrátíš, a tak tělo soudem Božím podrobeno jest porušení". A o duši člověka pravil: „smrtí umřeš". A tak se dělí člověk na dvě části a proto také tyto dvě části odsouzeny k dvojímu místu (do hrobu a do pekla). Kdybyste mi chtěli udati ještě jiné místo mimo tato dvě, pak byste musili tvrditi, že se člověk skládá ze tří částí".[1])

A Gennadius Massiliensis píše: „Netvrdíme jako Jakub[2]) a jiní Syrové se domýšlejí, že v jednom člověku jsou dvě duše: jedna živočišná, oživující tělo a smíšená s krví, a druhá duchová, která jeví se rozumem, nýbrž pravíme, že jedna a táž jest duše v člověku, jež svou činností jednak oživuje tělo, jednak rozumem vládne sama nad sebou".[3]) Sv. Řehoř Nissejský nazývá duši podstatou stvořenou, podstatu živou a rozumnou, jež sama sebou poskytuje tělesným a smyslným ústrojům schopnost života a postřehy smyslných předmětů (Ψυχή ἐστι οὐσία γεννητή, οὐσία ζῶσα, νοερὰ, σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ δύναμιν ζωτικὴν καὶ τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν δι' ἑαυτῆς ἐνιοῦσα).[4]) A podobně definuje duši také sv. Jan Damašský řka, že jest podstatou živou, jednoduchou, nehmotnou, smyslnému zraku svou přirozeností nepřístupnou, nesmrtelnou, rozumnou, nemající hmotného tvaru, žijící v těle ústroji opatřeném, jemuž sama sebou poskytuje život, vzrůst, smyslnost a sílu plodící. (Ψυχή τοίνυν (tedy) ἐστὶ οὐσία ζῶσα, ἁπλὴ καὶ ἀσώματος, σωματικοῖς ὀφθαλμοῖς κατ' οἰκείαν φύσιν ἀόρατος, ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερὰ, ἀσχημάτιστος, ὀργανικῷ κεχρημένη σώματι, καὶ τούτῳ ζωῆς, αὐξήσεως τε καὶ αἰσθήσεως καὶ γεννήσεως παρεκτική).[5])

Ss. Otcové namnoze nesouhlasí s definicí Aristotelovou o duši, podle které duše jest „ἐντελεχέια πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δύναμει ζωὴν ἔχοντος" (prvotnou skutečností hmotného, organického co do možnosti život majícího těla),[6]) a to proto, poněvadž se jim zdá, jako by podle této definice duše mohla existovati jen v těle a mimo ně neměla naprosto žádné existence. Než z definice Aristotelovy nutně neplyne, že duše lidská jest ve své existenci tělem vázána. A proto nelze také tvrditi, že veliký Stagirita nečinil podstatného rozdílu mezi duší zvířecí a lidskou. Aspoň

[1]) De incarnat contr. Apollinar., lib. I., n. 14.
[2]) Gennadius míní zde podle všeho Jakuba biskupa z Nisibisu (nar. ke konci 3. století, zemř. v 2. polovici 4. století).
[3]) De eccl. dogmat., cap. 15.
[4]) Opp. edit. cit. tom. III., p. 189.
[5]) Conf. De fide orth., lib., 2. cap. Opp. edit. Venet. 1748, tom. II., p. 178 sq.
[6]) Cf. De anima, podle překladu Dr. Pavla Vychodila, str. 24.

tak lze usuzovati z jeho nauky o rozumu činném a trpném, kde praví, že rozum činný jest od těla rozdílný, nezměnný a jednoduchý a že jeho podstatou jest činnost.[1]) A je-li jedna potence duševní podstatně rozdílná od těla, je-li nezměnná a jednoduchá, pak musí i duše jakožto podklad či podstata této potence, v níž takořka subsistuje, býti rovněž podstatně od těla rozdílná, nezměnná a jednoduchá. A sv. Augustin ve své polemice s Platoniky, kteří nechtěli věřiti ve vtělení Syna Božího, argumentuje takto: Jak může někdo popírati možnost spojení duše Kristovy s osobou Kristovou, druhou v Nejsvětější Trojici, tedy podstatu duchovou zase s podstatou duchovou, připouští-li, že v člověku se spojuje duše s tělem, a že z tohoto spojení vzniká člověk? Ačkoliv Platonikové vysvětlovali i hmotu jakožto poslední emanaci z prabytosti (ἓν καὶ πᾶν), přece připouštěli podstatný rozdíl mezi hmotou a dušemi lidskými, které stály v Božském ternáru bytostí (ἓν καὶ πᾶν, νοῦς, ψυχή) na třetím místě, kdežto hmota stála ve všeobecné emanaci z prabytosti takořka mimo tento Božský ternár jakožto něco, co neexistuje, stojí proti tomu, co existuje, jakožto nutnost (ἀνάγκη) proti rozumu (λόγος), jakožto privace proti realitě, jakožto temnost (σκότος) proti světlu (φῶς).[2])

Již v prvých dobách křesťanských bylo v Církvi přesvědčení, že člověk se skládá z těla a jedné toliko duše, tak všeobecné, že slovo „duše" bylo již tehdy takořka „terminus technicus" na označení a vyjádření principu, z něhož veškeren život lidský: vegetativní, animální a rozumový odvozován a vysvětlován. A užíváno-li slova „duše" na vyjádření na př. životního principu vegetativního a animálního, vždy se mu rozumělo ve smyslu nevlastním. Tak píše sv. Řehoř Nyssejský: „Každé dokonalé přírodní bytosti, která totiž jest taková, jakou má býti, dáváme vlastní jméno, jímž ji nazýváme... Teprv ta duše jest dokonalá, která jest obdařena rozumem, a proto nazýváme-li podstatu, která nemá rozumu, duší, vyjadřujeme ji tímto jménem jen ve smyslu nevlastním, vlastně bychom měli takovou duši nazývati jen principem životním a nikoliv duší".[3])

§ 98.

Duše jest podstatnou formou těla.

Podle nauky aristotelsko-scholastické skládá se fysická hmota z materie (látky) a formy (tvaru). Látka jest v ní substrátem formy a proto jest sama v sobě něčím neurčitým a dochází své určitosti teprv formou, která jest proto v každé věci hmotné momentem neurčitou látku určujícím. Látka a tvar jsou takto pojmy souvztažné. Látka směřuje již svým pojmem k tvaru a tvar k látce. Látka bez

[1]) Cf. Dr. P. Vychodil: O duši, hl. 5, str. 61 sl.
[2]) O městě Božím, kn. 10, hl. 29 (překl. Čelakovského). Díl. II., str. 277.
[3]) Cf. De hominis opificio, cap. 15. Opp. edit. cit. tom. I., p. 81 sq.

tvaru nemá, co by ji v její neurčitosti určovalo, a tvar bez látky nemá zase, co by určoval. Ze spojení látky a tvaru vzniká hmota ve smyslu fysickém. Látku, jež jest všeobecným substrátem hmoty tysické, nazývají scholastikové „látkou prvou" (materiam primam) a hmotu ve smyslu fysikálním složenou z látky prvé a podstatné formy „látkou druhotnou" (materiam secundam).

Tvar naskytá se u Aristotela pod různými jmény.

Sluje „ἐνέργεια" (actus, kon), poněvadž látku prvou z její neurčitosti, v níž má jen potenciální jestotu, uvádí do skutečnosti. Tvar stojí takto proti látce prvé jako kon čili skutečnost proti pouhé možnosti či potenci (δύναμις) této skutečnosti.

Nazývá se „ἐντελέχεια" (dokonalost, dovršení), poněvadž na tvaru závisí doplnění a dovršení prvé látky. Poněvadž jest činnost každé věci vždy něčím dokonalejším, než jest pouhá potence této činnosti, proto jest také podstatná forma principem činnosti každé bytosti. Mimo to jest tvar cílem (τέλος) každého vzniku, při němž hmotná věc po ztrátě dřívějšího tvaru nabývá tvaru nového.

Tvar sluje také „εἶδος" (species, druh), poněvadž podstatným tvarem nabývá každá věc povahy druhové. Jaký má tvar, k takovému druhu náleží,

Nazývá se také „λόγος". Neb tvar jest to, co rozum v každé věci hmotné poznává a myslí. Proto tvar určuje pojem věci, který si o ní tvoříme. A poněvadž hlavně v tvaru jest obsažena bytnost každé hmotné věcí, sluje také „οὐσία".

Tvar (formu) můžeme zkrátka podle Aristotela vymeziti jakožto: „primus actus materiae — prvý kon hmoty". Sluje konem proti látce, kteráž jest potencí, sluje „prvým konem" proti konu druhému (actus secundus), který záleží v činnosti věci.

Z toho již patrno, že vnitřní povaha věci nezávisí tak na látce jako na podstatné formě věci. A proto filosofové scholastičtí vyjadřují pojem podstatné formy těmito větami:

1. Forma dat esse rei. Jakou má věc podstatný tvar, takovou má bytnost.

2. Forma se habet ut actus, materia ut potentia.

3. Unumquodque ens agit secundum suam formam (forma dat agere rei).

4. Forma denominat suum subjectum. Poněvadž pojem věci obsahuje hlavně její tvar a svého vnějšího výrazu dochází ve slovu, proto také určuje tvar název, jaký věci dáváme.[1])

Podle této nauky skládá se fysikální hmota vůbec a každá jednotlivá bytost hmotná ze dvou podstatných součástí: z formy a látky. Poněvadž forma svou přirozeností směřuje k tomu, aby určovala látku a látka zase naopak potřebuje určení se strany formy, proto jest jak forma tak i látka sama v sobě

[1]) Obšírnější rozbor látky a formy viz v mé „Kosmologii" od str. 132–228.

podstatou neúplnou a teprv z jejich spojení vzniká podstata úplná, fysikální hmota, která se v každé konkretní hmotné bytosti stává svéprávným suppositem, jež má v sobě svůj vlastní princip činnosti a trpnosti.

Pojmy tvaru a látky (formae et materiae) a poměr, v jakém podle nauky peripateticko-scholastické tyto dvě podstatné součásti každé hmotné bytosti k sobě stojí, přenáší Církev sv. a s ní také theologové na duši a tělo a na vzájemný vztah jejich.

Že rozumná duše jest podstatnou formou těla, jest článkem víry definovaným předně na sněmu Viennském r. 1311—1312 slovy: „Každou nauku pošetile tvrdící..., že podstata rozumné duše není v pravdě a sama sebou formou lidského těla, zavrhujeme za úchvaly posvátného sněmu, jakožto bludnou a katolické pravdě protivnou a prohlašujeme, ...že kdokoliv by se příště osmělil tvrdošíjně tvrditi, hájiti a učiti, že duše rozumná není sama sebou podstatnou formou těla, má býti za kacíře pokládán.“[1])

Tutéž pravdu prohlásil také sněm Lateranský V. (1512-1517)[2]) a konečně ji znovu ještě potvrdil Pius IX. v listech, které zaslal proti filosofii Güntherově kardinálu Geisselovi v Kolíně a biskupu Vratislavskému. Všechny tyto uvedené církevní definice nejen prohlašují za pravdu katolickou, že člověk se skládá jen z těla a z rozumné duše, nýbrž také, že duše jest spojena s tělem jako jeho podstatná forma.

Sněm Viennský předně praví, že jest rozumná duše formou těla. Poněvadž místněji a zevrubněji nevysvětluje pojmu, jaký jest spojovati s formou, jest se vší jistotou předpokládati, že formě rozumí v tom smyslu, v němž mu tehdáž rozuměly všecky katolické školy a všichni katoličtí theologové.

Dále sněm učí, že rozumná duše jest podstatnou formou těla a to ve dvojím smyslu. Rozumná duše není k tělu lidskému tak vázána, že by právě tak, jak s ním vzniká, také s ním jako duše zvířecí zanikala. Duše jako bytost nesmrtelná existuje a žije i bez těla, i když nemůže bez něho jeviti života vegetativního a animálního. A poněvadž má existenci a život rozumový sama v sobě, jest také podstatou sama sebou a proto také musí ve svém spojení s tělem býti podstatným tvarem jeho. Mimo to jest jí také ještě z jiného důvodu nazývati podstatnou formou těla.

Duše lidská není čirým duchem, jako jsou andělé, nýbrž majíc mimo mohutnosti duchové (rozum a vůli) také mohutnosti či potence organické, které může jeviti jen v organickém těle, jest již svou podstatou určena k spojení s tělem. A proto i z tohoto důvodu jest v pravém a vlastním smyslu podstatnou formou těla. Poněvadž „forma dat esse rei“, poskytuje rozumná

[1]) Denzinger 484.
[2]) Sess. 8, (Ex Bulla: Apost. regiminis).

duše tělu vlastnost lidského těla. Jakmile se oddělí od těla, lidské tělo stává se mrtvolou s novou formou, která na místě duše vzniká z hmoty jeho. Z toho patrno, že jak duše, tak i tělo o sobě jsou „substantiae incompletae" a že teprv z jejich vzájemného spojení vzniká přirozenost lidská jako „substantia completa".

A poněvadž „forma dat rei agere", jest duše také jako jest jedinou formou těla, tak jest také jediným principem všech činností, které člověk jako „substantiale compositum" z duše a těla jeví. A proto má v duši svůj původ a důvod nejen intellektuální, nýbrž i vegetativně animální život člověka. Veškeren život lidský vychází tedy z duše rozumné jako z prvního svého zdroje a principu. Duší vegetativně žijeme, z místa na místo se pohybujeme, vidíme, slyšíme, mluvíme, pravdu poznáváme a dobro svobodně chceme a milujeme.

Dále jest duše formou těla „per se" a nikoliv toliko „per accidens", což již plyne z té okolnosti, že jest podstatnou formou těla.

Neboť je-li jeho podstatnou formou, pak již sama sebou směřuje k spojení s tělem, aby s ním se sloučíc vytvořila člověka jakožto bytost složenou z duše a těla. Že je podstatnou a nikoliv jen případnou formou těla, zmíněný sněm ještě zdůrazňuje slovem: „essentialiter" (bytně). „Essentia" (bytnost) jest to, čím věc jest věcí, kterou jest, a čím se liší od každé jiné věci. Podle zmíněné definice náleží spojení duše s tělem k její vnitřní bytnosti a proto také k jejímu pojmu. Jakmile jen pomyslíme duši, již do tohoto pomyslu musíme vkládati její přirozené určení, podle něhož se má spojiti s tělem. Neboť kdyby neměla tohoto určení, pak by nebylo možno rozumně vysvětliti, nač a proč by byla opatřena organickými potencemi, kterých mimo organické tělo nemůže jeviti. Ačkoliv duše jako bytost jednoduchá, rozumem a svobodnou vůlí opatřená může i bez těla existovati, není bez těla tím, čím podle vůle Boží a podle své vlastní bytnosti má býti a proto má přirozenou touhu po opětném spojení se svým tělem. A v této touze jest také hledati přirozeného důvodu z mrtvých vstání, při kterém každá duše se spojí zase s tělem, které měla za vezdejšího života svého.

A jelikož trichotomičtí Güntheriáni v poslední době kladli mezi tělo a lidského ducha tak zvanou přírodní psychu, v níž přírodní život všem bytostem stvořeným společný dochází svého vrcholu, proto papež Pius IX. výslovně ve svém listu na arcibiskupa Kolínského podotýká, že rozumná duše jest nejen ve vlastním smyslu a sama sebou, nýbrž také neprostředně formou těla lidského. Nestojí tedy mezi ní a tělem jiná duše, jakožto princip vegetativně smyslného života, nýbrž ona sama jest tímto principem. Že člověk vegetativně žije, smyslně postřehuje předměty hmotné a rozumově poznává pravdy nadsmyslné a svobodně se rozhoduje k svým skutkům, vše pochází jen z jediného

principu, z duše rozumné, která se jednak svými organickými potencemi ponořuje do těla a s ním se sdílí o činnosti těchto potencí, jednak svými duchovými vlohami rozumu a vůle se povznáší nad tělo a jeho život, ačkoliv i v tomto svém duchovém životě stojí vždy na půdě života organického a na něm závisí.

Ačkoliv se duše spojuje s tělem v jednu bytnost či přirozenost lidskou, která, jak jsme pravili, není ani duší ani tělem, nýbrž přirozeností *třetí*, přece nesmíme tohoto spojení mysliti v tom smyslu, jako by se duše a tělo takořka slily v jednu podstatu a přirozenost, jako na př. vidíme na víně, do něhož se přilije něco vody. I když chuť, barva, vůně vína i v tomto smísení převládá, přece ve vlastním smyslu tekutina tato není vlastně ani vínem ani vodou, nýbrž tekutinou *třetí*, v níž nelze rozeznati již vína od vody a vody od vína. Že nelze takto spojení duše a těla mysliti, jest zcela patrno. Duše a tělo *jsou věcně různé podstaty*, jako každá duchová bytost a hmota. Duše jest podstata jednoduchá, nezničitelná, nesmrtelná, rozumem a svobodnou vůlí obdařená, tělo jest podstata z hmotných částí složená, zničitelná, a v tomto smyslu smrtelná, ve všech svých činnostech fysické nutnosti podrobená. O smísení těchto dvou z konců sobě protivných podstat nemůže vůbec býti řeči. A proto také duše a tělo v člověku se nesmísí v jednu podstatu, nýbrž toliko se v jedně podstatě *spojuje*. A v tomto spojení zůstává duše duší a tělo tělem, ovšem jen jako *podstaty neúplné*, které k svému specifickému doplnění se vespolně potřebují a proto také o svou jestotu se mezi sebou sdílejí.

Formy, jak praví sv. *Tomáš*, mají se jako číslice, z nichž každá číslice vyšší zahrnuje v sobě číslici nižší a k ní připojuje novou jednotku. Podobně také forma dokonalejší má v sobě vše, co náleží k dokonalosti formy nižší, ale k této dokonalosti přidává vždy jistou novou dokonalost.

Duše lidská stojí uprostřed *mezi formami*, které jsou tak k hmotě vázány, že nemohou bez ní samostatně existovati, jako jsou tak zvané duše zvířecí a rostlinné, a mezi *bytostmi čiře duchovými*, jakými jsou andělé. A právě že duše lidská stojí uprostřed mezi říší hmotnou — ústrojnou a neústrojnou — a mezi anděly, proto také má účast ve formě obojí této říše. Má jednak život vegetativně smyslový a jednak život duchový.

Tak má její život *dvojí dokonalost*: o *jednu* se nemůže s tělem sdíleti, a to jest její život *duchový*, ve *druhé* může tělu přiměřenou účast poskytnouti, a to jest život *vegetativně animální*. Obojí tento život vychází z jednoho principu, k projevu však života vegetativně animálního potřebuje ústrojů tělesných, kdežto život duchový jest nad tyto ústroje povznesen a proto se jeví po způsobu života čirých bytostí duchových, i když se opírá i o tělesné ústroje a jejich činnosti.

Jest sice pravda, že vzájemného poměru mezi duší a tělem nemůžeme si představiti, což jest ostatně zcela přirozeno. Neboť duše naše, jakožto podstata jednoduchá, vymyká se úplně z oboru našeho názorného poznání. Ačkoliv si nemůžeme představiti spojení duše a těla v jedné lidské přirozenosti a vzájemného poměru a součinnosti jejich v životě lidském, přece jsme nuceni, všecky důležité otázky, týkající se jednoty, podstatnosti, nesmrtelnosti duše lidské, jejího spojení s tělem atd. řešiti podle aristotelsko-scholastické nauky o materii a formě, jak ji také Církev sv. a katoličtí theologové řeší. Jinak nelze nám nabýti správných pojmův o člověku a jeho životě. Každé jiné řešení vede buď k materialismu aneb pantheismu a k všem jeho absurdnostem, které plynou z těchto dvou pro veškeren život lidský zhoubných bludů.

§ 99.

Spojení duše s tělem v člověku jest a) přirozené a b) osobní.

a) Jest přirozené.

To plyne již α) z pojmu duše a těla. Jsou-li obě složky přirozenosti lidské podstatami neúplnými, k sobě vespolně poměrnými, tak že duše potřebuje tělo a tělo duše, pak jest spojení jejich požadavkem jejich přirozenosti, a proto také jest je nazývati přirozeným.

β) Přirozenost spojení mezi duší a tělem následuje také z pojmu člověka, jak jej vyjadřuje jeho definice, jež praví, že „homo est animal rationale". V této definici jest „animal" „genus proximum", jež v sobě zahrnuje právě tak každého pouhého živočicha, jako člověka. Čím se však člověk podstatně liší od každého jiného živočicha, jest jeho rozumnost, která živočicha činí teprv člověkem, a proto vyjadřuje v definici slova „rationale" „notam specificam".

Než „animalitas" a „rationalitas" nejsou v člověku dvě součásti vedle sebe existující, podobně jak když do sklenice vody přileje se část oleje, nýbrž jsou jen jedinou přirozeností a podstatou, podstatou „animálně rationální" (živočišně rozumovou), kterou jednoduše nazýváme přirozeností lidskou, a pokud tato přirozenost existuje konkretně v nějakém suppositu, člověkem.

b) Přirozené spojení duše a těla lidského jest také již spojením osobním.

Neboť suppositum rozumem a svobodnou vůlí opatřené jest vždy také již osobou. Neboť rozumné suppositum má všecky podstatné vlastnosti, kterých pojem osoby nezbytně žádá. Neboť jest svéprávné (sui juris), druhé osobě nesdělitelné a má vlastní princip všech svých činností a trpností. Proto se duše a tělo v osobě lidské sbíhají, soustřeďují a jednotí jako ve svém zářném ohnisku, kteréž člověk obsahuje a vyjadřuje svým

sebevědomím, svým „já“. Proto jest osobě lidské připisovati vše to, co přináleží jak tělu, tak i duši. To dosvědčuje jak zkušenost, tak Zjevení Boží. Neboť jedna a táž osoba lidská se rodí, roste, vidí, slyší, stůně, umírá a jednou vstane zase z mrtvých, ale také poznává pravdu a miluje ctnost, věří v Boha, ctí a miluje ho. A všecky tyto činnosti a trpnosti vyvírají z jednoho a téhož pramene, z jednoho „já“. Ačkoliv prvý druh činností (pokud se týče trpností) má ráz smyslný a druhý rozumový (intellektuální), přece vycházejí z jednoho supposita čili z jedné osoby jako ze svého společného principu. A v tomto spojení nejsou duše a tělo součástmi sobě úplně souřadnými, nýbrž součástmi, z nichž jest tělo podřízeno duši a duše nadřízena tělu. A proto povaha, cena a důstojnost osoby lidské záleží na prvém místě v duši a teprv na druhém místě také v těle.

Pojmu osoby lidské z duše a těla podstatně složené nepříčí se okolnost, že tělo lidské se nazývá a také ve skutečnosti jest nástrojem duše. Neboť tělo není s duší jen případně sloučeno, jako když vezmu péro do ruky a píši, nýbrž toto spojení jest podstatné a přirozené.

Jako jest duše pro tělo, tak jest tělo pro duši. Proto také v témže okamžiku, v němž vzniká duše, vzniká také tělo a jest lidským tělem jen potud, pokud jest s ním duše spojená. A z obojí této součásti vzniká jeden člověk, jeden podmět, jedna osoba, jež jest činným principem nejen života duchového, nýbrž i tělesného. A proto jest jedné a téže osobě lidské připisovati nejen vlastnosti a činnosti těla, které mu jako nástroji duše přísluší, nýbrž vše, co se ho vůbec týká. Jako mohu říci: péro píše, ergo já píši, tak mohu také všeobecně říci: tělo smyslně cítí, ergo já smyslně cítím, a podobně: tělo padá, ergo já padám, ale nemohu říci: péro padá na zemi, ergo já padám na zemi, poněvadž péro padá na zemi jen potud, pokud jest jen případným a nahodilým nástrojem, jehož používám ku psaní. V tomto smyslu praví sv. Tomáš: „Každý nástroj, kterého člověk používá, nenáleží k jeho osobnosti, jak jest patrno na sekyře a meči; není však příčiny, proč by podstata, která jest součástí osoby, nemohla býti jejím nástrojem, jako tělo a údy jeho“.[1])

Že duše a tělo činí jen jednu podstatu či přirozenost lidskou, v tomto názoru jsou zajedno všichni ss. Otcové a učitelé církevní odsuzující a zamítající vesměs nauku Platonovu, podle které člověkem jest duše, která k tělesným činnostem potřebuje sice těla, ale která ho používá jen jako nahodilého a případného nástroje. Proto také odmítají názor, že tělo jest pouhým oděvem duše. Neboť jako oděv a osoba jím oděná nečiní fysicky jedné přirozenosti, tak by potom také tělo a duše byly jen zevně mezi sebou spojeny. Proto praví sv. Cyrill Alexandrinský: „Což nenazýváme (spojení duše a těla)

[1]) III. qu. 2, art. 6, ad 4.

jedním člověkem a jednou přirozeností, ačkoliv přirozenost tato není ani jednobytná (uniformis) ani jednoduchá".[1]) A sv. Augustin píše: „Že tělo s duší jest v úzkém spojení, a že jen tímto spojením stává se člověk člověkem celým a úplným, poznáváme ze svědectví vlastní přirozenosti".[2])

Ss. Otcové vysvětlují často jednotu osoby v Kristu podobou spojení duše a těla v jednotě lidské osoby a lidské přirozenosti poukazujíce při tom zároveň na rozdíl mezi spojením těla a duše v jedné přirozenosti a v jedné osobě lidské a mezi spojením lidské a Božské přirozenosti v jednotě druhé Božské osoby. Kdežto v člověku z těla a duše vzniká třetí přirozenost, která není ani tělem ani duší, nýbrž přirozeností novou z těla a duše složenou (substantia composita), zůstává v Kristu obojí přirozenost: Božská a lidská, úplně samostatna a neporušena. Nesplývají tedy v jednu přirozenost božsko-lidskou, která by nebyla ani Božskou ani lidskou, nýbrž přirozeností novou. Jen v terminu, ve kterém se obě přirozenosti Kristovy spojují, v druhé Božské osobě, stávají se něčím jedním a jednotným. Neboť jako duše a tělo jest v osobě lidské něčím jedním, podobně také Božská a lidská přirozenost jest v Kristu jen jednou Božskou osobou, osobou Syna Božího. Proto praví symbolum; „Quicunque", „Nam sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus". V tomto přirovnání jest „tertium comparationis", jak patrno, jen jednota osoby lidské, v níž duše a tělo se spojuje, a jednota osoby Božské, v níž přirozenost lidská stává se přirozeností osoby Božské, v níž od věčnosti subsistuje přirozenost Božská.

Také již přirozený rozum uznává a dokazuje, že z duše a těla vzniká v člověku nová třetí přirozenost, jež se liší jak od duše, tak i od těla.

Sv. Tomáš dokazuje jednotu přirozenosti lidské z duše a těla složené z jednoty činností lidských. Důkaz tento počíná námitkou: jak jest možno, aby bytost složená z částí podstatně různých měla jednu činnost? A odpovídá: Má jednu činnost, nikoliv však vzhledem k předmětu či terminu, k němuž činnost lidská směřuje. Poněvadž předmět tento může býti různý: buď smyslný aneb nadsmyslný, proto také člověk jeví různé a různé činnosti. Avšak všechny tyto smyslné a nadsmyslné činnosti, pokud vycházejí z jediného principu, z osoby lidské, mohou se vším právem nazývati jednou činností. Ačkoliv člověk jeví činnosti, v nichž nemá tělo (aspoň neprostředně) účasti, jako jsou činnosti rozumu a svobodné vůle, přece zase má přemnohé jiné činnosti s tělem společné, jako jest strach, hněv, cit atp., ku kterým spolupůsobí s duší i tělo. A tyto činnosti (vášně, náruživosti, pocity)

[1]) Dialog. quod unus sit Christus.
[2]) Cf. De civit. Dei. Překlad Čelakovského kniha X., hl. 29, (díl II., str. 277).

náleží zároveň jak duši, tak i tělu. A proto musí z duše a těla vznikati jedna přirozenost, jak vzniká jedna osoba.[1])

§ 100.

Bludné názory o spojení a poměru mezi duší a tělem.

Proti křesťanské nauce, že člověk se skládá z těla a jedné rozumné duše a že tato rozumná duše jest podstatnou formou těla a jediným principem všeho lidského života, jak rozumového, tak i vegetativně animálního, stojí názor trichotomistický, podle něhož jest tělo oživeno svým vlastním životním principem, se kterým se spojuje duch lidský. Blud tento jevil se v dějinách člověčenstva v různých tvarech.

Zde pomineme nauku manichejskou, podle které se člověk skládá z těla a z duše zlé a z duše dobré. O tomto bludu jednali jsme již v traktátu „O Bohu jednom podle přirozenosti". Důkaz absurdnosti dvou principů: dobrého a zlého, již také dokazuje nemožnost, aby měl člověk dvě duše: jednu dobrou a druhou zlou.

K trichotomistům jest počítati na prvém místě ve starověku

a) Platona.

Platonovi jest přičítati za velikou zásluhu, že proti soustavám materialistickým a pantheistickým své doby rozhodně hájil pravdy, že duše lidská jest bytostí jednoduchou a duchovou a proto od těla podstatně různou, což předešlé soustavy filosofické popíraly. Než Plato pokládal duši lidskou za čirého ducha, který jest spojen s tělem oživeným vlastním vegetativně smyslným principem jen jako jeho hýbací příčina (anima est motor corporis). Duše bytuje v těle jen jakožto jeho řiditelka podobně, jako vozotaj řídí vůz a lodivóda loď. Člověk jest vlastně jen duší, která těla svého používá toliko jako zevnějšího nástroje. A poněvadž tělo jest naproti duchu bytostí zcela samostatnou, jest mu také připisovati zvláštní organickou duši, která se dělí ještě ve dvě duše: „in animam appetitivam" (duši baživou, τὸ ἐπιθυμητικόν) a: „in animam irascibilem" (duši štítivou, τὸ θυμοειδές). A proto vlastně obsahuje v sobě přirozenost lidská čtveřici složek: tělo, duši baživou (animam appetitivam), duši štítivou (animam irascibilem) a ducha, a nikoliv pouze trojici.

Že nauka Platonova o skladbě přirozenosti lidské jest zcela bludna, leží téměř na bíledni.

Neboť příčina hýbací a předmět, který uvádí do pohybu, nejsou nikdy jednotnou přirozeností, nýbrž jejich spojení a vespolný poměr jest jen zevnější a nahodilý. Ruky, která pérem

[1]) Contr. Gentiles, lib. 2, cap. 57.

píše, a péra nebude nikdo rozumný nazývati jednotnou bytostí. Příčina hýbací a předmět jí pohybovaný jsou dvě ve své jestotě na sobě nezávislé a proto také úplně samostatné podstaty či přirozenosti, z nichž sice jedna na druhou působí, ale touto působností nikterak s ní netvoří jedné přirozenosti. Proto není také správná definice Platonova o člověku, podle níž jest „anima utens corpore".[1]) Neb i tu jest člověk hlavně jen duší, která náhodou k svým činnostem používá těla.

b) Blud Platonův přenesl ve čtvrtém století éry křesťanské Apollinaris na osobu Kristovu. Chtěje vyvrátiti blud Ariův, podle kterého byl Kristus jen osobou lidskou, třeba dokonalostí a důstojností svou převyšující všecky ostatní lidi, domníval se Apollinaris, že nejspíše dojde cíle svého, pak-li podle nauky Platonovy na místě rozumné duše postaví Loga, tak že Kristus jest sice osobou Božskou, s níž však hypostaticky není spojena celá neporušená přirozenost lidská, nýbrž jen tělo oživené vlastní duší vegetativně animální, které Kristus vzal z Marie Panny. Kdežto Arius popřel Božství Kristovo, upadl Apollinaris do bludu opačného, sníživ a zkrátiv jeho přirozenost lidskou o část právě nejdůležitější, o rozumnou duši. Podle něho není Kristus Bůh a člověk v jedné osobě, nýbrž druhá Božská osoba a živočich bez rozumné duše, jejíž místo zastupuje Logos.

Ss. Otcové, jmenovitě sv. Athanasius, sv. Epifanius a sv. Řehoř Nyssejský se vší rozhodností odmítli tento blud poukazujíce na jeho osudné následky, které z něho plynou jak pro zjevenou nauku o vtělení Syna Božího, tak i pro vykoupení člověčenstva skrze Syna Božího člověkem učiněného. Podle jejich nauky opírající se o Písmo sv. a učení Církve sv. musil Syn Boží přijati z přirozenosti lidské to, co mělo vykoupení třeba. A to byla především rozumná duše a nikoliv animální tělo, ačkoliv Kristus ani tělu neodepřel účinu díla výkupného. Neboť hřích (dědičný a osobní) není skvrnou těla, nýbrž rozumné a svobodné duše. Aby tedy Kristus vykoupil celého člověka, musil jako Vykupitel vzíti na sebe a se svou Božskou osobou hypostaticky spojiti celého člověka, tedy nejen tělo, nýbrž i rozumnou duši, která jest principem veškerého lidského života v Kristu.

c) Ve středověku hlásali blud trichotomistický, podle něhož se skládá člověk ze tří částí (σῶμα (σάρξ), ψυχή a νοῦς) arabští Averroisté a z katolických theologů Vilém Okkam (doctor singularis, † r. 1347), který činil rovněž podstatný rozdíl mezi duší rozumnou a duší smyslnou a mimo to také ještě připisoval tělu zvláštní formu (formam corporeitatis), nezávislou jak na duši rozumné, tak i na duši smyslné.

d) Pásku mezi tělem a duši ještě více uvolnili α) Cartesius,

[1]) Alcib.

β) Leibnitz a γ) Locke, podle nichž duše toliko v těle oživeném vlastním životním principem bydlí.

ad α) Podle Cartesia nenáleží k podstatě duše, aby byla spojena s tělem. V její podstatě jest obsažena toliko možnost spojiti se s tělem. Duše sice bytuje v celém těle, ale přece má hlavní sídlo v mozkové šišince (glandula sive glans pinealis), z níž pak celé tělo a všecky jeho výkony řídí.

Aby vzájemnou působnost těla a duše vysvětlil, přibírá si na pomoc tak zvané „životní duchy" (spiritus vitales), kteří mají v krvi člověka své sídlo. Tito duchové zastávajíce takořka funkce duše smyslné, vzbuzují v šišince sensace či počitky, které pak duše percepcí či postřehou v sebe vnímá. Ačkoliv duše má se naproti sensacím trpně, může sama byvši životními duchy podrážděna působiti také svou vůlí na tělo a je buď celé, neb jednotlivé jeho údy do pohybu uváděti.

Nicméně nepůsobí životní duchové na duši reálně a fysicky, nýbrž jen ideálně. Poněvadž jest duše pouhý čirý duch, nemůže v sebe vnímati vlivy a působnosti hmotné. A proto jsou sensace životními duchy v šišince vzbuzené jen příležitostnou příčinou (causa occasionalis), které duše pouze používá k tomu účelu, aby v sobě vzbudila sensacím přiměřené postřehy (percepce). Ale také naopak: kdykoliv duše vzbudí v sobě některý úkon vůle, jest tento úkon rovněž příležitostnou příčinou, že šišinka působí na duchy životní a skrze ně tělo uvádí do pohybu.

Poněvadž tím není poměr mezi smyslnou sensací a duševní percepcí této sensace vysvětlen, míní Cartesius, že všechny úkony jak hmotné přírody, tak i života lidského mají svou poslední příčinu v Bohu. Člověk nemůže nic chtíti a činiti, leč to, co Bůh od věčnosti ustanovil, aby chtěl a činil. Tak jest Bůh jedinou účinkující příčinou a všechny ostatní světové bytosti od nerostu až k člověku jsou jen trpnými nástroji vykonávajícími to, co Bůh skrze ně chtěl od věčnosti vykonati.

Působí-li však Bůh sám všecky účiny jak v hmotné přírodě, tak i v životě lidském, pak jest veškera příroda vlastně jen mrtvým mechanismem beze vší vlastní činnosti. A v tomto mechanismu jest pak duše a tělo člověka jen dvěma různými články, kterými Bůh sám svou činnost v člověku uskutečňuje. Že podle této nauky jsou všecky činnosti jak v hmotné přírodě, tak i v životě lidském vlastně jen činnostmi Božskými a následovně že není také rozdílu mezi mravně dobrými a špatnými skutky lidskými, netřeba zvlášť dokazovati.

ad β) Leibnitz dovozoval vzájemný poměr mezi duší a tělem hypothesí o „předzřízené harmonii" (harmonia praestabilita) ve veškerém oboru přírody.

Jemu nestačil Cartesiův mechanistický názor na svět a jeho jednotlivé bytosti a proto se snažil momentu dynamickému

v životě přírodním a lidském zase platnost zjednati. Podle jeho názoru skládá se světová hmota a její jednotlivé bytosti z jednoduchých podstat, které nazývá monadami.

Každá monada jest takořka světem pro sebe, světem úplně samostatným, na světě ostatních monad zcela nezávislým. A proto se může jen sama sebe pozměňovati. A tyto změny, kterým jest každá monada podrobena, jsou určeny všeobecným přírodním zákonem, podle něhož každá následující pozměna či modifikace má svůj dostatečný důvod v pozměně předchozí. Tak jsou všecky změny, které se v monadě dějí, jako jeden nepřetržitý řetěz mezi sebou zákonem dostatečného důvodu spjaty. A těchto řetězů jest tolik, kolik jest monad.

Poněvadž však monada nemůže působiti na monadu a přece ve všemmíru všude vidíme, že bytost na bytost působí, nastává otázka, jak možno vzájemnou působnost nejen jednotlivých hmotných bytostí, nýbrž i jednotlivých monad vysvětliti.

Leibnitz odpovídá: Bůh viděl od věčnosti veškeru postupnou činnost všech jednotlivých světových monad a proto také předvídal, které monady svými činnostmi se k sobě hodí. A podle svého věčného předzvědu určil rovněž od věčnosti vespolné spojení oněch monad, které své činnosti tak jeví, že se zdá, jako by na sebe působily. A co platí o jednotlivých monadách, platí také o jejich větších neb menších shlucích, ze kterých jednotlivé světové bytosti vznikají. A tento Bohem předvídaný a podle toho předzvědu předzřízený souhlas všech jednotlivých monad, jakož i jednotlivých z těchto monad složených bytostí nazývá Liebnitz „harmoniam praestabilitam."

Mezi monadami jest rozeznávati monadu centrální (ústřední) a monady periferické (obvodové). Monada centrální má se k monadám periferickým jak jejich střed, kolem něhož se ostatní monady kupí.

Podle této všeobecné zásady vysvětluje Leibnitz také přirozenost lidskou. V žádné organické bytosti není spojení mezi centrální monadou a monadami ostatními nahodilé, nýbrž jest podstatné.

Proto nemůže centrální monada existovati bez monad periferických, skrze které může jen své činnosti jeviti. Monada centrální bytostí organických sluje duší, jichž jest rozeznávati trojí druh: duši vegetativní v rostlinách, animální ve zvířatech a lidskou v lidech. Nejdokonalejší z těchto centrálních monad jest duše lidská, která jest opatřena rozumem a svobodnou vůlí. Mohutnostmi těmito nepůsobí však na své tělesné monady, nýbrž vyvíjí jimi jen svůj vlastní život, nezávisíc při tom nikterak na periferických monadách těla svého. Zdánlivá vespolná působnost duše na tělo a těla na duši jest podmíněna předzřízenou harmonií činností duševních a tělesných právě tak, jako činnosti všech světových monad. Bůh předvídaje, jaké činnosti bude každá

jednotlivá duševní monada jeviti, spojil ji s takovým tělem, jehož organické činnosti vegetativní a animální souhlasí s jejími činnostmi rozumnými.

Centrální duševní monady byly hned na počátku od Boha s ostatními světovými monadami stvořeny. A poněvadž nemůže duše existovati beze svého těla, proto byla každá duše stvořena hned na počátku se svým tělem. V bedrech Adamových (in lumbis Adae) byly hned od počátku jak všecky duše lidské, tak i jejich těla obsaženy: duše ve stavu nevědomé mdloby, těla ve stavu jakési involuce, která v tom záležela, že nejdůležitější periferická monada těla Adamova chovala v sobě jako v nějaké schránce uzavřené tělesné monady všech těl lidských.

A v tomto stavu mdloby a involuce trvají duše pokud se týče, tělesné monady až do okamžiku, ve kterém podle Božského předurčení má býti člověk od rodičů zplozen. Zplozením přechází tělo lidské ze stavu involuce do stavu evoluce a duše se znenáhlá probírá z bezvědomí k sebevědomí.

Smrtí nerozpadá se tělo v jednotlivé monady, ze kterých bylo složeno, nýbrž vrací se opět ve svou původní involuci, v níž původně bylo Bohem stvořeno. Duše lidská podrží i po smrti své sebevědomí a liší se tím od duší vegetativních a animálních.

Kdežto duše vegetativní a animální podobně jako všecky ostatní světové monady jsou nezničitelné, jsou duše lidské nejen nezničitelné, nýbrž také nesmrtelné. Avšak smrtí tělesnou neodlučují se ode svých těl, nýbrž zůstávají s nimi spojeny, a jejich nesmrtelnost záleží jen v jejich sebevědomí, kterého při návratu svých těl do stavu involuce neztrácejí.

Poněvadž každá duše má v sobě veškeren svůj život preformovaný, který se pak zcela nutně podle zákona dostatečného důvodu vyvíjí a jeví, nezáleží svoboda člověka v tak zvané nelišnosti či indifferenci, jíž může se libovolně rozhodnouti pro nějakou činnost před jejím kontradiktorickým opakem, aneb pro tu neb onu činnost některého určitého druhu před jinými činnostmi tohoto druhu. Kdyby byl člověk ku svým činnostem původně indifferentní, pak by Bůh nemohl jich poznávati a veškera předzřízená harmonie světová byla by nemožna. Ano jako Bůh ve svých vnějších činnostech musí vždy voliti činnost tu, která jest ze všech nejdokonalejší, tak i člověk jest již svou přirozeností určen veškerými svými skutky směřovati vždy k dobru nejlepšímu. Jinak by pro své jednání neměl rozumného důvodu. Poněvadž jest člověk takto ke všem svým skutkům determinován, není svoboden podobně jako Bůh sám, který právě proto, že musí ve svých činnostech na venek voliti vždy to, co jest lepšího, pokud se týče, co jest nejlepšího, nemá vlastně svobodné volby, jíž by se mohl rozhodnouti ke skutku, jenž naproti jiným jest méně dokonalý.

ad γ) Podobnou nauku o skladbě přirozenosti lidské hlásal také Lotze.[1])

I Lotze míní, podobně jako Leibnitz, že veškera příroda a bytosti její jsou složeny z jednotlivých oduševnělých jednoduchých atomů, které podobně jako monady Leibnitzovy mají svůj vlastní na jiných atomech nezávislý život. A jako každý jednotlivý atom má svůj vlastní duševní život, tak i celý vesmír jest oduševněn. Jeho život není než výslednicí duševních činností jednotlivých atomů.

Nicméně jest prý podstatný rozdíl mezi duší a tělem člověka. Neboť přemnohé úkony lidské převyšují všechny činnosti hmotných bytostí přírodních. To platí obzvláště o sebevědomí, které nás nutí, v člověku mimo hmotné tělo, jež není než konglomeratem jednotlivých jednoduchých atomů, předpokládati také podstatu duchovou, bez níž nelze života lidského vysvětliti. Ale jako hmotné atomy, tak i duše lidská má svůj vlastní život, který sama ze sebe beze vší součinnosti tělesné vyvíjí. Tak jest život duše a život těla zcela samostatný na sobě nezávislý. Jsou to dva úplně samostatné světy. A že tyto dva světy souhlasně se jeví, jest dílem předzřízené harmonie, kterou si Lotze představoval jako psychicko-fysikální mechanismus. Podle všeobecně platného zákona, jímž se tento světový mechanismus řídí, následuje vždy na každou modifikací duševní podstaty přiměřená modifikace podstaty tělesné a tento postup činí dojem, jako by duševní modifikace byla příčinou modifikace tělesné. To jest však jen klam. Tyto modifikace dějí se jen parallelně a to následkem předzřízené harmonie, která jest příčinou jak postupu těchto obou modifikací, tak i jejich souhlasu.

Theorie Lotzova, jak patrno, neliší se podstatně od nauky Leibnitzovy a proto zahrnuje také všechny bludy její. Lotze kladl velikou váhu na sebevědomí lidské, z něhož hlavně podstatný rozdíl mezi duší a tělem člověka dovozoval. Ale právě toto naše sebevědomí zamítá co nejrozhodněji nauku Lotzovu, podle níž jako duše, tak i tělo naše má život úplně samostatný, jehož souhlas závisí toliko na předzřízené harmonii. Neboť naše sebevědomí nám jasně věstí, že naše vlastní úsoba (naše já) jest příčinou účinkující všeho našeho tělesného života, právě tak, jako jest principem života duchového a následovně, že obojí tento život vychází jen z jediného principu, rozumné naší duše a nikoliv z principů dvou: jednoho tělesného, druhého duchového, které ve svých činnostech jsou na sobě nezávislé. I když nauka Lotzova hájí podstatného rozdílu mezi duší a tělem, přece popírá jednotu lidské přirozenosti, ve které se duše a tělo podstatně spojuje.[2])

[1]) Prof. filos. v Gotinkách (nar. 1817, † 1881).

[2]) Cf. Stöckl. Lehrbuch der Philos., 3. Aufl., II. Abteil., Mainz 1888, S. 329 f.

ad ε) V poslední době obnovil blud trichotomický strany lidské přirozenosti vídeňský filosof Antonín Günther,[1]) jehož pak kolem polovice minulého století mnozí theologové obzvláště v Němcích následovali. Ačkoliv slovně hlásal jen dichotomismus lidské podstaty, pokládaje člověka za synthesi ducha a přírody, přece upadl do trichotismu Církví jak ve starověku, tak i ve středověku častěji se vší možnou jasností a určitostí odsouzeného.

Podle nauky Güntherovy mají všechny tři říše přírodní jen jedinou podstatu, jedinou monadu, opatřenou jediným životem a jednotlivé bytosti jsou toliko zvláštními jevy této jedné světové podstaty.

Život přírodní jest podroben stálému vývoji, jímž vystupuje s tvarů nižších k tvarům vyšším, až konečně v člověku stává se duší, jež jest v něm principem nejen života vegetativně animálního, nýbrž také principem všeobecných pojmů, v nichž jednotlivé jevy přírodní monady poznává. A dosáhla-li přírodní monada a její život v duši člověka nejvyššího stupně svého vývoje, pak spojuje s ní Bůh ducha, kterého z ničeho tvoří. Tak jsou v člověku mimo tělo dva životní principy: duše (psyche), v níž přírodní život všem věcem společný dostupuje svého vrcholu, a duch Bohem stvořený.

A spojení mezi duší a duchem jest hypostatické, podobné jako v Kristu mezi přirozeností lidskou a Božskou. Duše nemajíc své vlastní osobnosti subsistuje v osobnosti ducha a mizí proto v tom okamžiku, ve kterém duch tělo opouští. A poněvadž jest duše hypostaticky spojena s duchem, proto vládne mezi oběma principy jistá záměna obou činností (communicatio idiomatum), tak že duše svou tělesností zasahuje do ducha a duch zase naopak svou duchovostí vniká do duše a jejich činností. V tomto smyslu náleží duchový život duši a duševní (smyslový) život zase duchu. Proto stává se také duše, jež jest sama v sobě neosobní, účastnou osobnosti ducha. Jen duch jest svoboden, kdežto duše je podrobena přírodní nutnosti právě tak jako duše zvířecí, od níž se toliko stupněm liší.

Jelikož nauka Güntherova podrobuje animálně sensitivní život lidský přírodní nutnosti, kterou jest determinován jako všecky ostatní činnosti přírodní, chová v sobě veliké nebezpečí pro veškeren mravní život lidský, a proto nemůže býti s podivením, že narazila na tuhý odpor bohoslovců hlavně těch, kteří nepodléhali vlivům německé filosofie.

Sv. Otec Pius IX. byl proto nucen do tohoto sporu autoritativně zasáhnouti a nauku Güntherovu jak pro její bludy psychologické, tak i pro ostatní bludy, týkající se pravdy zjevené o Nejsvětější Trojici, o vtělení Syna Božího, o vykoupení člověčenstva atd. odsouditi. To učinil, jak jsme již slyšeli, Brevem: „Eximiam tuam", zaslaným kard. Geisselovi, arcibiskupu Kolín-

[1]) nar. 1781, † 1861.

skému (15. června 1857) a listem: „Dolore haud mediocri" ze dne 30. dubna 1860, daným biskupu Vratislavskému. Ve zmíněném Breve „Eximiam tuam" praví: „Víme, že spisy jeho ruší katolickou nauku o člověku, která se skládá toliko z těla a duše, tak že duše a to duše rozumná jest sama sebou a neprostředně formou těla".[1])

A ještě zevrubněji a určitěji odsoudil Pius IX. anthropologický blud Güntherův ve svém listu zaslaném biskupu Vratislavskému, v němž mimo jiné píše: „Nauka, podle které jest v člověku jen jediný životní princip, totiž duše rozumná, z níž má tělo pohyb a veškeren život, jest v Církvi Boží obecná a podle soudů přemnohých slovutných bohoslovců tak s učením církevním sloučena, že ji nelze v jiném smyslu vykládati ani bez bludu ve víře popírati".[2])

Velikých zásluh o vyvrácení bludů Güntherových aspoň v dřívějších Rakousích získal si Vídeňský prelát Dr. Jan Schwetz svou dogmatikou, jakož i svými přednáškami, které jako vrchní editelř ústavu u sv. Augustina konal o filosofii Güntherově. Tak se stalo, že güntherianismus u nás až na několik málo stoupenců nenabyl půdy. Nyní jest blud tento nejen u nás, ale i v Němcích úplně překonán.

Než stoupenci trichotomismu na důkaz svého bludu dovolávají se i svědectví Písma sv. a ss. Otců, kteří často mezi duší a duchem v člověku (anima et spiritus, ψυχὴ καὶ πνεῦμα) rozeznávají.

Než přihlédneme-li místněji k těmto výrokům, nemíní ani Písmo sv. ani ss. Otcové tímto rozdílem připisovati člověku dvojího životního principu: jednoho animálně sensitivního a druhého čiře duchového, nýbrž vyjadřují duší a životem duševním proti duchu a životu duchovému buď *a)* nižší stránku života lidského proti stránce vyšší, nepopírajíce tím nikterak, že obojí tato stránka má původ a důvod svůj v jednom a témže principu, v rozumné duši, aneb *b)* vyjadřují duší a duševním člověkem (ἄνθρωπος ψυχικός) život přirozený člověka a duchem a duchovým člověkem (ἄνθρωπος πνευματικός) život nadpřirozený, kterého se člověk milostí posvěcující stává účastným, aneb konečně *c)* vyjadřují rozdílem mezi duší a duchem poëtický parallelismus, jak se častěji v žalmech děje.

ad a) Tak píše sv. Pavel: „On pak, Bůh pokoje, posvětiž vás docela, ať váš duch a duše vaše úplně se zachovává bez úhony k příchodu Pána našeho Ježíše Krista".[3]) Duchem rozumí sv. Apoštol vyšší mohutnosti ducha, duchovou částku člověka, duší pak nižší stránku života lidského, záležící v činnostech smyslových přirozenosti lidské.[4]) V témže

[1]) Denzinger 1655.
[2]) Denzinger, p. 446, not. 1.
[3]) I. Thess. 5, 24.
[4]) Cf. Sušila, jeho výklad tohoto místa, str. 266.

smyslu jest také vykládati slova v „Magnificat“ Blahoslavené Panny u sv. Lukáše: „Velebí duše má Hospodina a duch můj zaplesal v Bohu, Spasiteli mém“.[1]) Blahoslavená Panna jest důstojností svého Božského mateřství tak zanícena a uchvácena, že Boha chválí a velebí celou svou bytností jak podle smyslové, tak i podle duchové povahy její.

V podobném smyslu jest rozuměti také slovům sv. Pavla v listu k Židům: „Živé jest slovo Boží a účinné a říznější nad každý meč dvojbřitký; proniká až do rozdělení duše a ducha, kloubův i morku (čísy) a rozeznává myšlenky a úmysly srdce“.[2]) Obyčejně spatřují interpreti v rozdělení duše a ducha, kloubův a čísy obraz věčné smrti, kterýmžto obrazem zároveň rozervanost odsouzenců se nám na oči staví. Již zde na zemi hříšníci vnitřním bojem ustavičně jsou rozerváni, jelikož duše, t. j. zlé žádosti se vzpírají proti duchu, t. j. rozumu, svědomí a milosti Boží. Tím více se to děje na odsouzencích, u nichž boj onen ovšem jest ještě tužší a horší a vliv jeho na tělo pro užší a věčné spojení jeho s duchem (duší) silnější a větší.[3])

ad b) Častěji znamená v Písmě sv. duše (ψυχή, anima) a člověk duševní (ψυκικὸς ἄνθρωπος) princip života přirozeného, pokud se týče, člověka ve stavu přirozenosti hříchem porušené a Kristem nevykoupené, tedy člověka, který nemá života nadpřirozeného milosti posvěcující a proto se dává ovládati hříšnou smyslností. Duchovým člověkem rozumí však člověka, který jsa ve stavu milosti posvěcující řídí se ve svém životě rozumem milostí Boží osvíceným. V tomto smyslu píše sv. Pavel ke Korintským: „Ale člověk duševní (tělesný) nepřijímá (nepojímá) těch věcí, které jsou Ducha Božího; nebo bláznovstvím jsou jemu a nemůže rozuměti, poněvadž (ty věci) mají se duchovně posuzovati. Člověk duchovní (ὁ δὲ πνευματικὸς sc. ἄνθρωπος) však posuzuje a oceňuje všecko, ale sám nebývá posouzen (a oceněn) od nikoho“.[4]) Člověk duchovní jsa Duchem Sv. osvícen a věda, v čem svrchovaná důstojnost člověka záleží, může dobře a správně o všech věcech náboženských souditi, jelikož mu Duch Sv. sám dává pravidlo k posudku o věcech těchto. A dokud zůstává člověkem duchovním, nemůže býti člověkem duševním (tělesným) posuzován, poněvadž tento nechápe života nadpřirozeného a ničeho, co s tímto životem souvisí.[5])

ad c) Často v Písmě sv. se zaměňuje slovo duše a duch (anima, animus, spiritus, mens), což obzvláště patrno z parallelismu, jímž královský pěvec na označení duchového principu v člověku

[1]) 1, 46.
[2]) Žid. 4, 12.
[3]) Srv. Sušilův výklad tohoto listu str. 41.
[4]) I. Kor. 2, 14, 15.
[5]) Srv. výklad Sušilův k I. Kor. 9, 14. (Listové sv. Pavla apoštola) Díl I. (Praha 1870), str. 177 sld.

slova: „duše" a „duch" ve stejném smyslu užívá a tím dává na jevo, že všechen život lidský, jak tělesný, tak i rozumný vychází z jediného principu, z duše rozumné a nesmrtelné.

Přívrženci trichotomismu odvolávají se také na výroky některých ss. Otců, kteří prý rozněž rozeznávají tři součásti lidské přirozenosti: ducha (mysl), duši a tělo, jako na př. Řehoř Nyssejský ve svém spise: De opificio hominis (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου).[1]) Jest sice pravda, že sv. Řehoř v tomto spise praví výslovně, že člověk všechny druhy duší v sobě soustřeďuje. Má v sobě duši vegetativní podmiňující a řídící život vegetativní a vzrůst jeho, pak duši animálně sensitivní, jež jsouc jaksi duší střední mezi duší vegetativní a duší duchovou, jest principem a zdrojem života smyslového a konečně ducha, který jest principem života rozumového. Když se místo to vytrhne ze souvislosti, pak ovšem má člověk duše nejen dvě, jak trichotomismus učí, nýbrž tři, vegetativní, animální a duchovou. Pak nemáme již trichotomismu, nýbrž tetrachitomismus, poněvadž ke třem duším přistupuje ještě tělo jako čtvrtá součást přirozenosti lidské. Avšak z celé úvahy o člověku v tomto spisu (De hominis opificio) obsažené, obzváště z úvahy o poměru mezi trojí duší v člověku v hlavě 8, jakož i dále z hlavy 10, 12, 15, 16, 29, jest zcela patrno, že sv. Řehoř Nyssejský neučil trichotomismu, nýbrž souhlasil úplně s Písmem sv. a s ostatními ss. Otci v nauce, že člověk se skládá pouze z těla a rozumné duše. Toho důkazem jsou také všechny ostatní jeho spisy, v nichž o tomto thematě jedná.[2]) Všude tvrdí, že veškeren život lidský pochází z jediného principu, s rozumné duše, a nazývá jej buď duchem aneb duší podle toho, má-li na zřeteli vyšší neb nižší stránku života lidského.

Podobně i ostatní ss. Otcové a spisovatelé církevní, jako na př. sv. Efrem,[3]) Origenes,[4]) Ireneus,[5]) na které se trichotomisté odvolávají, i když rozeznávají v člověku mimo ducha ještě také duši, nepřipouštějí v něm dvojího životního principu, nýbrž rozumějí podobně jako Písmo sv. duchem buď rozumný aneb nadpřirozený život člověka a duší život animálně smyslný aneb přirozený život naproti životu vyššímu neb nadpřirozenému.

§ 101.

Duše lidská jest podstatou a) nehmotnou, b) jednoduchou a c) duchovou.

a) Duše jest podstatou nehmotnou (substantia immaterialis).

Ačkoliv hmota jest věc každému známá, přece není tak snadno podati o ní výměr (definici), který by nejen její pravou

[1]) Cap. 8. Opp. tom. I., p. 44 sqq.

[2]) Cf. In hominis procreationem, orat. duae, De anima, De anima et resurratione, Adversus Apollinarem ad Theophilum.

[3]) Adv. Scrutatores Serm. 18.

[4]) Epist ad Rom. — [5]) Adv. haer. lib. 5, cap. 6.

bytnost, nýbrž i všechny její vlastnosti úplně vystihl. Mezi všemi definicemi, kterými křesťanští filosofové vyjadřují pojem hmoty, jest přednost dáti definici té, podle níž jest hmotou rozuměti to, co jest rozsaženo, co má tedy části vedle částí, z nichž není jedna druhou, a následovně co se dá v tyto části zase rozložiti. S touto definicí souhlasí definice u theologů scholastických obecná, která praví, že hmota jest podstata, která svou přirozeností žádá kvantity (kolikosti) a následovně tří prostorných rozměrů (dimensí) šířky, délky a hloubky (výšky).

První vlastnost duchové podstaty záleží v tom, že není hmotou, že jest nehmotna. Je-li duch podstatou nehmotnou, pak nemá částí vedlebylých, z nichž zaujímá každá jednotlivá část v prostoru své zvláštní místo, z něhož jest každá druhá část vyloučena. A nemá-li částí vedlebylých, ať již souvislých aneb jen soumezných (partes continuas vel contiguas), nemá ani kvantity, ani tří dimensí, šířky, délky, hloubky (výšky).

Ačkoliv tato definice praví o duchu toliko záporně čím není, přece již do jisté míry také praví, čím jest. Duch jest přirozeně prost vší hmotné kvantity a proto také na hmotě nezávisí aspoň ve své existenci. Duch jest podstatou vyššího řádu, než jest hmota, a nemá proto (aspoň co do existence) se hmotou nic společného.

Že duch jest prost vší rozsažné kvantity, jest nejen naukou rozumovou, nýbrž i zjevenou. Sám Božský Spasitel zjeviv se apoštolům po svém vzkříšení pravil k nim: „Vizte ruce mé i nohy mé, že já sám to jsem: dotýkejte se mne a vizte, neboť duch nemá těla a kostí, jakož vidíte, že já mám“.[1]) A sv. apoštol Pavel píše: „Boj náš není proti krvi a tělu, nýbrž proti knížectvím a mocnostem, proti světovládcům této temnosti, proti zlým duchům v povětří“.[2])

Duch čirý a duše lidská jen v tom se liší, že duch maje jen potence duchové, rozum a svobodnou vůli, jest prost vší hmoty nejen ve své existenci, nýbrž také ve všech svých činnostech, kdežto duše má mimo potence duchové také ještě potence ústrojné, při jejichž činnostech závisí na příslušných tělesných orgánech.

Ale pojem pouhé nehmotnosti nevystihuje ještě úplně podstaty duchové. Jsou podstaty, které jsou sice prosty veškeré hmotné kvantity a prostorné rozsažnosti, jako jest tak zvaná duše rostlinná a živočišná, ale přece nejsou podstatami duchovými, poněvadž nejen ve svých činnostech, nýbrž i ve své existenci závisí tou měrou na těle, že jen v něm mohou působiti a existovati, a hynou, pak-li tělo hyne. A proto k pojmu nehmotnosti musí přistoupiti další vlastnost, a tou jest jednoduchost duchové podstaty.

[1]) Luk. 24, 39.
[2]) Efes. 6, 12.

b) Jednoduchou nazýváme bytost, která není složena z částí. Podle toho, jaké části bytost jednoduchá ze sebe vylučuje, jest také její jednoduchost různá.

Složitost jest rozeznávati dvojí: fysickou a metafysickou. Ačkoliv i složitost metafysická jest různá, přece všechny její způsoby či druhy lze zahrnouti ve složitosti z potence a konu (potentia et actus). A poněvadž z potence a konu jest složena každá bytost stvořená, nelze ani duše nazývati podstatou metafysicky jednoduchou. Může tedy býti řeč jen o její jednoduchosti fysické. Fysicky jest jednoducha každá bytost, která nemá částí vedlebylých ani stejnorodých, jaké má na příklad hmota, ani různorodých, jakými jsou údové lidského těla, ani částí buď bytně neb případně různých. Bytně (essentialiter) jest složena podstata lidská z těla a duše, podstat to bytně různých. Případně různá jest na př. podmět a jeho reální případnosti, jako jest na př. hmotná podstata a kolikost neb jakost (kvantita a kvalita).

Poněvadž duše lidská jako forma těla nemá částí ani stejnorodých ani různorodých, z nichž jedna není druhou, ani nemá kvantity a kvality, která by k její podstatě přistupovala a přistupujíc k ní ji místněji určovala, jest fysicky jednoduchá. To plyne již z jejího poměru k tělu, jehož jest podstatnou formou. Kdyby měla části vedlebylé, buď stejnorodé aneb různorodé, pak by se od těla již podstatně nelišila. Byla by v prostoru, který zaujímá tělo, právě tak rozsažná, jako tělo a jeho jednotlivé údy.

c) Duše lidská jest nejen podstatou nehmotnou a jednoduchou, nýbrž také duchovou. Její duchovost plyne nutně z jejího rozumu a svobodné vůle a z činností těchto mohutností. Ačkoliv z předešlé úvahy jest zcela jasno, že bytost nehmotná a jednoduchá nemusí býti také již bytostí duchovou, přece nemůže býti nejmenší pochybnosti, že bytost duchová, t. j. bytost rozumem a svobodnou vůlí opatřená, musí býti také nehmotná a jednoduchá. V duchovosti jsou již obě tyto vlastnosti obsaženy.

Duchovost duše lidské plyne již také z její podstatné vlastnosti, kterou jest jediným principem všeho lidského života a život tento jest v duši podle obojí své stránky, jak nižší, vegetativně animální, tak i vyšší, rozumné, jako v zářném bodu neb ohnisku soustředěn. Z tohoto ohniska vychází a k němu se zase vrací, jak naše sebevědomí dokazuje. Kdyby nebyla duše naše bytostí duchovou, pak nelze našeho sebevědomí vysvětliti. Každý člověk jest si však vědom, že jest podmětem všech svých činností. Jako jsem si vědom, že mé „já" cítí tělesnou bolest, má žízeň, má hlad atd., tak také jsem přesvědčen, že toto mé „já" jest principem všeho mého nadsmyslného poznání a všech mých svobodných skutků. Proto pravím: „já", poznávám pravdy ideální, soudím z pravdy na pravdu, dovozuji ze známých pravd pravdy neznámé atd.

To by bylo však nemožno, kdyby duše lidská nebyla podstatou nehmotnou, jednoduchou. Jest metafysický zákon, podle něhož nesmí účin odporovati své účinkující příčině. A proto z povahy účinu jest vždy souditi na povahu příčiny. Kdyby duše naše nebyla jednoduchá, byl by očividný odpor mezi hmotnou a nehmotnou její činností, jakou jest patrno naše rozumové poznání odnášející se k pravdám nadsmyslným a ideálním a naše svobodné chtění směřující nejen k dobrům smyslným, nýbrž i k dobrům nadsmyslným, jakým jest ctnost, láska k bližnímu, k nepříteli, k Bohu atd. A proto jest nám takto souditi: Poněvadž naše rozumové poznání a naše svobodné chtění jsou činnostmi nehmotnými a proto jednoduchými, musí i princip těchto činností býti rovněž nehmotný a jednoduchý. A tímto principem jest duše lidská.

Často se stává, že člověk jest sám se sebou v rozporu. Neboť, jak praví sv. Pavel: „tělo žádá proti duchu, duch pak proti tělu“.[1]) Kdyby však obě tyto žádosti vycházely ze dvou principů: hmotného a duchového, pak by nemohlo tělo vzpírati se proti duchu a duch proti tělu. Spor tento jest jen tak vysvětliti, že týž princip, rozumná duše, směřuje zároveň k dvěma dobrům sobě protivným, k dobrům smyslným a nadsmyslným. Kdyby měl člověk jen duši vegetativně animální, jakou má zvíře, pak by byl ve veškerém svém životě podroben přírodnímu pudu ku všem činnostem ho determinujícím a o nějakém sporu v lidském životě nebylo by vůbec řeči. Ale tento spor by také v něm nevznikl a nemohl vzniknouti, kdyby člověk měl dvě duše, jak trichotomisté se domnívají. Neboť obě duše by jevily své činnosti zcela samostatně a každý spor byl by z nich vyloučen.

Jednoduchost duše lidské plyne také ze svobodné vůle lidské. Do jisté míry jest zcela nejen pravdiva, nýbrž i oprávněna věta: „stet pro ratione voluntas“. Neboť často se stává, že člověk se pro ten neb onen skutek rozhoduje jen proto, že se tak rozhodovati chce, i když je přesvědčen, že pro něj nemá rozumného aneb aspoň dostatečného důvodu, a že by proto měl, kdyby chtěl rozumně jednati, od skutku tohoto upustiti. V takových případech jest vůle sama sobě důvodem a motivem, který ji do činnosti uvádí. Kdyby člověk měl jen duši animální, pak by o volbě vůle lidské mezi dvěma předměty nemohlo býti řeči, poněvadž duše animální jest závislá na hmotném ústrojí a proto by byla fysické nutnosti právě tak podrobena, jako tělesný ústroj sám.

Konečně jeví člověk také mnohé affekty či city, po nichž u zvířete není nejmenší stopy, jako na př. lítost, úcta, stud atp. A tyto city mohou se vztahovati k předmětům, které jsou nad veškeru hmotu vysoko povzneseny, jako jest láska k pravdě, ke kráse, k ctnosti, k Bohu jakožto ku zdroji a konečnému cíli vší pravdy, krásy, ctnosti atd. Všechny tyto affekty mají ráz nad-

[1]) Gal. 5, 17.

smyslný, ideální a proto nemohou míti svého principu v duši animální, nýbrž mohou míti jediné příčinu a sídlo v duši nehmotné a jednoduché, jak nehmotny a jednoduchy jsou samy.

§ 102.

Duše lidská jest svobodná.

Pojem svobody lidské.

Každá bytost duchová, rozumem obdařená, jest také svobodna, jak sv. Tomáš praví: „Ubicunque est intellectus, est liberum arbitrium".[1]) Neboť duchová bytost právě tím se liší od každé jiné bytosti hmotné, že má rozum a svobodnou vůli, kterou může mezi poznanými předměty voliti ten, který chce.

K pojmu svobody jest potřebí, aby bytost, které svobodu připisujeme, nebyla předně ku svým skutkům zevnějšími příčinami nucena. Žádný násilně vynucený skutek není svobodný a nemůže se bytosti, která jej vykonala, přičítati ani za zásluhu ani za vinu. Proto k pojmu svobody nestačí pouhá svoboda od vnějšího násilí. Mnohé skutky koná člověk samovolně a bezděčně bez vší rozvahy a rozmyslu. Ačkoliv není k nim žádným vnějším fysickým násilím nucen, přece není při nich svoboden, a to proto, poněvadž jich nepředchází rozumová úvaha a volba touto úvahou podmíněná mezi těmito skutky a jejich kontradiktorickým opakem. A proto pojem lidské svobody žádá mimo svobodu od vnějšího fysického násilí také ještě svobody od vnitřního nutkání určujícího člověka vždy jen k jedné činnosti a jen k jednomu účinu této činnosti. Člověk jest jen tenkráte v pravdě svoboden, když jest svoboden nejen od zevnějšího násilí (a coactione externa), nýbrž také od vnitřní nutnosti (a necessitate interna), jak sv. Tomáš praví: „Dominium, quod habet voluntas super suos actus, per quod in ejus est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum et violentiam causae exterius agentis".[2])

Ve svobodě od vnitřní nutnosti jest právě pravá bytnost její obsažena. Vnější skutky mohou na člověku se vynutiti větší silou fysickou, než jest ta, které může sám proti ní použiti. Ale naproti vnitřní svobodě (libertas electionis seu liberum arbitrium) jest každé vnější nasilí stvořených bytostí bezmocné. Jediný Bůh jako tvůrčí a prvotná příčina člověka a všech jeho sil a mohutností může působiti na vůli lidskou tak, že tato činí to, co Bůh chce, a že tak činí přece svobodně.

Svoboda od vnitřní nutnosti záleží ve vnitřní nelišnosti (in interna indifferentia) k různým činnostem. Není však pouhou negací každého vnitřního určení k jedinému toliko konci,

[1]) I., qu. 59, art. 3.
[2]) Summa contr. Genet., lib. 1, cap. 68; De verit. qu. 22, art. 5 ad 7.

nýbrž jest činnou mocí, kterou se sám člověk určuje, chce-li něco učiniti aneb nechce-li.

Podle povahy předmětů, ku kterým se člověk svou vůlí určuje a rozhoduje, rozeznáváme trojí svobodu: *a)* protiřečnosti (libertatem contradictionis), záležící mezi skutkem a jeho negativním opakem, jako mezi „psáti a nepsati, mezi „chodíti a nechodíti" atd. Jsou-li předměty, mezi kterými má bytost svobodná volbu, mezi sebou disparátně různé, jako na př. „psáti list příteli aneb dopis na některý úřad", sluje svoboda ta svobodou *b)* roztřídění neb rozdružení (libertas specificationis). Konečně má člověk také ještě svobodu volby mezi mravním dobrem a mravním zlem, mezi dobrým skutkem a hříchem, a svoboda tato, která jest vlastní jen stvořeným bytostem duchovým „in statu viae" a pak bytostem k pekelným trestům odsouzeným, sluje svobodou *c)* protivy či příčností (libertas contrarietatis).[1])

O tomto trojím druhu svobody praví sv. Tomáš: „Vůle nazývá se svobodnou, pokud není podrobena nutnosti, což se může trojím způsobem jeviti: předně vzhledem ke skutku, který může člověk chtíti aneb nechtíti (a to jest svoboda protiřečnosti), za druhé vzhledem k předmětům, mezi nimiž má volbu (tu jeví svobodu rozdruživou), a za třetí vzhledem k poměru k poslednímu cíli člověka, pokud může totiž voliti mezi mravním dobrem a zlem (tak zvanou svobodou příčnosti)".[2]) Tato svoboda jest, jak patrno, nedokonalostí svobody a proto jest toliko vlastností rozumných bytostí stvořených, které mohou vůle své k hříchu zneužiti.

Podstata svobody jest obsažena hlavně ve svobodě protiřečnosti (in libertate contradictionis). Neboť kdo může chtíti aneb nechtíti, může když se jednou rozhodl, že bude něco chtíti, také voliti mezi různými předměty, ku kterým jeho chtění může směřovati.

S tímto rozvrhem svobody souvisí jiný rozdíl, jenž se činí mezi svobodou fysickou a mravní. Kdežto svoboda fysická vztahuje se k činnostem mravně indifferentním, jako psáti, čísti, chodíti atd., a k předmětům těchto činností, obsahuje v sobě svoboda mravní činnosti a skutky buď mravně dobré aneb špatné, ačkoliv Thomisté proti Skotistům obecně učí, že není vůbec pro člověka skutků mravně lhostejných, poněvadž každý skutek fysický podle toho, jaký má člověk při něm úmysl (přímě neb nepřímě), jest mravně dobrý neb špatný.[3])

Svoboda vůle není tedy než „vis electiva", kterou člověk sám bez zevnějšího násilí a vnitřního nutkání ku svým činnostem

[1]) Dr. Vřešťál nazývá „libertatem contrarietatis" „svobodu protivy". Viz jeho „Katolickou mravouku". Díl I., str. 60 a „libertatem contradictionis", pak „svobodou výkonu čili protikladu".

[2]) De verit. qu. 22, art. 6.

[3]) Billuart, De actibus humanis diss. 4, art. 5.

kontradiktoricky, specificky (disparátně) aneb kontrérně sobě protivným se určuje. Než tomuto sebeurčování nesmíme tak rozuměti, jako by bylo naprosté, na žádné zevnější a vnitřní předchozí podmínce nezávislé. Každý svobodný skutek závisí předně na rozumovém poznání skutku, ku kterému se člověk chce rozhodnouti, a na dobru v tomto skutku obsaženém.

Jako rozum může ze své přirozené nelišnosti ku každé pravdě přejíti k poznání určité pravdy jen tenkrát, když tato pravda nějakým způsobem počne na něj působiti, tak i vůle jest původně zcela lhostejna ke každému dobru. A než některé skutečné dobro může chtíti a tak ze své přirozené indifference přejíti ku chtění toho neb onoho skutečného dobra, musí jí rozum dobro předmětu jejího chtění jako dobro jí přiměřené představiti, jak svatý Tomáš zcela případně praví: „Nulla substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto".[1])

Proto nemůže člověk na vůli druhého člověka působiti přímě, nýbrž musí prve jeho rozum přesvědčiti o dobru skutku, ku kterému vůli jeho chce nakloniti a přiměti, a rozum musí pak dílo toto dokonati tím, že vůli poznané dobro jako něco, co jest jí přiměřeno, předvádí a k jeho vykonání radí, přemlouvá, na následky jak blahé, tak i neblahé, (v případě, že se vůle od něho odvrátí) upozorňuje, ale konečné rozhodnutí pro tento skutek aneb pro opak jeho jí samé ponechává. A proto vůle nejedná při žádném svobodném skutku slepě beze všeho motivu či podnětu.

Když však rozum vůli poučil a osvítil o dobru toho neb onoho skutku, pak jest na ní, chce-li se pro něj neb proti němu rozhodnouti. Jak patrno, není poznání a motiv, který působí na vůli, a svobodný skutek vůle jednou a touže věcí. Vůle jest sice na poznání skutku a motivu závislá, ale nicméně se liší jak od poznání dobra, tak i od motivu v tomto poznání obsaženého a na ni působícího. A proto jest zcela lichý a bludný naprostý indeterminismus, jejž mnozí vůli připisují. Vůle nejedná bez poznání toho, čeho svou činností chce dosíci, ani bez motivu, který jí sice nenutí, ale přece jistou měrou nakloňuje k vykonání toho neb onoho skutku a k dosažení dobra v něm obsaženého. A proto nelze tvrditi, že svobodný skutek jest úplně beze vší příčiny. Praví-li sv. Tomáš: „Liberum dicimus, quod sui causa est",[2]) nechce tím připisovati vůli lidské aseity, jako by beze vší příčiny na ni působící k svým činnostem se rozhodovala, nýbrž praví toliko, že se sama k svým skutkům rozhoduje, při čemž nikterak nevylučuje její závislosti na poznání skutku a dobra v něm obsaženého, jak na jiném místě zcela zřejmě tvrdí: „Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est".[3]) Ačkoliv

[1]) Contr. Gent. lib. 3, cap. 88.
[2]) Compend. Theol.
[3]) I., qu. 83, art. 1 ad 3.

jest vůle na zmíněných dvou příčinách závislá, přece není jimi k svým skutkům determinována čili nucena. Proto jest, jak křesťanská filosofie učí, svobodné lidské vůli připisovati indeterminismus jen relativní či poměrný, který se podstatně neliší od relativního determinismu Aristotelova.[1])

Strany poměru rozumového poznání a motivu k svobodné vůli jest rozeznávati vůli předchodnou (voluntatem antecedentem) a následnou (voluntatem consequentem). Vůle sluje „předchodnou" (antecedens), poněvadž předchází skutek svobodný. Od této svobody jest lišiti svobodu zvanou následnou (libertatem consequentem), která následuje rozhodnutí vůle a skutek jí vykonaný. Jest samozřejmo, že svoboda ve vlastním smyslu jest svobodou předchodnou. Skutek vykonaný může se nazývati svobodným jen potud, pokud bylo v moci člověka, jej vykonati neb nevykonati. Jakmile však byl jednou vykonán, není již v moci jeho, aby jej odčinil. Tu platí axiom: „factum infectum fieri non potest". Skutek vykonaný náleží již k objektivnímu historickému dějstvu a proto se vymyká ze všeho dalšího vlivu vůle svobodné. Skutek svobodný jednou vykonaný existuje pak nutně, jako každý děj způsobený v hmotné přírodě jejími fysickými činnostmi. A proto se svoboda nevztahuje ke skutkům minulým. Všechna její činnost směřuje jen k dějům jejím přítomným a k budoucím jen potud, pokud závisí na jejím svobodném rozhodnutí.[2])

A jako se nepříčí svobodě historická nutnost děje jednou vykonaného, tak jí není na závadu nutnost podmínečná (hypothetická). Stává se přečasto, že člověk může jistého dobra dosíci jen určitými tomuto dobru přiměřenými prostředky. Volba těchto prostředků jest takto jen hypotheticky nutná. Ale poněvadž člověk není fysicky k dosažení onoho dobra determinován a naprosto řečeno, nemusí ho dosíci, proto také není naprosto nucen, prostředky k němu vedoucí voliti. Kdo chce na př. státi se knězem, právníkem, lékařem atd., musí studovati vědy theologické, právnické, lékařské atd. Ale poněvadž nikdo ho nenutí, aby jedno neb druhé povolání volil, nemusí také studovati věd pro každé z uvedených povolání nezbytných.

Také jest podmíněna ona nutnost, se kterou jest mezi dvěma alternativami vždy jednu voliti, tedy buď chtíti neb nechtíti to neb ono činiti. Jest sice pravda, že člověk musí se rozhodovati buď pro jednu neb druhou možnost této alternativy, poněvadž mezi skutkem a jeho opomenutím „tertium non datur". Ale tato nutnost nevztahuje se ani ke skutku ani k jeho opomenutí zvlášť, poněvadž člověk nemusí se rozhodnouti ani pro skutek moha se právě tak rozhodnouti pro jeho kontradiktorický opak, ani pro jeho opomenutí maje na vůli rozhodnouti se také pro skutek. Poněvadž se pro jeden člen této alternativy musí rozhodnouti,

[1]) Cf. C. F. Herman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens, Leipzig 1887.

[2]) Chr. Pesch, Praelect. dogm. tom. III., Friburgi 1895, p. 294.

jest rozhodnutí jeho v tomto smyslu nutné, ale nutnost tato jest toliko hypothetická, poněvadž se může právě tak rozhodnouti pro kontradiktorický opak jeho.

Důkazy svobody lidské.

Že vůle člověka jest svobodna, lze dokázati *a)* historicky, *b)* psychologicky, *c)* ethicky a *d)* metafysicky.

ad a) Důkaz historický spočívá na přesvědčení veškerého lidského pokolení. Jakmile člověk dospěl do rozumu, jest si vědom různých povinností, jejichž vyplnění na něm žádá hlas svědomí. Bez svobody vůle není mravnosti, a přece všichni národové a kmenové lidští, i ti, kteří stojí na nejnižším stupni vzdělanosti a lidskosti, a ze kterých by moderní evoluční vědy tak rády učinily ne-li celé aspoň poloviční opice, mají dvojí s přirozenosti lidskou naprosto srostlou schopnost, jednu, kterou poznávají základní zásady pravd samozřejmých (na př. „celek jest větší, než část") a to jest, jak praví sv. Tomáš, „intellectus principiorum speculabilium"; druhou, kterou poznávají a si uvědomují základní zásady mravnosti, (na př. „nečiň nikomu, co nechceš, aby tobě bylo činěno") a to jest, „intellectus principiorum operabilium" čili „synteresis".[1]) Ze samozřejmých zásad mravních poznává pak člověk snadným závěrem všechny ostatní mravní zákony, bez kterých nelze člověku po lidsku žíti. Tak ze zásady: „nečiň nikomu, co nechceš, aby tobě bylo činěno", snadno dovozuje povinnost, že nesmí vražditi, krásti, pomlouvati atd. Zásadní mravní zásady a povinnosti z nich neprostředně dovozené jsou majetkem veškerého lidského pokolení, což dokazují nad slunce jasněji dějiny všech národů všech věků.[2]) V dějinách lidských nebylo nikdy národa, státu, jemuž by byly zhola neznámy a nepovědomy pojmy práva a bezpráví, ctnosti a nepravosti, příkazy a zákazy. I když někteří filosofové a zákonodárci pochybili v aplikaci základních zásad mravních na jednotlivé konkretní poměry lidského života, jako když Plato odporučoval společenství žen a Lykurg pohazování novorozených mrzáčků, přece podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a zlem všichni národové uznávali a budovali na něm všechno státní zákonodarství a život společenský. Každý však zákon žádá na poddaných poslušnosti, která se nedá bez svobody mysliti. Nikomu nenapadne, předpisovati zákony zvířatům a očekávati od nich plnění jejich. Chceme-li je donutiti k jistým výkonům, ku kterým nemají přirozené náklonnosti, pak činíme tak bičem, po případě cukrem, ale nikdy pouhým příkazem. Že každý zákon předpokládá poslušnost a tato pak svobodu těch, kteří jsou mu podrobeni, potvrzuje sv. Augustin, když píše: „Eo ipso quippe, quo aliquid praeceptum et impe-

[1]) I., qu. 72, art. 12; I.—II. qu. 53, art. 1.
[2]) Cf. W. Schneider, Allgemeinheit... des sittlichen Bewusstseins, Köln 1895 (Görres-Vereinsschrift).

ratum est..., obedientia nostra requiritur, quae nulla esse potest sine libero arbitrio".[1]) Bez svobody a příčetnosti neostojí žádná společnost a žádný stát. Každé její zatemnění v mysli a vůli společnosti lidské vede k jejímu rozkladu a úpadku. O tom svědčí dějiny všech národů.

Jakmile klamnými závěry otřásli ve starověku sofisté vírou v Boha a mravní povinností z víry v Boha plynoucí, zavládl v Řecku takový egoismus, že veškera společnost octla se na pokraji záhuby, do které by se byla jistě střítila, kdyby byl Sokrates a po něm Plato a Aristoteles nebyli zase pojistili ctnosti její objektivní pravdu a mravní závaznost. — Také v římské říši klesaly občanské ctnosti tou měrou, jakou byly mravní idee podkopávány a vyvracovány. A když při stěhování národů obořili se na Řím a jeho světovládu barbarští národové, neměl římský kolos již tolik mravní a fysické síly, aby tomuto nárazu odolal, a proto se střítil a rozpadl jako budova uvnitř zcela prohnilá a sprachnivělá. Také reformace, francouzská revoluce a jmenovitě poslední světová valka podává nezvratný důkaz, že bez víry v Boha, bez mravnosti, nemůže žádný národ prospívati a že žádný stát neostojí. Všechno naše společenské zřízení jest zbudováno na příčetnosti lidského pokolení a příčetnost nedá se mysliti bez svobodné vůle.

A proto také naše civilní i trestní zákonodárství tuto pravdu jako zřejmou předpokládá. A i kdyby držitelé světské vlády theoreticky schvalovali nauku evoluční popírající podstatný rozdíl mezi zvířetem a člověkem, prakticky by nejpřísnějšími tresty stíhali všechy ty, kteří by pro skutečný život z výstředního darwinismu dovozovali všechny důsledky a podle nich hleděli svůj život zaříditi. A poněvadž zákonodarství všech států přestupky platných zákonů vždy stíhalo a stíhá přiměřenými tresty, již tím potvrzuje všeobecné přesvědčení, že člověk může zákony státní buď zachovávati aneb přestupovati, což jest jen tenkráte možno, je-li svoboden. A tresty, kterými soudce stíhá zločince, nemají jen účelu profilaktického, aby se totiž lidé příště zločinu toho neb jiného varovali, nýbrž mají hlavně ráz vindikativní, který směřuje k tomu, aby zločinec za svůj zločin přiměřeně trpěl a tak pokud možno, učinil zadost porušenému mravnímu řádu. A proto musí býti v moci člověka, žíti ctnostně, neb nečestně, jak již Aristoteles praví: „Ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία· ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μὴ καὶ τὸ ναί" (Na nás záleží ctnost, podobně jako nepravost, na nás závisí něco činiti neb nečiniti, z nás pochází ne a ano.)[2])

Jelikož pokolení lidské, jak v minulosti, tak i v době přítomné jest přesvědčeno, že člověk jest pánem svých skutků a jelikož všechen život lidský jest na tomto přesvědčení založen, nemůže

[1]) Epist. 214, ad Valent.
[2]) Ethic. 3, 7, (1113b).

býti svoboda vlastností, která byla lidstvu vnějšími příčinami jaksi suggerována a do jeho přesvědčení vnesena, nýbrž musí býti přirozenou dokonalostí přirozenosti lidské. Člověčenstvo se svobodnou vůlí stojí a padá.

ad b) Svoboda lidská plyne také z důkazu psychologického.

Lichost determinismu potvrzuje nade vši pochybnost vědomí člověka. Jako jsou každému člověku samozřejmé prvé rozumové principy (zákon kontradikce atd.) a základní zákony mravní, tak jsou mu také samy sebou evidentní všechny kony a stavy jeho vlastního nitra, ať jsou to představy, pojmy, pocity, chtění, úmysly, předsevzetí atd. Představy a pojmy naše mohou býti lichy, naše pocity, úmysly atd., snad objektivně neodůvodněny, ale že subjektivně všecky tyto vnitřní úkony se v nás dějí, o tom jest každý člověk přesvědčen a žádná moc na světě mu nenamluví, že si těchto vnitřních konů a stavů není vědom. Ačkoliv vnitřní jeho představy, pojmy atd. ustavičně, buď z části aneb úplně se mění, přece jest si každý člověk neprostředně vědom, že nosič vnitřního jeho dějstva, jeho „já", přese všecku různost a změnu tohoto dějstva není podrobeno žádné vniterné a bytné změně. A obojího tohoto momentu vnitřního života jest si každý člověk neprostředně vědom. A jako jest si těchto vnitřních dějů jasně vědom, tak také jest naprosto také přesvědčen, že měl mnohé z těchto dějů úplně ve své moci, moha je vykonati aneb nevykonati. Poněvadž člověk není toliko bytostí duchovou, nýbrž také tělesnou, jest podle této tělesné stránky své přirozenosti k mnohým činnostem právě tak determinován, jako každá jiná tělesná bytost. Spadne-li na př. s nějaké výše, nezadrží tohoto pádu, ačkoliv ví že konec pádu bude smrtí jeho. Avšak při všech činnostech, které jsou jeho vůli podrobeny, ať již směřují k předmětům ideálním aneb smyslným, jest si jasně, určitě vědom, že k nim není žádnou příčinou, ani vnější, ani vnitřní determinován. Tak má člověk ve své moci jak pud obživný, tak i pohlavní, ačkoliv tyto pudy náleží k tělesné stránce přirozenosti jeho. A poněvadž v každém jednotlivém konkretním případě jest si vědom, že má úplnou svobodu, skutek ten neb onen vykonati neb nevykonati, proto soudí z jednotlivých těchto případů indukcí na svoji svobodu vůbec. A vědomí naší svobody předchází, doprovází a následuje všecky skutky závislé na vůli naší. Neboť před skutkem uvažujeme o jeho vhodnosti, přiměřenosti a jeho dobru a pak se k němu podle motivů vůli naši k němu nakloňujících neb od něho odvrácejících buď rozhodneme neb od něho upustíme. Tím že o vykonání jeho uvažujeme a přemýšlíme, již dáváme na jevo, že nejsme k němu nikterak determinováni. Neboť nač bychom uvažovali, kdybychom již napřed byli úplně přesvědčeni, že skutek ten neb onen musíme vykonati, a že není v naší moci, ho nevykonati. A když skutek konáme, i tu (aspoň často) na to myslíme, že skutek konáme zcela svobodně a že jsme se mohli právě tak pro jeho (kontra-

diktorický, disparátní neb kontrérní) opak rozhodnouti. A totéž vědomí máme v nitru svém, když jsme skutek vykonali. Byl-li skutek co do mravní povahy své indiferentní, pak s vědomím a přesvědčením, že jsme ho mohli také nevykonati, nejsou spojeny ani zvláštní úchvaly, že jsme dobře jednali, ani výčitky, že jsme jednali špatně. Jinak však při skutcích, které mravní zákon nám buď poroučí neb zapovídá.

Po vykonání takového skutku buď ihned neb později počne se v nitru našem ozývati hlas, který nám buď oznamuje, že jsme jednali dobře a zároveň rozlévá v srdci našem blahé vědomí vykonaného dobrého skutku, aneb nám věstí, že jsme jednali špatně, a činí nám trpké výčitky. Že každý mravní skutek má tyto následky, toť děj, jejž každý člověk zná ze své vlastní zkušenosti.

Že člověk po vykonaném dobrém skutku cítí ve svém svědomí blaho, po vykonaném špatném skutku však neklid, který pak v něm vzbuzuje lítost nad skutkem spáchaným, jest zajisté jedním z nejpatrnějších důkazů pro svobodu lidskou. Neboť kdyby byl člověk ku všem svým dobrým i špatným skutkům již a priori vnějšími a vnitřními příčinami určen, pak jest naprosto nemožno, aby po jejich vykonání buď se z nich těšil aneb jich litoval a na smír za skutek spáchaný buď sám sobě uložil pokání aneb pokání sobě jinou osobou uložené ochotně přijal a vykonal. Jen tenkráte lze útěchu aneb lítost nad skutkem vykonaným rozumně vysvětliti, je-li sobě člověk zcela jasně vědom, že byl úplně svoboden, když skutek dobrý neb špatný konal. Člověk se může sice v soudu o mravní povaze vykonaného skutku mýliti a skutek dobrý pokládati někdy za špatný a špatný za dobrý a podle toho pak subjektivně cítiti útěchu ze skutku objektivně špatného a lítost nad skutkem objektivně dobrým. Člověk jest již přirozeně bytostí omezenou a proto i ve svém poznání mnohým omylům a bludům podrobenou. Mimo to jest jeho rozum hříchem prvotným zatemněn a proto se přečasto mýlí i v pravdách jinak jasných a zřejmých, obzvláště tenkráte, když zkažená a zvrácená vůle rozum jeho v bludech ještě více utvrzuje. Avšak tento omyl nikterak neruší svobody jeho. I když o mravní povaze vykonaného skutku mylně soudí, přece jen soudí a tím již dává svědectví svému přesvědčení, že si byl při skutku vykonaném své svobody úplně vědom. Proto také člověk může svých hříchů litovati a učiniti předsevzetí, že se jich příště již nedopustí.

A že mnozí a mnozí lidé touto lítostí byli puzeni dosavádní život svůj změniti a započati život zcela nový, o tom podávají dějiny všech národů zcela nezvratné doklady a svědčí o tom také denní zkušenost. Kdyby byl člověk ke všem skutkům svým determinován, nemohl by jich litovati, jak nelituje zvíře, kdykoliv způsobí člověku škodu, buď na jeho majetku aneb jeho život zničí. Determinismus těchto zjevů v životě lidském nikdy nevysvětlí. A poněvadž vše, co se děje buď ve hmotné přírodě aneb v nitru člověka, musí míti svou dostatečnou příčinu, proto jest

svoboda vůle lidské jediným klíčem, kterým lze otevříti tajnici nitra lidského a vysvětliti jak blaživý klid, který naplňuje srdce lidské po skutku dobrém, tak i výčitky svědomí po skutku hříšném.

Kdyby neměl člověk svobody, pak by byl mravnímu zákonu s touž fysickou nutností podroben, se kterou jest podroben vlivům příčin fysických. Pak by svědomí spadalo v jedno s fysickou silou, která podle zákona příčinnosti na člověka zcela nutně působí. Absurdnost tohoto názoru jest sama sebou patrna. Neb každý člověk ví z vlastního sebevědomí, jakož i z trpké své zkušenosti, že naproti hlasu svědomí jest bytostí zcela svobodnou, že ho může poslechnouti, ale nemusí. A proto jest přísně rozeznávati mezi hlasem svědomí, který člověku velí, co jest mu „hic et nunc" činiti aneb čeho se má varovati, a mezi jeho uposlechnutím aneb neuposlechnutím. Hlas svědomí jest nad vůlí lidskou povznesen, uposlechnouti ho aneb neuposlechnouti, jest konem svobodné vůle lidské. Kdyby však byl hlasem tímto k svým skutkům determinován, pak by spor mezi svědomím a jednáním jeho byl nemožen.

Mimo to ví každý člověk z vlastní zkušenosti, a dějiny člověčenstva jednohlasně potvrzují tuto pravdu, že každý člověk lne svou vlastní přirozeností více k zlému než k dobrému. Činy dobré a mravní stojí člověka vždy větší neb menší oběti. Chce-li člověk, aby lepší stránka jeho přirozenosti zvítězila nad jeho nezřízenou smyslností stále ho svádějící k tomu, co jest ho nedůstojno, jest mu bez ustání se zapírati. Na sebezáporu zakládá se všecka výchova, ano všechen pokrok v mravním životě lidském. Avšak sebezápor předpokládá nezbytně svobodu.

Kdyby byl člověk k všem skutkům svým fysicky determinován, nemohl by se ve svých špatných náklonnostech zapírati a umrtvovati. A poněvadž síly mocnější překonávají a vážou síly slabší a nižší, musily by náklonnosti tyto udusiti v něm vše, co jest v něm dobrého. A kdyby se tak dělo u každého člověka, pak by se veškero člověčenstvo skládalo jen z lotrů, nad které samo peklo nemá a nezná horších a zvrhlejších. Lidé by byli horší, než nejkrutější šelmy, jejichž ukrutnost má přece vždy jisté meze, jichž nemůže překročiti. Ale špatnost lidského plemene při jeho nevyčerpatelné důmyslnosti a vynalézavosti byla by věru bezmezná. Zde neplatí námitka, že jednotliví živočišní druhové, ačkoliv nemají svobody a jen přirozenými pudy se řídí ve veškerém svém životě, přece při tom velmi dobře prospívají. Kdo tuto námitku proti svobodě lidské činí, zapomíná, že zvíře nemůže mezí přírodou samou jeho pudům určených překročiti a uvésti tak v nebezpečí jak svou vlastní existenci, tak i existenci celého svého druhu. Hoví-li však člověk bezuzdně nízkým pudům své nezřízené smyslnosti, nedbaje při tom zákona mravního, pak nezná žádných mezí a ničí nejen sebe, nýbrž i svou rodinu a podkopává základy veškeré společnosti lidské.

Bez svobody lidské není mravního zákona, není svědomí a příčetnosti, není mravního řádu a člověk nemá mravního účelu. Život lidský neliší se podstatně od života zvířecího. A proto zcela pravdivě praví sv. Augustin: „(Sublata libertate) omnis humanitas subvertitur, frustra leges dantur, frustra objurgationes, laudes, vituperia, exhortationes adhibentur, neque ulla justitia, bonis praemia et malis supplicia constituta sunt". (Bez svobody se podkopává veškeren život lidský. Nadarmo se pak vydávají zákony, nadarmo se činí výtky, udělují pochvaly a důtky, nadarmo se dávají výstrahy. Pak není spravedlnosti a dobrým nejsou uloženy odměny a špatným tresty).[1])

Svoboda lidská souvisí co nejtěsněji s duchovou povahou duše lidské. Jen duch může býti svoboden, kdežto hmotná bytost jest ku všem svým činnostem fysickým zákonem determinována. Kdo popírá duchovost lidské duše a její podstatný rozdíl od těla, musí také popírati svobodu lidskou. A proto monismus jak materialistický, tak i pantheistický, který zamítá dvě podstatně různé složky přirozenosti lidské, musí také zásadně člověku upírati vší svobody a musí veškeren život jeho podřizovati téže fysické determinaci, které jsou všecky ostatní přírodní bytosti podrobeny.

ad c) Svoboda lidské vůle plyne také z důkazu ethického.

I nejkrajnější a nejzarytější deterministé, kteří veškeru svobodu lidskou co nejrozhodněji popírají a všechny skutky lidské dovozují ze zevnějších poměrův a okolností, ve kterých člověk žije, a které všechny jeho činnosti fysicky určují, musí připustiti, že v lidské společnosti vládne mravní řád. Toť děj historický.[2])

Kdyby neměl člověk svobodné vůle, nebylo by rozdílu mezi mravním dobrem a mravním zlem, mezi ctností a nepravostí. Co pokládá veškero člověčenstvo za ctnost a nepravost, mělo by v životě touž cenu a oprávněnost. Byly by to toliko dva různé póly jednoho života, které mají jen relativní význam a platnost pro jistou určitou dobu. Za změněných poměrů může se státi ctnost nepravostí a nepravost ctností. Mravní ideál podle determinismu záleží v pouhé zevnější legalnosti skutků lidských. Žije-li člověk tak, že jeho skutky nejsou životu společenskému na závadu a překážku, vyhovuje prý všem požadavkům mravního zákona, jak jej státní zákonodárství předpisuje.

Nemá-li mravní zákon naprosté platnosti, pak nemůže míti člověk ani svědomí, které není než applikací mravního zákona na nějaký partikulární úkon lidský.

---

[1]) De civit. Dei, lib. cap. 9, n. 2.

[2]) Cf. Chr. v. Ehrenfel's, System der Werttheorie, II. Bd., Leipzig 1898, S. 208.

ad d) Pro svobodu lidskou lze konečně uvésti také důkaz metafysický.

Nezvratný metafysický důkaz svobodné vůle lidské podává původ člověka. Byl-li od Boha stvořen k jeho obrazu a podobenství, pak musí míti vlastnosti podobné vlastnostem Božským. A poněvadž jest Bůh bytost duchová, nekonečně rozumná a mocná, která ve všech svých vnějších činnostech jest naprosto svobodna, musí i člověk jako obraz Boží míti rozum a svobodnou vůli. Proto každá nauka, která tvrdí, že člověk jest nutným výsledkem vývoje světového, ať mu rozumíme buď ve smyslu materialistickém aneb pantheistickém, ničí jak duchovost, tak i svobodu duše lidské.

Obraz Boží v člověku jeví se, jak jsme již dříve pravili, mimo podstatu také v mohutnostech duše, v rozumu a vůli.

Předmětem každé vůle jest dobro, jako jest pravda předmětem rozumu. Kdykoliv jest vůle činná, vždy směřuje k nějakému dobru rozumem poznanému.

Zlo jako zlo, ať jest fysické neb mravní, jsouc samo v sobě něčím čiře negativním, tedy pouhou nicotou, nemůže býti přímým předmětem vůle.

A proto vůle nemá svobodné volby mezi dobrem a zlem vůbec. Kdykoliv chce nějaké zlo fysické neb mravní, nechce ho jako zla, nýbrž chce je pro nějaké dobro se zlem spojené. A poněvadž v dosaženém dobru záleží blaženost člověka, proto nemá také volby, chce-li se státi šťastným aneb nešťastným. K blaženosti jest člověk přirozeností svou determinován. Avšak této blaženosti dochází jen prostředkem různých dober částečných a zvláštních. A poněvadž jest vůle následkem hříchu prvotního přirozeně více nakloněna k zlému než k dobrému, mají na ni dobra přiměřená smyslné stránce lidské přirozenosti vždy větší vliv, než dobra nadsmyslná, ideální a nadpřirozená. A proto kalí zkažená vůle jasnost rozumu v jeho úsudcích o jednotlivých dobrech, tak že jí často představuje a doporučuje dobra lahodící smyslnosti před dobry rozumovými a ideálními. Nicméně nezávisí vůle na úsudku rozumu o tom neb onom dobru tou měrou, že by mohla voliti jen dobra, která jí rozum předvádí a doporučuje jakožto dobra příjemnější, užitečnější a žádoucnější, nýbrž může se rozhodnouti i pro dobra méně příjemná, užitečná a žádoucná. A v tom právě záleží její svoboda, že může voliti i dobra, jež na ni působí vlivem buď rovným aneb i slabším, než opačná dobra buď skutečná neb jen zdánlivá. Rozum ukazuje vůli pouze cesty, kterými se ve svých činnostech může bráti. Ale kterou z těchto chce nastoupiti, to jest výhradně jen její věcí. Jinak by byla naproti rozumu pouhou otrokyní, která by musila vykonávati vždy jen to, co jí rozum poroučí.

§ 103.

Svoboda lidské vůle jest formálním věročlánkem.

Že první rodiče ve stavu své původní svatosti a spravedlnosti byli úplně svobodni, připouštějí i bludaři, kteří svobodu člověka po jeho pádu v ráji, tedy ve stavu nynějším, popírají. Zjevení Boží však učí, že člověk má přirozeně svobodnou vůli a následovně že jak pod hříchem prvotním, tak i pod vlivem účinné milosti Boží zůstává svoboden. Nauku Lutherovu, podle které padlé člověčenstvo hříchem prvotním úplně svobodu ztratilo, prohlásila Církev sv. na sněmu Tridentském za formální heresi slovy: „Kdo by tvrdil, že svobodná vůle člověka byla po hříchu Adamovu ztracena a zničena..., budiž z Církve vyobcován".[1]) A Calvin založil na nesvobodné vůli svou hroznou nauku o naprosté predestinaci.

a) Důkaz z Písma sv.:

Že člověk má i po pádu prvých rodičů svobodnou vůli, pravdu tuto potvrzuje Písmo sv. jak Starého, tak i Nového zákona.

Tak již Mojžíš ujišťuje jménem Božím lid israëlský, že jest v jeho moci, přikázání Boží zachovávati. Tak praví: „Osvědčuji proti tobě dnes nebem i zemí, že jsem předložil vám život i smrt, požehnání i zlořečení. Vyvol tedy sobě život, abys živ byl i sémě tvé".[2]) A Josue připomínaje před svou smrtí lidu vyvolenému přemnohá dobrodiní, která mu Bůh prokázal od povolání praotce Abrahama do země zaslíbené až do jejího vydobytí z moci Amorrhejské, pravil k němu: „Pak-li se vám zdá zlem sloužiti Hospodinu, dává se vám na vůli: vyvolte sobě dnes, co se líbí, komu byste raději sloužiti měli, zda-li bohům, jimž sloužili otcové vaši v Mesopotanii, aneb bohům Amorrhejských, v jejichžto zemi bydlíte: já pak a dům můj sloužiti budeme Hospodinu".[3]) A moudrý Sirach praví: „Bůh na počátku učinil člověka a ponechal ho vedení rozmyslu jeho... Předložil tobě vodu i oheň: k čemu chceš, vztáhni ruku svou. Před člověkem jest život i smrt, dobré i zlé; co si kdo oblíbí, dáno bude jemu".[4]) A na jiném místě: „Blahoslavený bohatý, kterýž nalezen jest bez poskvrny a kterýž po zlatu netoužil aniž doufal v penězích a pokladech..., tomu bude sláva věčná: ant mohl přestoupiti a nepřestoupil, zlé činiti a neučinil".[5])

A v Novém zákoně odpověděl Božský Spasitel k náčelníku, tázajícímu se ho, co má činiti, aby měl život věčný: „Za-

[1]) Sess. VI., can. 5, Denzinger 815; cf. can. 4, 6, 7.
[2]) Dent. 20, 19.
[3]) Josue 24, 15.
[4]) Eccl. 15, 14, 15, 16.
[5]) 16, 31, 8, 10.

chovávej přikázání".[1]) A sv. apoštol Pavel jednaje ve svém I. listu ke Korintským o důstojnosti panického života praví: „Ale kdo stojí ve svém srdci pevně, nepodléhaje nutnosti, nýbrž maje v moci vůli svou, a to usoudil ve svém srdci, že zachová pannu svou, dobře činí. A tak činí dobře i ten, kdo provdává pannu svou, ale kdo neprovdává, činí lépe".[2]) Mimo to sv. Pavel výslovně učí, že i pohané, kteří byli ponecháni pudům své přirozenosti zbavené původní svatosti a spravedlnosti, měli ve své moci Boha poznati a oslavovati.[3]) Ostatně Písmo sv. všude svobodu lidskou předpokládá jako pravdu všeobecně lidským pokolením uznanou a buduje na ní veškeren řád nadpřirozený, jejž Kristus zase znovu zřídil a obnovil.

b) Důkaz z Tradice:

Také ss. Otcové jednomyslně tuto pravdu hlásají a proti všem bludařům jí se vší rozhodností hájí. A jako latinští ss. Otcové ji obecně vyjadřují technickým terminem: „liberum arbitrium", tak i u řeckých zobecněl podobný termin vyjadřující ji slovy: „τὸ αὐτεξούσιον τῆς τῶν ἀνθρώπων φύσεως". (Svéprávnost přirozenosti lidské).[4])

Jest sice pravda, že jak Písmo sv. tak i ss. Otcové a církevní spisovatelé, kdykoliv o svobodě lidské jednají, mají hlavně na zřeteli svobodu volby mezi mravním dobrem a zlem, tedy: libertatem contrarietatis. Avšak tato svoboda nutně předpokládá svobodu kontradikce, v níž vlastně hlavní podstata svobody jest obsažena. Neboť kdyby člověk nemohl svobodně voliti mezi konem a jeho kontradiktorickým opakem, nemohl by voliti ani mezi konem a jeho kontrérní protivou (mezi mravním dobrem a zlem). A poněvadž s mravním řádem „in statu naturae elevatae, lapsae et reparatae" souvisí co nejtěsněji svoboda, vůli Boží plniti aneb jí odporovati, proto Zjevení Boží, i když o svobodě protiřečnosti a rozdružení zvlášť nejedná, všude tuto dvojí svobodu předpokládá.

§ 104.

Proti svobodě lidské vůle stojí determinismus.

Determinismem nazýváme nauku, podle které jest vůle naše ke všem činnostem tak určena, že nemá možnosti, rozhodnouti se k jiným činnostem, než ku kterým jest určena.

Mimo theology protestantské a některé pozdější theology katolické, kteří bludy protestantské Církví slavně zavržené hleděli

[1]) Mat. 19, 17.
[2]) I., Kor. 7, 27, 28.
[3]) Řím. 1, 18 sldd.; 2, 12 sldd.
[4]) Cf. Basil. in Is. 1, 19. Migne lib. 30, p. 203; St. Joan. Damasc., De fide orthadoxa, lib. 2. cap. 12. Výroky ss. Otců o svobodě lidské uvádí Bellarnim. De grat. et lib. art. 5, 25 sqq.

ve formě poněkud zmírněné vnésti zase do nauky katolické, má svoboda lidská hlavně mezi moderními filosofy a přírodozpytci odpůrců celé legie, kteří se snaží s nejrůznějších stanovisk ji vyvrátiti. K zásadním odpůrcům této nejdůležitější vlastnosti vůle lidské náleží všichni ti, kteří popírají osobní, od světa stvořeného transcendentálně rozdílnou bytost Božskou, jako jsou materialisté, realisté, positivisté, monisté, evolucionisté, pantheisté atd. Vypočítati a vyvraceti všecky námitky, které proti svobodě vůle činí, jest nám tu nemožno. K tomuto by bylo třeba napsati kritické dějiny novější filosofie jakož i přírodovědy. Proto jest se nám omeziti uvedením jen nejhlavnějších námitek, ve kterých více méně souhlasí všichni moderní filosofové a přírodozpytci stojící na stanovisku deterministickém.

Jest rozeznávati determinismus *a)* theologický, *b)* fysický a *c)* psychický.

ad a) Determinismus theologický.

Již ve starověku namítáno proti svobodě lidské, že Bůh s naprostou jistotou předvídá všecky budoucí skutky lidské. A poněvadž ve svém předzvědu budoucích věcí nemůže se mýliti, musí člověk tak jednati, jak Bůh předvídá. A proto jest člověk předzvědem Božským ku všem svým skutkům determinován. Na tuto námitku odpověděl již sv. Jan Zlatoústý slovy: „Non enim praedictio ejus scandala adducit, absit, neque quia praenuntiavit, ideo eveniunt, sed ideo praedixit, quia eventura erant, ita ut si nolnissent ii, qui illa inferunt, nunquam venissent et nisi eventura essent, non praedicta fuissent".[1]) (Jeho předpověď nezpůsobila pohoršení, aniž se stala proto, že je (Bůh) předpověděl, nýbrž proto je předpověděl, že se měla státi, takže by se byla nikdy nestala, kdyby ti, kteří pohoršení dávají, nechtěli jich dáti, a kdyby se byla nestala, také by jich Bůh nebyl předpověděl).

Theologičtí odpůrci dovolávají se přečasto na důkaz svého bludu autority sv. Augustina, který pravil, že prý člověk hříchem svým zneužil své svobody a že tímto zneužitím ji ztratil jak pro sebe, tak i pro veškero své potomstvo (Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum).[2]) Avšak sv. Augustin míní těmito slovy rajskou svobodu, kterou měl člověk v úplné moci veškeren svůj život, nejen duchový nýbrž i tělesný. Poněvadž člověk hříchem prvotným ztratil původní harmonii mezi nižší a vyšší stránkou svého života, ztratil také svou původní nadpřirozenou svobodu spojenou s rajskou svatostí a spravedlností. Tím však netvrdí, že člověk byl zbaven svobody své přirozené, bez které by člověk nebyl člověkem. Ano této svobody hájí nejen nahodile v různých spisech svých, nýbrž i zvláštními spisy tomuto thematu věnova-

[1]) In Math. hom. 59, 1. Migne tom. 58, p. 574.
[2]) Enchir. 30.

nými. Sem náleží všecky jeho spisy proti Manichejcům vydané, obzvláště však spis o Svobodné vůli (de libero arbitrio) ve třech knihách, z nichž obzvláště v knize druhé svobodu lidské vůle dokazuje z určení člověka. Člověk jest od Boha stvořen, aby ho miloval a touto láskou došel své věčné blaženosti. To se však nedá mysliti bez duchovosti a svobody duše lidské.

Theologický determinismus hlásali tak zvaní predestinaciáni, jako Gottschalk, Luther a Calvin, podle nichž dojdou věčné spásy aneb upadnou do věčné záhuby jen ti lidé, kteří byli od věčnosti naprostým a nezměnitelným úradkem Božím předurčeni buď pro nebe neb pro peklo. Podle predestinaciánů nemá člověk v náboženskomravním životě žádné svobody. Vše určuje od věčnosti vůle Boží, která každého člověka jak ho od věčnosti určila, tak jej také v čase řídí buď k spáse aneb k věčným trestům. Člověk jest trpným a mrtvým nástrojem, kterého Bůh beze vší jeho zásluhy aneb viny ustanovil buď pro nebe neb pro peklo. Že tento naprostý predestinacianismus ničí veškeren náboženskomravní život člověka, netřeba zvlášť dokazovati.

ad b) Determinismus fysický.

Kdyby byl člověk ve svých činnostech úplně svoboden, pak prý by byl zákon příčinnosti ve veškerém oboru přírodním naprosto platný již prolomen, a jednotnost přírodního dějstva popřena. Neboť svobodné úkony vůle lidské nemající dostatečné příčiny ve vlivech vnějších příčin na ni působících byly by prý zjevem zcela cizím s činností ostatní přírody nesouvislým. Poněvadž však ve vnější hmotné přírodě jsou všecky následné jevy a děje s jevy a ději předchozími zákonem příčinnosti co nejtěsněji spjaty, proto prý nelze ani v našem životě od tohoto zákona připustiti výjimky.

Než tato námitka proti svobodě lidské vůle vychází z nesprávného pojmu o zákonu příčinnosti. Kdežto zákon tento zní: „Nihil fit sine causa sufficiente", podkládá mu determinismus fysický zcela lichý smysl, jakoby zákon ten zněl: „Nihil fit sine causa necessitante". Popírá-li tedy determinismus svobodu vůle a prohlašuje-li každý její úkon za nutný účin vnějších vlivů, pak prohlašuje za zákon něco, co se přímě příčí evidentnímu svědectví našeho vnitřního vědomí. Ostatně ani relativní indeterminismus, jak jsme viděli, netvrdí, že svobodné naše skutky jsou na každé příčině naprosto nezávislé a že jsou takto zcela a úplně bez příčiny. Vždyť na vůli, má-li ze své potenciálnosti přejíti v kon, musí působiti rozumové poznání předmětu k němuž svou činností má směřovati, a dobro v tomto předmětu, obsažené. Vůle nemůže vůbec bez tohoto poznání a bez motivu ze své původní nelišnosti přejíti ke konu. A v tom vůle úplně souhlasí se všemi fysickými mohutnostmi bytostí hmotných s tím toliko rozdílem, že hmotné bytosti musí jeviti činnosti

svým mohutnostem přiměřené, jakmile vnější příčiny počnou na ně působiti, kdežto vůle může se i pod vlivem těchto vlivů rozhodovati, jak za dobré uzná.[1]) Každá bytost působí podle povahy své přirozenosti. Jinak bytost hmotná, jinak duchová. Kdežto ona jest ku svým činnostem determinována, může tato voliti i dobro menší před dobrem větším, jakož i dobro jedno před rovným dobrem druhým.

Tím však zákon kausality není přerušen. Neboť ačkoliv člověk může se svobodně rozhodnouti ke všem svým skutkům, které nesouvisí s jeho tělesnou konstitucí, přece nikdy nejedná „sine ratione sufficienti", poněvadž vždy volí jen poznané dobro, i když se v jeho ceně, pokud se týče, v jeho mravní povaze mýlí. A poněvadž Bůh svobodu lidské vůle pojal již do věčného plánu, podle kterého v tomto viditelném světě stvořil jak řád fysický, tak i mravní, proto svoboda lidská jest nutnou složkou světového řádu, bez níž by člověk nemohl dojíti cíle, který mu Bůh při jeho stvoření určil. A kdyby člověk svého cíle nedošel, nedošla by ho ani ostatní hmotná příroda, která jest pouhým prostředkem, kterým člověk podle uložení Božího směřuje k poslednímu cíli, k slávě Boží a ku své vlastní spáse.

Dále uvádí determinismus proti svobodě lidské tak zvaný zákon „zachování síly". Ve smyslu nejvšeobecnějším zní tento zákon takto: „Summa energií kinetických (živých) a potenciálních (utajených) jest ve všemmíru stále jednou a touž veličinou". Kdybychom připustili, že člověk má svobodnou vůli, pak bychom měli tolik nových středisk sil, kolik jest lidí, kteří by přítomnou summu energie do nekonečna rozmnožovali a při tom na síle, která toto rozmnožování působí, ničeho neztráceli. A proto prý jest buď tento zákon lichý, aneb člověk nemá svobodné vůle.

Poněvadž síly jsou již v bytnosti věcí stvořených obsaženy, tak že žádná věc bez přiměřené síly se nedá ani pomysliti, proto také součet sil živých a utajených nedá se právě tak měniti, jako se nedá měniti bytnost věcí. A poněvadž i člověk jest opatřen různými vlohami, které v životě jeho mají se uskutečniti a tak se proměniti ze sil utajených v síly živé a poněvadž člověk nemůže svých sobě vrozených vloh ani zvýšiti ani zmenšiti, zůstává i u něho summa vloh nevyvinutých a vyvinutých čili sil utajených a živých vždy stejnou veličinou. A poněvadž Bůh již do pojmu vnějšího světa tuto nezměnitelnou veličinu sil lidských pojal, nemůže ani člověk této veličiny měniti, i když svou svobodnou vůlí může stále působiti proměnu svých sil utajených v síly živé, nebo jak theologové praví, může stále své potence uváděti v kon. A proto svoboda lidská nikterak se nepříčí zákonu přírodnímu, podle kterého zůstává veličina sil utajených a živých ve veškerém oboru

[1]) Cf. Sigwart, der Begriff des Wollens und sein Verhältnis zum Begriff der Ursache (Kleine Schriften II. Bd. 2. Aufl.) Freiburg 1889.

přírodním stále jedna a táž. Rozdíl mezi bytostmi hmotnými a člověkem záleží jen v tom, že ony při proměně a převodu sil utajených v síly živé jsou podrobeny fysické nutnosti, s jakou na ně vnější fysické síly působí, kdežto člověk rozhoduje nad převodem svých potencí do přiměřených konů sám podle své libovůle.

Poněvadž však člověk i ve své svobodné působnosti na vnější hmotnou přírodu nemá moci tvůrčí, nemůže součet sil utajených a kinetických (živých) ani zvýšiti ani snížiti. Veškera moc jeho záleží jen v tom, že může do jisté míry svobodně energii utajenou měniti v energii kinetickou (činnou) a energii kinetickou (činnou) zase naopak v energii utajenou, čímž však zákona o zachování energie v nezměnitelné míře nikterak nemění.[1])

Také svobodě vůle nepříčí se zvaný zákon statistický. V oboru mravním a sociálním u všech vzdělaných národů, pokud byl obojí tento obor vědecky prozkoumán a výsledek tohoto zkumu zjištěn, lze prý pozorovati pravidelný zjev, že průměrný počet všech zločinů, jako samovražd, krádeží, smilstev atd. u všech národů stojí v témže poměrů, v jakém stojí počet sňatků a rozvodů.

Také prý jest nápadný parallelismus mezi různými zločiny a ročním počasím a časem denním. Tak prý počet samovražd stoupá pravidelně od zimy k letu a pak zase od leta k podzimu klesá. Největší počet samovražd a krádeží spadá prý do doby noční. Také prý největší počet těchto zločinů nespadá v dobu největší drahoty potravin a ostatních životních prostředků, nýbrž v dobu pozdější, když již cena těchto předmětů počíná klesati. Z toho jest prý s naprostou nutností souditi, že zločiny ať jsou již jakékoliv, nejsou skutkem svobodné vůle, nýbrž účinem abnormních vlivů společenských aneb také vlivů fysických vnější přírody. V tomto smyslu vysvětluje také nynější president československé republiky Tom. Gar. Masaryk původ všech samovražd.[2])

Nelze popírati, že jak rodinné tak i společenské poměry, jakož i vlivy vnější přírody působí na mravní život člověka podle jistého zákona. Avšak tomuto zákonu nelze rozuměti ve smyslu fysickém, jako by jím člověk ke všem svým skutkům byl a priori determinován.

Statistika mravnosti jen tolik dokazuje, že stejné příčiny mají stejné následky. A poněvadž člověk jest bytostí duchovou i tělesnou, proto působí na jeho vůli vlivy jak mravní, tak i fysické; ony více přímo, tyto více nepřímo skrze tělo. A působí-li na ni v jistém pravidelném pořadu a postupu, pak jest zcela přirozeno, že se vůle v tomto pořadu a postupu také pravidelně jimi řídí. Ale z toho nikterak nenásleduje, že vlivy tyto ovládají člověka

[1]) Gutberlet atd. na str. 496.

[2]) V. jeho spis: Der Selbstmord als sociale Massenerscheinung der modernen Civilisation, Wien 1881.

tak, že jim nemůže odolati. Neblahé vlivy jak duševní tak i hmotné zatemňují sice jeho rozum a nakloňují vůli k zlému a tak se stávají mravní příčinou mnohých jeho přečinův a zločinů, ale nedeterminují jeho vůle fysicky, jak přemnozí odpůrci svobody lidské soudí.

Jak již řečeno, podává nám nejpatrnější a nejjasnější důkaz o naší svobodě naše vlastní vědomí. Aby vědomí pozbylo této své důkazné síly, tvrdí mnozí, že člověk může býti k některému skutku zcela determinován a že při tom se přece domnívá, že jedná svobodně. A na důkaz uvádějí zjevy a děje hypnotické.

Často prý se stává, že hypnositátor suggeruje čili namluví osobě do spánku hypnotického jím uvedené, že má nějaký skutek vykonati. A osoba ta, když se z tohoto spánku probudí, jistě jej vykoná a při tom se domnívá, že jej koná svobodně. Tak prý může determinace vůle býti spojena s vědomím svobody skutku, k němuž byla osoba uspaná suggescí hypnositátorovou determinována, a proto prý vědomí naše svědčící, že konáme ten neb onen skutek svobodně, ničeho nedokazuje.

Než tato námitka proti svobodě jest tak chatrná a plytká, že nezasluhuje obšírnějšího vyvrácení. Osoby hypnotisované jsou osoby, jejichž nervový stav není normální. A proto i když se probudí, nelze předpokládati, že jejich psychický život jest úplně prost všech následků hypnotického spánku, v němž jako v každém spánku pozbyly vší svobody. A proto abnormní rozrušení nervstva, jež každá umělá a nepřirozená hypnose má za následek, jistě ještě trvá, když se osoba uspaná zase probudí. A tak se může státi, že se domnívá, že při konání suggerovaného činu jedná svobodně, ačkoliv jest při něm determinována představou jí suggerovanou.

Hypnose jest nemoc, podobně jako jest blbství, choromyslnost a šílenství, která člověka zbavuje svobody. A jako žádný rozumný člověk nebude tvrditi, že proto, že člověk blbý, choromyslný a šílený nemá svobody, i kdyby se domýšlel, že jest svoboden, tak také nelze ze zjevů hypnotických ničeho proti svobodě vůle lidské namítati. Důkaz, že člověk má svobodnou vůli, může podati jen vědomí člověka duševně zdravého, a to všeobecně svědčí, že člověk jedná více méně svobodně i tenkrát, když byl prudkou vášní k tomu neb onomu skutku uchvácen.[1])

Podle fysického determinismu ovládá celý vesmír donucovací moc, která všecky jednotlivé bytosti váže a následovně u člověka každý svobodný skutek vylučuje. A tento determinismus jeví se trojím způsobem: α) jako determinismus fatalistický, β) materialistický a γ) pantheistický.

[1]) Cf. L. Schütz, Hypnotismus, Fulda 1897; P. Jonnes Jos. Urráburu S. J., Psychologiae, pars II., Vallisoleti 1898, p. 1196 sqq.

ad α) Determinismus fatalistický záleží v nauce, podle níž nezbytná nutnost od věčnosti tak nezměnitelně určila a předzřídila osud člověka jak šťastný, tak i nešťastný, že lidská vůle proti ní jest úplně bezmocná. Tak věřili staří Řekové v bohyni osudu (Μοῖρα, Fatum), která každému člověku jeho los, šťastný i nešťastný, určuje. Sem náleží také víra astrologů ve hvězdy jakožto mocnosti osudy všech jednotlivých vyměřující. Víra tato ve starověku a i později na Východě obecná rozšířila se také na Západ a udržela se tu přes celý středověk. Fatalismu jsou oddáni dosud Mohamedáni, věřící v božský původ koranu, podle něhož Allah od věčnosti určil a vyměřil každému člověku osud veškerého života jeho, a člověk jest tímto osudem tak spjat, že mu ať dělá co chce, ani jediným skutkem neunikne.

ad β) Že s materialistickým determinismem nedá se svoboda lidské vůle srovnati, netřeba ani zvlášť dokazovati. Existuje-li od věčnosti jen hmota, která podle naprosto nezměnitelných zákonů působí a se vyvíjí, pak jest člověk podle duše i těla toliko posledním účinem světové hmoty a jest proto ve veškerém svém životě podroben týmž fysickým silám, které ve všech ostatních světových bytostech působí. Člověk jest jen posledním kolečkem světového mechanického stroje, jehož jednotlivé části do pohybu uvádí a v něm udržuje jedna a táž fysická síla. A poněvadž všechno dějstvo přírodní není než výsledkem místního pohybu, proto také veškeren život lidský, jak smyslný, tak i duchový, jest jen resultátem mechanického pohybu jeho nejmenších hmotných částí, z nichž jest jeho životní stroj složen. O svobodné vůli, která by mohla samostatně do pohybu tohoto stroje zasahovati, nemůže býti řeči. A domnívá-li se člověk, že jest pánem svých skutků, pak se podstatně klame. Chce-li nabýti správného ponětí o svém životě a jeho jednotlivých skutcích, pak mu nezbývá, než aby se tohoto osudného sebeklamu zbavil. Jen tenkráte prý může rozumně žíti, je-li přesvědčen a podle tohoto přesvědčení celý svůj život řídí, že jest ke všem svým skutkům určen touž fysickou nutností, které všecky ostatní světové bytosti jsou ve svých činnostech podrobeny.

ad γ) Totéž jest říci o determinismu pantheistickém, který, jak jsme již dříve uvažovali, má sice různé tvary, ale při tom přece v podstatě jednomyslně hlásá, že člověk neskládá se ze dvou podstatně různých částí, z duše a těla, nýbrž že má jen účast v podstatě světové a proto jest ve svém životě řízen týmiž silami, které ve veškeré ostatní přírodě působí. Veškeru přírodu ovládá jen jedna síla, jen jedna moc, jen jeden život, podobně jako jediný princip vegetativní oživuje a řídí každou rostlinu a všechny její jednotlivé části: její kořeny, stonky, větve, listí, květ, ovoce. Člověk jest takořka květem či ovocem v organismu všehomíra, a proto nemá života svého jen jemu vlastního, nýbrž jeví se v něm toliko život celého všehomíra, který dostupuje v něm jaksi svého vrcholu.

Tento pantheistický determinismus jeví se již u Indů v názorech na přírodu a na její poměr k člověku, jeví se ve Stoické nauce o světové rozumné duši všechny bytosti světové různě sice, ale přece při tom jednotně oživující. Týž determinismus hlásá Spinoza svou naukou o jednotné podstatě světové, jejíž jednotlivé jevy a děje jsou toliko jejími různými způsoby (modi), bez výjimky s naprostou nutností po sobě následujícími. Poněkud jinak rozuměl tomuto determinismu Hegel a jeho stoupenci, kteří za bytnost všech věcí prohlásili logický pojem, který vchází sám v sobě a skrze sebe v dialektický proces a tímto procesem se určuje ve své původní naprosté neurčitosti a vyvozuje a vytváří ze sebe všecky světové bytosti, napřed neústrojné, pak ústrojné a konečně člověka, v němž nabývá sebevědomí, po němž ve veškerém svém dialektickém vývoji touží. Jako logický pojem s naprostou nutností vchází ve svůj dialektický proces, tak ho s touž nutností v člověku a jeho sebevědomí ukončuje. A proto není člověk než vyvinutým logickým pojmem a jest proto ve veškerém svém životě ovládán a řízen touž naprostou nutností, se kterou logický pojem ve veškeré přírodě se vyvíjí.

ad c) Od determinismů uvedených se liší psychický determinismus, který vylučuje sice každé vnější násilí, které by mohlo na vůli působiti a ji k činům určovati, avšak uvádí každý kon vůle v takovou závislost na různých duševních stavech, že každé svobodné rozhodnutí vůle činí nemožným. I tento determinismus jeví se, jak dějiny novější filosofie dokazují, dvojím způsobem: jako α) determinismus intellektuální a β) determinismus mechanický.

ad α) Determinismus intellektuální hlásal především Leibnitz, který učil, že vůle jen tenkráte ze své přirozené indifference může se k nějakému skutku rozhodnouti, má-li k tomuto rozhodnutí dostatečnou příčinu. A příčina tato záleží jen v mocnější náchylnosti neb nechuti k činu, který chce člověk vykonati.

Neboť představa dobra neb zla obsaženého v činu, ku kterému se má rozhodnouti, vzbuzuje ve vůli přiměřenou libost neb nelibost k činu samému. Čím větší jest jeho dobro, pokud se týče, zlo, tím více se k němu kloní aneb se od něho odvrací. A vůle rozhoduje se vždy k činu, který na ni mocněji působí. Kdyby se neřídila mocnější libostí neb nelibostí, jakou v ní dobro néb zlo jejího činu vzbuzuje, nejednala by rozumně, poněvadž by pro svůj skutek neměla dostatečného důvodu. Tak jest vůle vždy determinována poznáním většího dobra, pokud se týče, zla a větší libostí aneb nelibostí, kterou ono poznané dobro neb zlo v ní vzbuzuje, a nemá naprosto žádné samostatné volby. Podle Leibnitze jest vůle naprosto závislá na poznání rozumovém a na mocnějším motivu, kterým na ni poznané dobro působí. Takto jest vůle slepou služkou, ba otrokyní, vykonávající pouze rozkazy,

které jí rozum svým poznáním předpisuje. Jest trpným a mrtvým strojem, který rozum do pohybu uvádí představami většího dobra neb zla a větší chutí a náklonností, pokud týče, nechutí a nelibostí, kterou k tomuto poznanému dobru neb zlu v sobě pociťuje.

Tomuto determinismu Leibnitzově jest podobna nauka Janseniova, podle které se může člověk svobodně jen tenkráte k nějakému skutku rozhodnouti, když na něj dva různé motivy úplně stejnou a rovnou silou působí. V tomto stavu byl prý člověk před pádem, ve kterém ho dobro a zlo stejnou měrou k sobě táhlo. Svoboda záleží proto jen v rovnováze motivů na člověka působících, mezi nimiž může pak svobodně voliti. Hříchem prvotním zrušil však člověk tuto rovnováhu a tím také svou svobodu. Po hříchu nabyla nezřízená smyslnost v něm takové síly a moci, že ho úplně na svou stranu táhne a jej úplně ovládá. Člověk po hříchu může jen hřešiti. Aby žil ctnostně a záslužně pro život věčný, musí mu Bůh uděliti takové míry milosti své, která fysicky překonává opačnou nezřízenou smyslnost. Člověk jedná buď podle nezřízené smyslnosti aneb podle milosti Boží podle toho, která na něj větší mocí působí. Svobodné volby mezi smyslností a milostí Boží nemá.

ad β) Konečně jest se ještě zkrátka zmíniti o mechanickém determinismu, jak mu učil Herbart. Duše lidská liší prý se od těla toliko jako centrální reále od ostatních tělesných reálí, které se kolem ní v periferii spojují a kupí. A poněvadž není mezi reálí duševní a reálemi tělesnými podstatného rozdílu, není duše svobodna právě tak, jako reále tělesné. Veškeren duševní život záleží podle Herbarta v tom, že představy v duši vznikající se zcela mechanicky buď sesilují aneb seslabují. Představy mocnější a silnější zatlačují představy slabší pod prah vědomí a činí z nich city, které se snaží zase nad prah vědomí vyniknouti a státi se opět představami vědomými. Představy uvědomělé nejsou než snahami čili žádostmi, které nabudou-li nad člověkem vlády, stávají se vůlí. Poněvadž představy vnějšími vlivy zcela mechanicky vznikají a přecházejí v city, snahy a chtění, dá prý se veškeren jejich postup se vší přesností již napřed vypočítati a mathematickou formulí vyjádřiti.

Proto také všecky činnosti vůle jsou tomuto mechanismu podrobeny. Naše sebevědomí nám sice praví, že jsme jaksi uprostřed postaveni mezi rozumem a žádostí, a že můžeme svobodně mezi nimi voliti. To jest však klam, poněvadž naše vlastní „já“ není nic jiného, než rozum a žádost. Domnělá svoboda naše záleží jen v jejich součinnosti, která se může jen potud nazývati svobodnou, pokud rozum a žádost není mimo nás, nýbrž v nás, a proto také naše rozhodnutí, jež z této součinnosti vyplývá, jest rovněž naším rozhodnutím a v tomto smyslu také svobodným.

Podle Herbarta jest veškeren život náš, smyslný i nadsmyslný, čirou činností mechanickou. A jelikož každá mechanická činnost

jsouc výsledkem fysických přírodních sil podle nezměnitelných zákonů působících vylučuje každou svobodnou volbu, nemá ani člověk ve veškerém svém životě svobody v obecném smyslu slova, kterou by se mohl rozhodnouti pro nějaký skutek v tom případě, kdyby snaha či žádost jeho byla mechanicky slabší, než žádost jeho opaku.

Ačkoliv za svobodu lidské vůle ručí zcela evidentně přesvědčení veškerého pokolení lidského, ano denní zkušenost, která podává nezvratný důkaz, že bez svobody nemůže člověk jako člověk žíti, že nemůže obstáti rodina, stát, lidská společnost vůbec, přece atheistická věda činila vždy a činí dosud zoufalé pokusy, namluviti člověčenstvu, že jest každý člověk ke všem svým skutkům determinován, právě tak, jako každá jiná přírodní bytost, živá i neživá. K tomu účelu sbírá kde jaký jen poněkud zdánlivý důvod: zákon kausality, zákon zachování síly přírodní, hypnotismus atd. Béře útočiště k fatalismu, materialismu, pantheismu, intellektuálnímu a mechanickému determinismu. Než všecka tato snaha zůstane marná, poněvadž nikdy nevyvrátí přesvědčení člověka, který jest zdravého rozumu, že nitro jest panstvím, ve kterém vládne mimo Boha jen člověk a žádná jiná bytost stvořená.

§ 105.

Duše lidská jest nejen nezničitelná, nýbrž také nesmrtelná.

Pojem nezničitelnosti a nesmrtelnosti.

Přirozeně nezničitelná jest i světová hmota. I když jednotlivé bytosti hmotné tíhnou k rozkladu svých částí, ze kterých jsou složeny, přece aspoň nejmenší částice hmotné jsou přirozeně nezničitelné. Proto zcela správně učí přírodovědy, že hmotě od jejího počátku až dosud ani jediného prášku neubylo ani nepřibylo, a že ani budoucně neubude a nepřibude.

Jen ta věc může býti zničena, která jest složena z materie a z podstatné formy, což se stává tenkráte, když ztratí svou podstatnou formu a jiné místo ní nabývá. Poněvadž nemůže hmotná bytost existovati bez nějaké podstatné formy, proto zánik jedné podstatné formy má za nutný následek vznik jiné podstatné formy, buď dokonalejší neb méně dokonalé. Proto praví scholastikové, že „corruptio unius est generatio alterius". Při tomto zničení zaniká věc a místo ní vzniká věc podstatně jiná. Zničí-li na př. oheň dřevo, mění se dřevo v popel, který jest podstatně různou věcí, než jest dřevo.

Pravíme-li o duši, že jest nezničitelná, vylučujeme z ní každý rozklad v látku a podstatnou formu. Duše jest sice podstatnou formou těla, ale liší se ode všech ostatních podstatných forem bytostí přírodních tím, že není ve svém životě k tělu tak

připoutána, že může jen v něm a skrze ně existovati, a že by při jeho rozkladu v jednotlivé částky, ze kterých bylo složeno, musila sama také zahynouti, jako zanikají tak zvané duše rostlinné a zvířecí. Duše má samostatnou existenci sama v sobě a v této existenci trvá dále, i když se od svého těla byla při smrti oddělila.

Z toho plyne, že duše jest ve dvojím smyslu nezničitelná. Předně nejsouc složena z látky a formy, nýbrž jsouc sama jednoduchou rozumem a svobodnou vůlí obdařenou podstatou nemůže již své přirozenosti na jednotlivé části rozděliti. A mimo to není právě proto, že jest duchovou bytostí, poutána ve své existenci na tělo, nýbrž může i bez něho bytovati a žíti. Proto ji nazývají také křesťanští filosofové nikoliv toliko „formam inhaerentem", formou na těle úvislou, nýbrž „formam subsistentem", která potřebuje sice těla, ale nikoliv ku své existenci, nýbrž toliko k doplnění a dovršení svého života. Bez těla není lidská duše „species humana", není přirozeností lidskou nemohouc bez něho jeviti svého vegetativního a animálního života, a proto potřebuje těla, jímž dochází „complementum naturae humanae" a tím také „complementum speciei humanae".[1]) Bez těla není duše osobou lidskou, která ve svém pojmu zahrnuje také tělo jako látku, s níž teprv tvoří „compositum humanum", osobu lidskou.

Nezničitelnost podstaty duše lidské plyne již z její nehmotnosti, jednoduchosti, rozumnosti a duchovosti, a proto jest tak evidentní, jako všecky tyto vlastnosti duševní.

Nezničitelnost jest však toliko podmínkou nesmrtelnosti, nikoliv nesmrtelností samou.

Nesmrtelnost jest protivou smrti, jež záleží ve zničení života. Smrti mohou býti jen ty bytosti podrobeny, které mají životní princip různý sice od oživeného těla, ale přece jen takový, který mohou jeviti toliko v oživeném těle, jak vidíme u rostliny a zvířete, jejichž duše se sice podstatně liší od fysické hmoty, ale přece na hmotném těle, jež oživuje, tak závisí, že s rozkladem jeho sama se rozkládá a zaniká. Duše organická jest takto „forma materialis", která jen potud trvá a žije, dokud její tělo trvá a žije. A proto jen podstaty duchové, které ani svou existencí ani svou duchovou činností na hmotě nezávisí, slují nesmrtelnými.

K pojmu nesmrtelnosti však nestačí, aby duše po smrti, t. j. po svém odloučení od těla dále existovala a žila, nýbrž jest třeba, aby posmrtný její život byl dalším pokračováním vezdejšího jejího života a mimo to aby tohoto posmrtného života jakožto nekonečného pokračování života pozemského byla sobě úplně vědoma. Vezdejší a posmrtný život duše musí míti společného nosiče, v němž se jako ve svém jednotném ohnisku soustřeďuje. A tímto společným nosičem obojího jejího života před smrtí a po smrti jest její duchová podstata, kterou vyjadřujeme

[1]) Cf. sv. Tom. De anima qu. unic. art. 14, in corp.

osobním zájménem „já“, a proto se nazývá také její nesmrtelnost osobní.

Nicméně jest mezi vezdejším a posmrtným „já“ duše lidské přece jistý rozdíl. Vezdejší její „já“ soustřeďuje v sobě veškeren život lidský nejen intellektuální, nýbrž i vegetativně animální. Poněvadž však smrtí člověka odděluje se duše od těla, nemá po smrti ústrojných orgánů, kterými by mohla svůj vezdejší život vegetativně animální dále jeviti, a proto její posmrtné „já“ zahrnuje v sobě jen pokračování jejího vezdejšího života intellektuálního, i když vzpomínku na vezdejší svůj život vegetativně animální i po smrti zachová.

Ačkoliv přirozeně ve vezdejším životě jest intellektuální život lidský podmíněn životem smyslovým, který jest základem jak poznání nadsmyslné pravdy tak i lásky nadsmyslných, ideálních dober, přece z toho nenásleduje, že duše bez života smyslného nemůže vůbec jeviti svého života nad smysly povzneseného. Neboť duše není podstatou materiální a inherentní formou lidského těla, nýbrž jest podstatou duchovou, která má přirozenou schopnost pravdu poznati a dobro milovati, podobně jako čiří duchové, s tím toliko rozdílem, že Bůh andělům hned při stvoření vložil do jejich rozumu všechny potřebné „species intelligibiles“ věcí, jejichž poznání přirozenost jejich žádala, kdežto člověk musí si je sám aspoň v tomto vezdejším životě svými smysly z hmotných předmětů vnějšího světa napřed opatřovati.

Podle nauky theologů poznává duše od těla oddělená právě tak, jako čiré bytosti duchové, a poznání její směřuje k témuž předmětenstvu a týmže pořadem, jako poznání čiře duchových bytostí. Duše poznává předně sama sebe a to nikoliv toliko ze svých činností, z jejichž povahy soudí na vlastní povahu, nýbrž přímě a neprostředně patří na sebe jako na podstatu duchovou, rozumem a svobodnou vůlí opatřenou. Mimo to poznává Boha jakožto prvotnou příčinu a konečný cíl všeho, co jest, a konečně poznává také hmotný svět ve veškeré jeho ohromnosti a to nikoliv jen „per species intelligibiles“ které si ve vezdejším životě opatřila, nýbrž také „per species intelligibiles“, které Bůh sám o světě a jeho jednotlivých bytostech do jejího rozumu vkládá. Při tom zachovává ve své rozumové paměti všecky poklady poznatků, které si zde v životě jak svými smysly tak i čiře rozumovým poznáním opatřila.

Jako duše jest přirozeně nezničitelná, tak jest také nesmrtelná. A tato nesmrtelnost jest požadavkem samé její duchové podstaty (tedy immortatitas, jak praví bohoslovci, ab intrinseco) a není toliko vlastností k její přirozenosti z dobroty Boží připojenou (ab extrinseco), podobně, jako stvořil Bůh původně nejen duše prvých rodičů, nýbrž i těla jejich nesmrtelná.

§ 106.

Že duše lidská jest osobně nesmrtelná, jest „de fide".

a) Důkazy nesmrtelnosti z Písma sv.

Ačkoliv nesmrtelnost duše jest hlavním předmětem teprv nauky eschatologické, přece nemůžeme zde od důkazu této pravdy z pramenů Zjevení Božího úplně upustiti. Neboť pravda tato jest základem veškerého Zjevení Božího jak ve Starém, tak i v Novém zákoně a všech mimořádných a nadpřirozených zařízení Božských ku spáse člověčenstva učiněných. Kdyby člověk neměl duše nesmrtelné, pak nemá rozumného účelu vtělení Syna Božího, jeho utrpení a smrt, založení Církve sv., ss. svátosti atd., jakož i všecky instituce, kterými Bůh národem israëlským připravoval člověčenstvo na jeho vykoupení skrze Krista, Boha a člověka. Jest sice pravda, že Bůh ve Starém zákoně působil na národ vyvolený, přihlížeje k jeho smyslné povaze, více sliby a hrozbami dober, pokud se týče, trestů hmotných. Nicméně nelze připustiti názoru, že národ židovský neměl z počátku ani nejmenší potuchy o nesmrtelnosti duše lidské a o jejím věčném životě, a že teprv znenáhla víru tuto si osvojoval. Již protoevangelium pozbylo by všeho významu, kdyby duše lidské při smrti se rozpadly v niveč, jako duše zvířecí.

Dokladem víry národa israëlského v nesmrtelnost duše jest častá zmínka o podsvětí či pekle (šeolu), v němž duše po smrti se zdržují. Kdyby při smrti úplně zanikly, jaký účel mělo by místo toto? Ani na jediném místě knih starozákonných se nepraví, že by se duše zvířat uváděly do podsvětí či šeolu. I kdyby šeol znamenal přímě jen hrob, do kterého se tělo lidské po smrti klade, přece se jím nekončí veškeren život lidský. Podle nauky starozákonné žije duše dále, a šeol jest jen přechodem k životu záhrobnímu, ano místem samým tohoto života, i když Židé život v šeolu naproti vezdejšímu životu myslili sobě jen jako stín života, jehož čiře duchové či rozumové stránky bez života smyslného nedovedli sobě přiměřeně představiti.[1])

Patriarchové pokládali život pozemský za krátkou pout k životu posmrtnému,[2]) v němž se zase připojí ku svým otcům.[3])

Nezvratný důkaz pro nesmrtelnost duše podávají knihy sapientiální. Stačí jen uvésti knihu Moudrosti, která celým svým obsahem napomíná a povzbuzuje k životu moudrému a varuje před životem těch, kteří se domnívají, že smrt činí všemu konec, zapomínajíce, že člověk jest stvořen k obrazu podobenství Božího, a že byl podle duše i těla původně neporušitelný a nesmrtelný a že jen závistí ďábla přišla smrt na okres země.[4]) Ano kniha

[1]) Cf. I. Král. 2, 6; Tob. 13, 2; Eccli 14, 17; Žalm 48, 16; 88, 49; Moudr. 2, 1.

[2]) Gen. 47, 9.

[3]) Gen. 15, 15; 25, 8; 35, 29; 49, 32.

[4]) Cf. především hl. 2.

tato výslovně praví, že nemoudrým zdají se: „duše spravedlivých umírati,... ale oni jsou v pokoji“.[1]) A: „Spravedlivý kdyby byl před časem smrtí zachvácen, bude v občerstvení“.[2])

Že nesmrtelnost duše není pouhým darem nadpřirozené milosti Boží, nýbrž přirozenou vlastností duše lidské, plyne již z její přirozenosti, kterou jest obrazem a podobenstvím Božím. A proto jako Bůh jest duch nesmrtelný, tak duše lidská, která jest podobna Bohu nejen svým rozumem a svou svobodnou vůlí, nýbrž hlavně svou jednoduchou podstatou, musí býti nesmrtelná. Bez nesmrtelnosti nelze vůbec o podobnosti duše s Bohem mluviti. Jinak by i duše zvířecí musila býti Bohu podobna, což nikde Písmo sv. o ní nepraví.

Z knih Nového zákona dokazují nesmrtelnost duše všechna místa, kde se praví, že jak odměna spravedlivých v nebi, tak tresty hříšníků v pekle budou věčně trvati. Kdyby nebyla duše nesmrtelná, nemohlo by o věčné odměně spravedlivých a o věčném trestu hříšníků býti ani řeči. A pak veškero dílo vykoupení člověčenstva skrze Krista tuto pravdu nutně předpokládá. Veškero dílo Boží k naší spáse ve Starém zákoně započaté a Kristem dokonané směřuje výhradně jen k tomu, aby člověčenstvo nabylo zase spásy věčné hříchem prvých rodičů ztracené. Spása věčná nedá se však bez nesmrtelnosti duše lidské mysliti.

Nesmrtelnost duše předpokládá také vzkříšení z mrtvých. Smrtí zaniká sice člověk jakožto osoba složená z duše a těla, ale nezaniká celý člověk, nýbrž zaniká jen tělesná jeho součást, kdežto duše i po smrti žije a to životem nikdy nezanikajícím, životem věčným. A proto vzkříšení nezáleží ve vzkříšení těla, nýbrž ve vzkříšení člověka. Kdyby nebyla duše nesmrtelná, nemohl ani Kristus z mrtvých vstáti. A poněvadž z mrtvých vstání Kristovo pro úzké naše spojení s Kristem jako naší hlavou žádá i našeho z mrtvých vstání, proto jest nesmrtelnost duše právě tak nutným předpokladem našeho z mrtvých vstání, jako bylo předpokladem z mrtvých vstání Kristova.[3])

Ostatně jak Kristus Pán, tak i ss. Apoštolové předpokládali víru v nesmrtelnost duše jakožto pravdu tak samozřejmou, že jí není třeba zvláště dokazovati. Podle výroku Spasitelova celý svět se všemi poklady svými nevyváží ceny duše. „Co prospěje člověku“, praví u sv. Matouše, „kdyby celý svět získal, na duši však škodu trpěl?“[4]) Tato slova neměla by smyslu, kdyby člověk i co do duše smrtí zanikl, jak zaniká tělo jeho. Proto praví také, že duše se hlavně liší od těla svou nesmrtelností. Aby dodal ss. Apoštolům odvahy a statečnosti v pronásledování, která na ně čekají, připomíná jim naprostou bezmocnost všech

[1]) Hl. 3, 2, 3.
[2]) Hl. 4, 7.
[3]) Cf. sv. Pavla, I. Kor., 15, 1 sldd.
[4]) 16, 26.

jejich nepřátel naproti duším jejich. „Nebojte se těch, kteří zabíjejí tělo, duše však zabiti nemohou", a dokládá: „ale bojte se spíše toho, jenž může duši i tělo zatratiti do pekla".[1]) A proto hlavní úkol úřadu, který Kristus svěřil Apoštolům a skrze Apoštoly veškeré Církvi, záleží v péči o duši a o tělo jen potud, pokud ho duše používá jakožto prostředku a nástroje k dosažení své věčné spásy. Hlavní péče o tělo a jeho vezdejší život, toť charakteristická známka života pohanů. Učedníci Kristovi právě v tom mají se od nich lišiti, že mají napřed hledati království Božího a spravedlnosti jeho, a vše, co se týká života tělesného a potřeb jeho, jako jest pokrm, nápoj, oděv atd., bude jim k péči o duši a její věčný život přidáno.[2])

Proto také Církev sv. kladla vždy se vším důrazem člověčenstvu na srdce povinnost, pečovati předně a hlavně o spásu duší nesmrtelných. Kdyby však člověk neměl duše nesmrtelné, pak hlavní účel Církve byl by pouhou fikcí a Církev sama neměla by práva na existenci. A proto také boj nynějšího dvojího názoru na svět a na život lidský, jak se nám jeví v materialismu a pantheismu s jedné a v Církvi katolické s druhé strany, jest vlastně bojem o duši lidskou. Kdežto moderní názor světový učí, že duše lidská právě tak, jak ze světové podstaty vznikla, zase na konec se v ní rozplyne, hlásá Církev katolická, že duše lidská jest stvořeným duchem Božím obrážejícím v sobě život samého nesmrtelného Boha. Proto duše při smrti člověka nezmírá, nýbrž přechází jen ze života do života, ze života pozemského do života nadzemského, ze života časného do života věčného. Kdežto podle nauky křesťanské jest život pozemský pouhou průpravou a pouhým průchodištěm k věčné blaženosti, vidí moderní materialismus a pantheismus ve vezdejším životě jediný a proto také celý život. A poněvadž dosažení věčné blaženosti jest podmíněno vykoupením člověčenstva skrze Krista, Boha a člověka, proto boj moderního a křesťanského názoru světového vrcholí v boji o osobu Kristovu. Poněvadž nesmrtelnost náleží k samé přirozenosti duše lidské, byl by člověk sice i bez Krista podle duše své nesmrtelný. Ale tato nesmrtelnost byla by mu na věky jen prodlužovala muky jeho, kterým pro hřích prvých rodičů a pro své osobní hříchy byl propadl. A proto jen Kristem a jeho spasitelským dílem ztratila nesmrtelnost duše svou hrůzu a nabyla zase pro člověka svého blaha a štěstí, své útěchy a blaženosti, které hříchem byla zbavena. Kristus přemohl svou smrtí na kříži smrt a vrátil nesmrtelnosti duše lidské její pravý obsah a vlastní význam. Jinak by platila o každém člověku slova, která Kristus pravil o Jidášovi: „Lépe by mu bylo, kdyby se byl nenarodil."[3])

Proti nesmrtelnosti duše lidské poukazují její odpůrcové na knihu Kohelet (Kazatel), která praví: Jednostejné jest zahynutí

[1]) Mat. 10, 28.
[2]) Mat. 6, 33.
[3]) Mat. 26, 24.

člověka a zvířat a rovná obojího povaha: jakož umírá člověk, tak umírají i ona; jednostejně dýší všichni, aniž co více má člověk, než zvíře. Všecko jest podrobeno marnosti."[1]) Než výrok tento nesmí se vykládati sám o sobě beze vší souvislosti s obsahem celé ostatní knihy, v níž hagiograf nikterak nepopírá nesmrtelnosti duše, nýbrž toliko praví, že smrtelnost člověka, kterou se podobá nerozumnému zvířeti, jest následkem a trestem bezmezné pýchy, kterou se prvý člověk chtěl vyrovnati samému Bohu. A tomuto výkladu nepříčí se ani na pohled skeptická otázka, kterou si hagiograf klade, když praví: „Kdož ví, zda-li duch synů Adamových vstupuje vzhůru a zda-li duch zvířat sestupuje dolů?[2])

Smysl jest: Všecko na světě umírá a kdož může svými smysly znamenati, zda-li jest mezi duší lidskou a duší zvířecí jaký rozdíl? Neb týmž způsobem jakým zmírá zvíře, zmírá i člověk. Než čeho nelze poznati smysly, dokazuje jak rozum, tak i Zjevení Boží.

Že kniha „Kazatel" nepopírá nesmrtelnosti duše, nýbrž právě naopak, že ji nade vši pochybnost dokazuje, vysvítá hlavně z jejího cíle, k němuž všecky úvahy její směřují. Hagiograf chce touto knihou podati důkaz, že svět se vším, co v něm jest a se děje, jest samá marnost. Neboť vše rychle pomíjí a neposkytuje člověku stálého a pravého blaha. A proto má člověk vésti život ctnostný a Boha se báti, k jehož soudu se konečně všichni dostavíme. A proto ke konci praví, že „navrátí se prach do země své, odkud byl, a duch navrátí se k Bohu, kterýž jej dal."[3]) Těmito slovy rozlišuje „Kazatel" zcela přesně mezi posledním cílem těla a duše. A praví-li, že duch člověka se vrátí k Bohu, kterýž jej dal, nemůže jasněji vyjádřiti jeho nesmrtelnosti. A proto také jen v případě, že člověk smrtí nehyne se všemi bytostmi přírodními, mají rozumný účel slova, jimiž končí celou svou úvahu o marnosti všech věcí ve světě: „Boha se boj a přikázání jeho ostříhej: neboť to jest všeliký člověk (t. j. v tom záleží všecka dokonalost člověka). A všecko, co se děje, buď to dobré, nebo zlé, přivede Bůh na soud za všeliké pobloužení."[4])

b) Důkaz z Tradice:

Jelikož nesmrtelnost jest základní pravdou, na níž veškeren náboženstvo-mravní řád náboženství křesťanského jest zbudován, proto již nejstarší ss. Otcové a Učitelé církevní jí nejen jednomyslně ze Zjevení Božího dokazovali a proti pohanským odpůrcům hájili, nýbrž snažili se také důvody rozumovými ji odůvodniti a vysvětliti. Již neznámý autor listu k Diognetovi, dříve sv.

[1]) 3, 19.
[2]) 3, 21.
[3]) 12, 7.
[4]) 12, 13, 14 sv. Zapletal, O. P. Das Buch Kohelut, 2. Aufl. Freiburg 1911.

Justinovi připisovaného, hlásá stručně sice, ale zcela jasně nesmrtelnost duše, když praví: „Nesmrtelná duše bydlí ve smrtelné schránce.“[1]) A sv. Ireneus uvádí filosofický důvod této nesmrtelnosti, když praví: „Nesložena jest duše a duch jednoduchý a proto se nemůže v části rozděliti.“[2]) A na jiném místě: „Praví-li někdo, že duše, které před krátkou dobou počaly teprv existovati, nemohou věčně žíti, a mají-li býti nesmrtelnými, že nemohly vzniknouti, aneb že s tělem zanikají, pak-li mají původ svůj v čase, ať uváží, že jediný Bůh, jenž jest Pánem všech věcí, jest bez začátku a konce a při tom vždy jeden a týž. Cokoliv však Bohem bylo stvořeno, má vždy počátek. A tímto způsobem vznikly všecky věci. Trvají však na věky věkův podle vůle svého Tvůrce, jenž jest příčinou, nejen že vznikly, nýbrž také, že potom dále trvají.“[3]) V tomto výroku udává sv. Ireneus také rozdíl mezi nesmrtelností Božskou a mezi nesmrtelností duše lidské.

Kdežto Bůh nemaje ani počátku ani konce a ve svém životě stále trvá svou vlastní přirozeností beze všeho postupu a změny, byla duše každého člověka Bohem stvořena a proto má počátek. A jako všecky věci mohou ve svém bytu jen potud trvati, pokud je v něm Bůh zachovává, tak i duše lidské trvají po svém stvoření dále beze všeho konce jen všemohoucí působností Božskou. A jen v tomto smyslu jsou nesmrtelné. Nesmrtelnost duší lidských stojí takto s naprostou nutností v bytném vztahu k vůli Boží, bez níž by se ihned zase proměnily v niveč, z něhož je vůle tato k životu povolala.

A tak jest také rozuměti všem výrokům ss. Otců, kteří praví, že duše lidská není nesmrtelná, jako na př. když sv. Justin praví: „Duši nelze nazývati nesmrtelnou, poněvadž kdyby byla nesmrtelná, byla by také nestvořena.“[4]) Jak patrno, upírá sv. Justin a podobně všichni ostatní ss. Otcové duši toliko nesmrtelnosti, jaká jediné Bohu náleží, tedy nesmrtelnosti záležející v životě bez počátku, bez konce a beze vší změny, jak ji také Písmo sv. jedinému Bohu připisuje, jak když o něm píše sv. Pavel: „jenž jediný má nesmrtelnost.“[5])

V tomto smyslu jest také vykládati všecky výroky na př. sv. Tatiána, jenž praví, že duše sama sebou (καθ' ἑαυτήν) není nesmrtelná, nýbrž smrtelná, že však může také neumříti.[6]) Jako duše nemá existence skrze sebe samu, tak nemá také i nesmrtel-

[1]) Advers. haer. lib. 5; Cf. Collectio selecta ss. Eccl. Patrum edit. cit. tom. I., p. 376.
[2]) Ibid., tom. II., p. 458; cf. St. Greg. Nyss., Catechetica orat., cap. 8, opp. tom. III. (edit Paris. 1638), p. 61.
[3]) Adv. haeres. lib. II., § 4, n. 2, opp. cit. tom. II, p. 250.
[4]) Cf. Dialogus cum Tryphone Judaeo, cap. V., opp. edit. cit. tom. I., p. 232.
[5]) I., Tim. 6, 16.
[6]) Contra Graecos orat., cap. 13, opp. cit. edit. tom. II., p. 20.

nosti. A v tomto smyslu jsou všecky výroky ss. Otců, jež na prvý pohled zdají se popírati nesmrtelnost duše, zcela správny.

Někdy ss. Otcové jednajíce o nesmrtelnosti duše nepřihlížejí toliko k jejímu přirozenému životu nesmrtelnému, nýbrž tohoto života nevylučujíce, obracejí zřetel svůj hlavně k jejímu životu nadpřirozenému, jenž podle nauky Písma sv. jest jediné pravým životem, proti němuž jest život bez milosti Boží posvěcující již zde na zemi a hlavně na věčnosti smrtí. Toť život nesmrtelný, o němž se často zmiňuje sv. Ireneus ve svém spisu „Adversus haereses.“[1]) Tak rozumí nesmrtelnosti také sv. Justin ve své Apologii, kde praví, že nesmrtelnosti stávají se účastnými jen ti, kteří se svatostí a ctností života Bohu více a více připodobňují. Ale že i duše lidí hříšných nepozbývají nesmrtelnosti, podotýká výslovně, řka, že je Bůh trestá ohněm věčným.[2])

Podobně učí i sv. Augustin: „Účastí v Božství Kristově budeme nesmrtelní v životě věčném. A tento závdavek dal nám Syn Boží, jenž dříve se stal účastným naší smrtelnosti, aby nás mohl učiniti účastnými své nesmrtelnosti. A jako sám se stal smrtelným, nikoliv svou přirozeností, nýbrž přirozeností naší, tak i my stáváme se nesmrtelnými nikoliv svou přirozeností, nýbrž přirozenosti jeho.“[3])

Ss. Otcové a církevní spisovatelé nejstarší již doby učí jednomyslně, že nesmrtelnost duše jest nezbytnou vlastností samé přirozenosti její a že proto se podstatně liší od nesmrtelnosti těla, která jest vlastností jeho přirozenosti z pouhé milosti Boží přidanou. Tak učí zcela zřejmě též sv. Ireneus. Přirovnávaje tělo naše po vzkříšení k oslavenému tělu Kristovu praví, že tělo naše jsouc přirozeně zničitelné a smrtelné nestává se nezničitelným a nesmrtelným svou vlastní přirozeností, nýbrž působností Božskou, která může to, co jest smrtelného, přiodíti nesmrtelností, jak praví sv. Pavel: „Sténáme zajisté my, kteří jsme v tom stánku, jsouce sklíčeni, poněvadž si nepřejeme, svléknouti se, nýbrž svrchu se přiobléci, aby život pohltil to, co jest smrtelného. Ten pak, jenž nás k tomu připravil, jest Bůh, jenž nám dal závdavek ducha.“[4]) A k tomu podotýká: „Sv. Pavel zcela patrně praví to o těle, neboť ani duše ani duch není smrtelný.“[5]) Je-li tedy nesmrtelnost těla jen jako oblek, jímž touží sv. Pavel býti přioděn, pak nenáleží k vlastní přirozenosti těla, nýbrž jest vlastností přidanou, tedy mimopřirozenou, kdežto nesmrtelnost duše náleží k samé její přirozenosti.

Nesmrtelnost duše dokazují ss. Otcové také již z jejího po-

[1]) Cf. Lib. II., § 4, n. 2, opp. cit. edit. tom. II., p. 250 sq.
[2]) Cf. I., Apolog., n. 21, opp. cit. edit. tom. I., p. 183.
[3]) Enarr. in psal., pag. 146, n. 11.
[4]) III., Kor. 5, 4—5.
[5]) Contr. haer., lib. V., n. opp. edit. cit. tom. II., p. 463 sq.

měru k tělu, jehož jest „forma substantialis“. Pokud jest duše stvořena od Boha, má také život od Boha, pokud jest však jako podstata nezničitelná a duchová podstatnou formou těla, má již sama v sobě princip života a sdílí se s tělem o vegetativně animální část svoji. Tak praví sv. Ambrož: „Jak může její podstata zahynouti, vždyť duše jest to, co vlévá život tělu? Tělu, kterému se duše vlévá, také se vlévá život, a od kterého se duše odděluje, také život odstupuje. Duše jest takto život. Jak může tedy duše podstoupiti smrt, která se životu protiví? Duše, jež tvoří život, nemůže býti smrti podrobena“.[1])

Sv. Augustin napsal o nesmrtelnosti duše celou knihu.[2])

c) Důkazy z rozumu:

Theologové, obzvláště scholastičtí, hájí jednomyslně nauky o nesmrtelnosti duše a dokazují ji různými důvody, které zahrnuje sv. Tomáš ve své menší Summě v osmi bodech.

1. Žádná bytost nehyne a nezaniká svými dokonalostmi, nýbrž vlastnostmi, které jejím dokonalostem stojí na odpor. Avšak odloučení duše od těla nepříčí se její dokonalosti. Neboť činnosti duševní jsou tím dokonalejší, čím více jsou prosty tělesných orgánů, jako jsou činnosti rozumu a svobodné vůle. Jsou-li však činnosti duše nezávislé na těle a jeho ústrojích, jest nezávislá na nich také bytnost či podstata duše. A proto nemůže duše smrtí těla ztratiti své skutečné existence, jest tedy nesmrtelná.

2. Duše nabývá své dokonalosti poznáním všeobecných, nutných a nepomíjejících pravd a láskou k dobrům ideálním nade vši míjivou hmotu povzneseným. Avšak předmět, jenž věc zdokonaluje, musí býti k ní úměrný. A proto musí býti také duše nepomíjející a nezničitelná, jako pravdy a dobra, ku kterým podle vyšší stránky svého života směřuje. Je-li však nepomíjející a nezničitelná, žije i po odloučení od těla bez konce a meze, jest nesmrtelná. Tento důvod znali již ss. Otcové, tvrdíce, že duše musí býti nesmrtelná, poněvadž se živí pravdou věčnou, neměnitelnou a nepomíjející.

3. Dále dokazuje nesmrtelnost duše z její přirozené touhy po věčném životě. Myšlenka, že smrt ničí veškeren život lidský, jest člověku, který nepotlačil v sobě všeho myšlení a cítění lidského, naprosto nepochopitelná a nesnesitelná. Jest nemožno, aby měl člověk ve své přirozenosti vrozený pud, jehož by nikdy nemohl ukojiti. „Naturale desiderium“, praví sv. Tomáš, „non potest esse inane“. O této touze lze vším právem říci, že jest hlasem přírody a hlas přírody že jest hlasem Božím. Tato touha jest nutnou složkou samé přirozenosti lidské a proto musil ji do ní

[1]) De bono mortis, cap. 9, n. 42.
[2]) De immortilatate animae, Opp.

sám Tvůrce vložiti. A vložil-li ji do hrudi lidské sám Bůh, nemůže ji ničiti a smrtí tělesnou jejímu osobnímu životu konec činiti.

4. „Intellectus possibilis" jest nezničitelný, poněvadž v sebe přijímá pravdy nezničitelné a nutné. Jaká jest však vloha, taká musí býti i podstata věci touto vlohou opatřená. Z toho plyne, že duše lidská musí býti nutně nezničitelná, nesmrtelná, věčná.

Tento důvod objasňuje toliko místněji a zevrubněji důkaz na druhém místě uvedený.

5. „Materia prima" jest při všech změnách, kterými věc nabývá různých podstatných a případných forem, sama v sobě neměnitelná. Je-li prvá látka (materia prima) sama v sobě nezničitelná a neměnitelná, musí a fortiori vší zničitelnosti a podstatné měnivosti býti prost „intellectus possibilis", který v sebe přijímá intelligibilní obrazy vší poznané pravdy. A proto musí i duše, v níž „intellectus possibilis" jako vloha ve své podstatě jest obsažen, býti nezničitelná a nesmrtelná.

6. Jsou-li „species intelligibiles" nezničitelné a neměnitelné, pak jest také nezničitelná a neměnitelná jejich neprostřední příčina a tou jest „intellectus agens". Neboť příčina účinkující jest vždy cennější a důstojnější, než její účin. Účinem však „intellectus agentis" jsou všeobecné pojmy věcí ze smyslných představ abstrahované, které pak „intellectus possibilis" v sebe přijímá. Jsou-li však, jak řečeno, „species intelligibiles" nezničitelné, pak musí býti a fortiori nezničitelný také „intellectus agens" jako jejich neprostřední účinkující příčina a následovně také duše, která „per intellectum agentem" z jednotlivých smyslných představ tvoří všeobecné pojmy a ukládá je „in intellectu possibili".

7. Forma věcí se ničí a zaniká z trojí příčiny. Buď opačnou činností vnější příčiny, jako když teplo mizí působením zimy, aneb zničením podmětu, jemuž ona forma inheruje. Tak zaniká zrak, jakmile zničeno oko. Aneb nedostatkem účinkující příčiny, která formu v subjektu udržuje. Tak mizí ve vzduchu světlo, jakmile slunce zapadne pod obzor. Avšak duše nemůže žádným z těchto tří uvedených způsobů zaniknouti. Nemůže býti zničena opačnou činností vnější příčiny. Neboť duše přijímá ve svou mohutnost rozumovou (in intellectum possibilem) všecky příčné opaky, jejichž intelligibilní obrazy v sobě ukládá a zachovává, i když jich v jednotném pojmu nestotožňuje. A poněvadž duše není formou inherentní, na těle úplně závislou a úvislou, jako jest duše vegetativní a animální, nýbrž jest formou subsistentní, jež má svou vlastní jestotu a existenci na těle nezávislou, proto nemůže zaniknouti, zanikne-li její podmět, t. j. člověk. I když tělo pozbývá smrtí svého života tělesně smyslného, duše i po smrti člověka žije dále svým životem duchovým. Ale nemůže konečně zaniknouti ani nedostatkem své účinkující příčiny. Nebo

jako Bůh duši stvořil, tak ji také stále v jejím bytu udržuje. — Nemůže-li však žádnou ze tří uvedených příčin býti zničena, musí býti nesmrtelná.

8. Namahavou prací, těžkou nemocí, po případě i pokročilým věkem mohou sice jednotlivé tělesné ústroje se seslabiti, po případě úplně odumřiti, nikoliv však duše sama těchto ústrojů ku svým činnostem používající. Zkušenost dosvědčuje, že příliš intensivní světlo oslňuje, ba i úplně ničí zrak, nepoměrně silný zvuk trhá blánku ušního bubínku a zbavuje člověka sluchu, kdežto při činnostech čiře duchových, při poznání pravdy a lásce dobra, pozorujeme pravý opak. Čím vyšší pravda, kterou člověk poznává, a vznešenější dobro, které miluje, tím více duše, abychom tak řekli, roste, se šíří, bystří, se zjemňuje a zdokonaluje, nalézajíc v těchto vznešených pravdách a dobrech předměty své vlastní přirozenosti sourodé. Poněvadž duše mimo smyslný život má život vyšší, směřující svou vnitřní bytností k poznání nekonečné pravdy a k lásce nekonečného dobra, proto její podstata nemůže býti hmotná, nýbrž duchová, nesmrtelná a věčná, jak Bůh sám jest bytost duchová, nesmrtelná a věčná.

K těmto důvodům, jimiž sv. Tomáš a po něm všichni theologové scholastičtí odůvodňují nesmrtelnost duše, přičiňují novější theologové a filosofové katoličtí ještě také jiné vážné důvody.

Tak na př. poukazují na pud po blaženosti každému srdci lidskému vrozený. Každý člověk bez rozdílu a bez výjimky chce býti šťastným a blaženým. Každý touží po vyplnění všech tužeb srdce svého. Svrchovaná blaženost jest cílem, k němuž člověk nutně spěje veškerým svým životem. Nikdo nemůže chtíti, aby byl nešťasten a neblažen. Avšak této svrchované blaženosti nemůže žádný člověk dosíci ve vezdejším životě a to z dvojího důvodu. Předně není člověka, který by zde na světě dosáhl vyplnění všech tužeb a přání srdce svého. Kolik těchto tužeb a přání se rozplyne jako mámivá bublinka a zanechá místo blaha a štěstí nejen prázdnotu, nýbrž i trpkost a hořkost v duši jeho! Ale i kdyby byl některý smrtelník mimořádně tak šťasten, že mu život vyplnil každou i sebe menší tužbu srdce jeho, přece by se ve svém blahu a štěstí nemohl úplně kochati při myšlence, že smrtí bude zbaven všeho pozemského štěstí svého. Člověk touží nejen po vyplnění všech tužeb svých, nýbrž pudem přirozeným touží zároveň po věčném trvání štěstí a blaha svého. Nedá se však mysliti, že by nějaká bytost měla poslední cíl, kterého by nemohla nikdy dosíci. Tato myšlenka jest možná jen podle nauky pessimistického monismu, který tvrdí, že jest svět tak bídný, že by bylo lépe, kdyby ho vůbec nebylo. A co platí o světě, platí ještě větší mírou o člověku. Bol a strast doprovází člověka od kolébky až do hrobu po všech cestách jeho života. Ale poněvadž takovýto život ve své vlastní podstatě otrávený a zkažený vší možnou bídou jest naprosto nesnesitelný, provozuje prý pří-

roda na člověku stálou šalbu, pudíc ho, aby přese vši bídu a strast života svého přece jen hledal blaha a štěstí. Hledá prý ho, jak na př. Hartmann[1]) v pokrmu a nápoji, aby udržel svůj tělesný život, hledá ho ve smyslné lásce, v rodinném štěstí a přátelství. Ale zklamav se, touží po cti a slávě. Ale poněvadž klidí i tu jen mrzutost, zkouší svého štěstí ve vědě a umění a v náboženství. Ale illuse stíhá illusi a při všem úsilí a shonu po štěstí nalézá v srdci svém místo štěstí nejen úplnou prázdnotu, nýbrž úplnou rozervanost, z níž není jiného východiště, než zničiti všechen život a vejíti do nirvany.

K tomuto sebevražednému pessimismu vede nutně každá nauka, která popírá nesmrtelnost duše a veškeren její život vymezuje jen životem vezdejškem. Končí-li všechen život lidský smrtí tělesnou, pak jest věru v přemnohých případech zcela nesnesitelný a člověku pak nezbývá, než násilně učiniti mu konec. Denní zkušenost podává stále nové a nové doklady, že zde na zemi mezi ctností a odměnou a nepravostí a trestem není přiměřeného poměru. A přece jak rozum, tak i srdce lidské žádá s naprostou nutností tohoto poměru a proto takto usuzuje: Zde na zemi přečasto zakouší člověk dobrý a ctnostný jen útrap a strastí, kdežto člověk nešlechetný oplývá bohatstvím a dochází všech možných důstojností a vyznamenání. Tento poměr jest nepřirozený. A proto musí po tomto životě následovati život jiný, v němž se teprv dostane ctnosti zasloužené odměny a nepravosti zaslouženého trestu. Proto duše nemůže smrtí tělesnou zaniknouti, nýbrž musí žíti život nový, život nesmrtelný.

Nesmrtelnost duše jest nutnou podmínkou vší mravnosti. Aby člověk jednal mravně, aby veškeren svůj život, nejen zevnější, nýbrž i vnitřní přizpůsobil mravnímu zákonu přirozenému i nadpřirozenému, má k tomu potřebí vyššího podnětu či motivu, který jej ve svědomí zavazuje, dobré činiti a zlého se varovati i tenkráte, když se to příčí smyslnosti aneb egoismu jeho.

Kdyby však neměl duše nesmrtelné, pak by se musil ve všech skutcích svých říditi jen motivy hmotnými, jen vlastním prospěchem záležícím jen ve statcích, požitcích a rozkoších pozemských. Všechny prostředky způsobilé k získání těchto statků byly by mu dovoleny a jednal by nerozumně, kdyby jich egoisticky nepoužil. Nemá-li člověk duše nesmrtelné, pak mravní zákon ztrácí veškeru svou naprosto platnou, člověka ve všech případech a za všech okolností zavazující povahu. Mravní skutek byl by pak jen ten, kterým by člověk docházel nějakého pozemského dobra, a nemravní, který by mu k dosažení toho dobra jakýmkoliv způsobem překážel. Ale pak by zmizel všechen podstatný rozdíl mezi mravním dobrem a mravním zlem, mezi ctností a nepravostí. Ale i kdyby tento podstatný rozdíl snad nezmizel,

[1]) Philosophie des Unbewussten. Cf. moji Kosmologii, str. 258 sldd.

přece by zákon mravní, kdyby člověk neměl duše nesmrtelné, pozbyl veškeré závaznosti, poněvadž by nebyl podepřen patřičnou sankcí, to jest přislíbením zasloužené odměny a hrozbou přiměřených trestů.

Zde však na světě, jak jsme viděli, mravní zákon úplně nedochází vyplnění této sankce. Zákon však bez přiměřené sankce, která závisí úplně na libovůli člověka, není již zákonem. S nesmrtelností duše veškerá mravnost skutků lidských stojí a padá.

Jak známo, dospěl německý filosof Nietzsche k těmto sousledkům ve vší jejich bezohledné příkrosti a strohosti.

Není-li však podstatného rozdílu mezi mravním dobrem a zlem, pak by také ve světě nebylo vůbec mravního řádu a veškeren život lidský lišil by se od života zvířecího jen větší obsmyslností, zchytralostí, prolhaností a úskočností, kterou by člověk tělem a duchem silnější a mocnější podroboval svým hmotným zájmům člověka slabšího. Co platí o jednotlivém člověku, platilo by také o jednotlivých národech.

Bez víry v mesmrtelnost duše a ve věčnou odplatu všech skutků lidských nelze po lidsku žíti. Tato víra jest charakteristickou známkou a podmínkou lidského života. Víra v nesmrtelnost duše jest podstatnou součástí přirozenosti lidské. A proto také dějiny lidské podávají nezvratné svědectví, že nebylo nikdy národa, ba ani kmene lidského, který by byl nevěřil v život věčný, i když představy jeho o tomto životě byly sebe pomatenější a zvrácenější. Jen tolik jest připouštěti, že od tohoto všeobecného pravidla činí výjimku toliko lidé, kteří ve svém lidském životě se snížili buď až k němé tváři, aneb ve své pýše na nynější vymoženosti lidského ducha a lidské práce se staví na místo samého Boha, domnívajíce se, že hmotou a jejím mechanickým pohybem rozřešili všechny záhady lidského života a že k tomu ani Boha, ani nesmrtelnosti duše ani života věčného nepotřebují.

Jak nesmrtelnost duše nutně plyne ze samé přirozenosti lidské, tak jest také nutným postulátem Božských vlastností, jmenovitě *a)* Božské moudrosti a dobroty, *b)* spravedlnosti a *c)* pravdomluvnosti a věrnosti.

ad a) Poněvadž jest Bůh ve svých vnějších činnostech svoboden, mohl svět stvořiti aneb nestvořiti. Ale pak-li svět stvořil, pak ho nemohl stvořiti tak, aby jeho moudrosti a dobrotě odporoval. Nemohl tedy stvořiti světa čiře hmotného, bez bytostí rozumných, schopných poznání a lásky Tvůrce svého. Ale Bůh nemohl také stvořiti rozumných bytostí, aby je po krátkém vezdejším životě, v němž ho teprv počaly poznávati a milovati, na věky zase obrátil v niveč, ze kterého je k životu povolal. Neničí-li žádné bytosti, kterou stvořil, i kdyby to byl nejmenší hmotný prášek, neničí také duše lidské, v niž vtiskl obraz a podobenství svoje, pro které člověku jako náměstku svému svěřil panství a vládu nad vší vnější přírodou, jak krásně praví sv. Hilarius:

„Sám rozum náš uznává, že by bývalo Boha nedůstojno' aby byl učinil člověka účastným svých úradkův a své moudrosti a na to ho zase zbavil života a odsoudil k věčné smrti. Nebylo možno, aby ho na svém místě ustanovil pánem přírody a zase ho této důstojnosti zbavil. Neboť naše ustanovení na místě Božím může jen v tom záležeti, že jsme počali žíti, kteří jsme dříve nežili, a nikoliv že jsme přestali žíti, kteří jsme dříve žili".[1])

ad b) Nesmrtelnosti lidské žádá také Božská spravedlnost. Na nesmrtelnosti závisí svoboda lidská, příčetnost člověka a život věčný, v němž se člověku dostane buď zasloužené odměny neb zaslouženého trestu. Jest sice pravda, že máme mravní dobro v jistém smyslu konati, poněvadž Bůh tak poroučí, a hříchu se uvarovati, poněvadž Bůh jej zapovídá, neohledajíce se při tom na odměny a tresty. Vždyť ctnost a dobré svědomí mají již samy v sobě svou odměnu. Nicméně jest požadavkem Božské spravedlnosti, aby se ctnosti dostalo mimo blaho dobrého svědomí zcela přiměřené odměny a nepravosti zaslouženého trestu, poněvadž svědomí lze do jisté míry otupiti a ohlušiti, že pocit zásluhy, pokud se týče, viny, není úplně zásluze a vině přiměřen. Nemá-li člověk duše nesmrtelné, jak může Bůh na př. smrt mučednickou odměniti a úmyslnou samovraždu potrestati? Proto praví zcela případně týž sv. Hilarius: „Všichni lidé (i po pádu) zachovali sobě víru v život věčný, aby jejich zbožný život živila naděje na budoucí blaženost, jíž se mohou živou vírou v Boha a dobrými mravy jako nějakého žoldu za vítězné služby vojenské zasloužiti. Neboť k čemu by prospělo v Boha pevně věřiti, kdyby smrt zničila všechen život lidský?"[2])

ad c) Bůh vštípil touhu po věčné blaženosti v každé srdce lidské. Kdyby však nechtěl jí splniti, pak by člověka klamal. Neboť by mu hlasem samé přirozenosti lidské stále namlouval a nadějí ho naplňoval, že nynější život jest jen průpravou pro život věčný, v němž se mu teprv dostane zasloužené odměny, ale při tom by přece neměl úmyslu vyplniti svého slibu, který mu stále hlasem jeho přirozenosti ohlašuje. To se však příčí Božské svatosti, pravdomluvnosti a věrnosti.

Mimo to zaručil Bůh člověku odplatu věčnou také ještě nadpřirozeným Zjevením, ve které uvěřiti nás pod ztrátou věčné spásy zavazuje svou neomylností, pravdomluvností a věrností v plnění svých slibů. Tak jest nesmrtelnost duše nejen předmětem rozumového poznání, nýbrž i předmětem víry. Její jistota jest takto dvojím důkazem zajištěna a potvrzena a proto nemůže býti o její pravdě ani nejmenší pochybnosti. Nesmrtelnost duše souvisí co nejtěsněji s vírou v existenci Boha. Kdo v Boha věří,

[1]) Cf. De Trinit., lib. 1, n. 9.
[2]) De Trinit., lib. 1, n. 9,

věří také v nesmrtelnost duše. Kdo zamítá víru v Boha, jest nucen důsledně zamítati také nesmrtelnost duše. Ale jako nevěra vůbec nemá svého posledního důvodu v rozumu, nýbrž ve zkaženém srdci, tak i víře v nesmrtelnost duše dává výhost jen člověk ten, který žije tak, že si musí přáti, aby smrtí nejen tělo se zase rozpadlo ve své prvky, nýbrž aby i duše jeho úplně zanikla.

§ 107.

Bludné nauky o nesmrtelnosti duše.

Nesmrtelnost duše lidské měla sice vždy své odpůrce, ale odpor proti této pravdě nenabyl nikdy toho významu, aby byla Církev sv. musila každý blud popírající tuto pravdu ihned autoritativně odsouditi. K tomu stačila autorita jednotlivých ss. Otců a spisovatelů církevních.

V křesťanském starověku popírali nesmrtelnost duše tak zvaní „hypnopsychité“ v třetím století, o nichž se zmiňuje Eusebius[1]) a sv. Augustin.[2]) Tito bludaři se domnívali, že duše po svém oddělení od těla upadají do tvrdého spánku (odtud jejich jméno: ὕπνος a ψυχή), ve kterém setrvají až do všeobecného vzkříšení před posledním soudem. Jak patrno, popírali tito bludaři nesmrtelnost duší jen na jistou dobu, od smrti až do posledního soudu, nikoliv naprosto. Že duše i dokud jest spojena s tělem neupadá ani ve spánku do úplné nečinnosti, jest všeobecný názor mezi učenci, poněvadž by pak nebylo vůbec možno snů vysvětliti. Zcela evidentní jest však pravda, že duše od těla oddělená nemůže upadnouti ve spánek, který by ji zbavil třeba jen na čas všeho intellektuálního života. Neboť tento život náleží tak nutně k přirozenosti duchové bytosti vůbec, že ho nelze ani pomyslně od ní odmysliti. A proto zcela případně praví o hypnopsychitech již Tertullián: „A co se s námi má díti, pokud budeme v očistci? Budeme snad spáti? Ale duše nespí úplně ani v tomto životě, pokud jsou se svými těly spojeny“.[3])

Ještě radikálněji nesmrtelnost duší lidských popírala sekta tak zvaných thnetopsychitů (θνητοψυχῖται od θνητός = mortalis a ψυχή), o nichž sv. Jan Damašský činí zmínku. Nečiníce rozdílu mezi duší zvířecí a lidskou učili, že duše lidská smrtí právě tak hyne a zaniká, jako hyne a zaniká duše zvířecí.[4])

Ze středověkých odpůrců nejvíce se postavil na odpor nauce v Církvi obecné o nesmrtelnosti duše Pomponatius, který učil, že člověk na místě individuální duše béře toliko účast

---

[1]) Hist. lib. VI., cap. 37.
[2]) De haeres. 83.
[3]) De animo c. 58.
[4]) De haeresibus num. 90. Opp. tom. I., edit cit. p. 108.

v duši všelidské (intellectus universalis). Tím upadl do bludu arabského averroismu, který ve smyslu pantheistickém připisoval všem lidem jen jednu duši, ve které jednotliví lidé skrze představy berou toliko účast. Aby tento blud nenabyl i v Církvi rozšíření a platnosti, viděl se papež Lev X. nucena na sněmu Lateránském V. (r. 1513) jej slavně odsouditi slovy: „Za úchvaly posvátného sněmu odsuzujeme a zavrhujeme všechny ty, kteří tvrdí, že rozumná duše jest smrtelná aneb že jest ve všech lidech jen jedna“[1]) a dokazuje pak bludnost této nauky tím, že prohlašuje duši za pravou, neprostřední a bytnou formu lidského těla, jak již papež Klemens V. na sněmu Viennském (r. 1311—1312) proti bludům Petra Jana Olivy byl definoval, a mimo to výslovně praví, že jest duše nesmrtelná a že podle množství lidí, kterým se vdechuje, nejen se může individuálně rozmnožiti, nýbrž také se rozmožuje, ano musí se rozmnožovati.

Jak patrno, zavržen tímto dekretem dvojí blud, předně že jest rozumná duše smrtelná, totiž že se zánikem těla také sama zaniká, jako duše vegetativní a animální, a pak že všichni lidé mají jen jednu duši. Zavržením tohoto dvojího bludu jsou již také definovány za pravdu zjevenou jejich kontradiktorické opaky. Duše lidská není tedy smrtelná a není jedna ve všech lidech a následovně má každý člověk svou vlastní, zvláštní, individuální duši a proto jest tolik duší, kolik jest jednotlivých lidí, jimž ji Bůh při vzniku těla zvláště vdechuje. A tato individuálnost duše jest nutným předpokladem její nesmrtelnosti. Kdyby měli všichni lidé jen jednu duši, pak by se mohlo nanejvýš tvrditi, že jen tato duše jest nesmrtelná, nikoliv však, že také duše každého člověka jest nesmrtelná. Nemá-li člověk své zvláštní jen sobě vlastní duše, nýbrž čerpá-li všechen svůj vyšší život toliko z duše všelidské, pak při smrti tělesné mizí všechna účast člověka v této duši a člověk umírá nejen podle nižší stránky své přirozenosti, nýbrž také podle svého duchového života. A tato individuálnost a nesmrtelnost jest obsažena v samé bytnosti a přirozenosti duše lidské. Neboť v úvodu k uvedenému dekretu praví sněm Lateránský, že odvěký nepřítel člověčenstva rozsévá některé velezáhubné bludy týkající se hlavně přirozenosti rozumné duše. Není tedy nesmrtelnost pouhým nadpřirozeným darem milosti Boží, jako byla rájská tělesná nesmrtelnost prvých našich rodičů, a jaké zase těla lidská nabudou při všeobecném vzkříšení, nýbrž jest přirozenou v samé duchovosti lidské duše obsaženou vlastností, bez níž by duše lidská přestala býti duší lidskou a stala se pouhou duší zvířecí se zánikem tělesného ústrojí zároveň také zanikající.

Ale všecky pokusy v křesťanském starověku a středověku činěné duši upříti nesmrtelnosti byly jen ojedinělé a nevnikly

[1]) Denzinger 738.

nikdy v širší vrstvy ani lidu vzdělaného, nerci-li lidu obecného. Víra v nesmrtelnost duše byla společným majetkem veškerého křesťanstva.

Teprv v novější době podařilo se materialistické a pantheistické vědě přesvědčení o osobní nesmrtelnosti duše lidské v nejširších vrstvách společnosti lidské nejen zatemniti a seslabiti, nýbrž namnoze úplně vyvrátiti. Neboť existuje-li jen viditelná hmota, ať již na ni patříme se stanoviska materialistického aneb pantheistického, pak nemůže o duši lidské jako podstatě duchové od hmoty podstatně různé a i po jejím odloučení od těla věčně žijící býti ani řeči. Materialismus a pantheismus připouští jen nesmrtelnost hmoty a síly.

Obě tyto formy moderního bludu zavrhl zásadně již sněm Lateránský IV. (r. 1215) definicí obsaženou „in Capite Firmiter", kterou prohlásil za pravdu zjevenou, že Bůh svou všemohoucností hned na počátku času učinil z ničeho jak bytosti čiře duchové, tak i hmotné a pak člověka, jako bytos společnou, z ducha a těla složenou.[1]) Člověk není tedy ani čirý duch, ani pouhá hmota, nýbrž bytost z obojí této podstaty složená.

A poněvadž má člověk mimo hmotné tělo také duchovou duši, jest podle své duchové složky právě tak nesmrtelný, jako čiří duchové. Neboť duše právě tím se liší od hmoty, že jsouc bytostí jednoduchou nemůže se rozložiti v části, nýbrž trvá ve svém osobním životě i po odloučení od těla dále beze všeho konce. Sněm Vatikánský obnovil dekret sněmu Lateránského IV. a tím poznovu odsoudil jak materialismus,[2]) tak i pantheismus. Poněvadž pantheismus v poslední době nabyl hlavně mezi intelligencí velikého rozšíření a na výsost zhoubného vlivu na veškeren život lidský, odsoudil sněm Vatikánský nejen pantheismus vůbec, nýbrž i jeho hlavní tvary, jako jest pantheismus emanační, evoluční, logický.[3])

§ 108.

Duše lidská jest již svou přirozeností obrazem Božím.

Bůh stvořil lidskou duši k nadpřirozenému obrazu svému. O tomto obrazu jedná teprv pozdější traktát „O milosti Boží." Poněvadž však nadpřirozený obraz Boží v člověku záležící v milosti Boží předpokládá jeho přirozený obraz Boží, proto jest nezbytno, zde o tomto obrazu zvlášť pojednati.

Přirozený obraz vtiskl Bůh duši lidské hned při jejím stvoření. Tento obraz jest s přirozeností duše lidské tak nerozlučně sloučen, že ho ani člověk, ba ani Bůh sám nemůže v duši zničiti.

[1]) Denzinger 428.
[2]) Denzinger 1783, cf. 1802.
[3]) Denzinger 1804, 1805, cf. Pohle, l. c. S. 470 ff.

Jako si člověk nedal své přirozenosti, tak také nemohl duši své vtisknouti obrazu Božího. Tato pravda jest samozřejmá. Ale ani Bůh nemůže duše tohoto svého obrazu zbaviti. Kdyby tak učinil, pak by zničil i duši naši. Neb obraz Boží jest podstatnou kvalitou, ano samou bytností a přirozeností duše lidské. A poněvadž Bůh neničí žádné bytosti, kterou stvořil, neničí ani obrazu svého v duši lidské. Proto každý člověk bez výjimky, i mravně zvrhlý, vzdělaný i nevzdělaný, dítě ještě v lůně mateřském žijící, i člověk dospělý, má duši, jež jest obrazem Božím.

Obraz Boží, k němuž duše člověka jest stvořena, zahrnuje v sobě všecky vlastnosti, o nichž jsme dosud jednali. Zahrnuje v sobě její nehmotnost, jednoduchost, nezničitelnost, duchovost, svobodu a nesmrtelnost jsa jednak jejich nutným předpokladem, jednak zase jejich společným souborem.

a) Důkaz z Písma sv.:

Slova Genese, že Bůh stvořil člověka k obrazu a podobenství svému[1]) (בצלמנו כדמותנו = bezalmenu kidmutenu κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν, secundum imaginem et similitudinem nostram), mají význam všeobecný a proto také všeobsáhlý. Obraz a podobenství jsou vlastně synonyma a vyjadřují ve svém spojení toliko velikou podobu člověka s Bohem. Na jiných místech má týž význam buď pouhé slovo: obraz,[2]) neb podobenství neb podoba.[3])

Nicméně ss. Otcové vidí v těchto dvou synonymech dvojí obraz Boží a dvojí život duše lidské, jeden přirozený, vyjádřený slovem: „Obraz", a druhý nadpřirozený záležící v milosti posvěcující, naznačený slovem: „podobenství". A tento dvojí obraz a dvojí život, přirozený a nadpřirozený, kterým byl člověk původně od Boha obdařen, dovozují také z textu hebrejského Genese (2, 7), který nepraví, že Bůh vdechl ve tvář člověka z hlíny učiněného „dech života" v jednotném počtu (נשמת חי = nišmat chaj), nýbrž v množném počtu „dech životů" (נשמת חיים = nišmat chajjim).

Ačkoliv důkaz tento není stringetní, poněvadž חיים v množném čísle znamená život vůbec, nejen lidský, nýbrž i živočišný,[4]) přece ve výkladu jejich slova: „obrazu" (imago) o obrazu a životě přirozeném a „podobenství" o obrazu a životě nadpřirozeném lze spatřovati nauku Církve samé, která vždy hlásala, že první člověk měl dvojí obraz Boží v duši své: přirozený, který náleží k samé přirozenosti lidské a proto hříchem prvotným nebyl v duši jeho zničen, a nadpřirozený, o který přestoupením přikázání Božího Adam oloupil nejen sebe, nýbrž veškeré své potomstvo.

---

[1]) 1, 26; cf. kniha Moudr. 2, 23.
[2]) Gen. 1, 27.
[3]) Gen. 5, 1.
[4]) Cf. Genes. 6, 17.

Že Písmo sv. klade na podobu člověka s Bohem velikou váhu, ano pokládá ji za karakteristickou vlastnost člověka, jíž se takořka stává člověkem a liší se ode všech světových bytostí, vysvítá ještě z jiných míst, na kterých bohopodobnost člověku připisuje. Tak praví Genese: „Tato jest kniha rodu Adamova. V den, ve kterém stvořil Bůh člověka, k podobenství (דמות = demut) Božímu učinil ho".[1]) Byl-li Adam stvořen k podobenství Božímu, pak jako praotec a hlava pokolení lidského přenesl s lidskou svou přirozeností i svoji bohupodobnost na veškeré své potomstvo.

Že v podobě člověka s Bohem záleží právě jeho hlavní cena a důstojnost přede všemi ostatními bytostmi světovými, praví výslovně Genese v hlavě deváté: „Kdokoliv by vylil krev lidskou, vylita bude krev jeho: neboť k obrazu (בצלם = bezelem) Božímu učiněn jest člověk".[2])

Z pozdějších knih Starého zákona jest uvésti výrok moudrého Siracha, který dí: „Bůh stvořil člověka ze země a podle obrazu svého učinil ho".[3]) A ve verších následujících líčí, v čem tento obraz Boží záleží. Bůh dal člověku moc, panství a vládu nade všemi věcmi, které jsou na zemi, aby všecky bytosti se před ním jako před svým pánem a vládcem bály, aby panoval nad zvěří i nad ptactvem. Stvořil z něho pomocnici podobnou jemu. Dal jim rozum a jazyk, i oči i uši i srdce dal jim k myšlení, i uměním rozumným obdařil je.[4]) A vylíčiv takto důstojnost člověka, připomíná mu hříšnost jeho a vybízí jej k pokání.[5])

Kniha Moudrosti přirovnává život bezbožných k člověku, jak ho Bůh v ráji stvořil a pravil: „Bůh stvořil zajisté člověka neporušitelného (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) a k obrazu podobenství svého (κατ' εἰκόνα της ἰδίας ἰδιότητος) učinil jej".[6])

Podobu s Bohem připisuje Písmo sv. jediné člověku a touto podobou liší ho podstatně ode všech zvířat. Neboť Genese praví,[7]) že Bůh přikázal Adamovi, aby nazval jmény jejich všecka hovada a všecko ptactvo nebeské a všecka zvířata země, mezi nimiž nebyl nalezen pomocník podobný jemu, a to zajisté jen z té příčiny, poněvadž mimo Adama nemělo na sobě ani jedno zvíře obrazu a podobenství Božího.

Z tohoto místa jakož i z verše 27., hl. 1., kde Genese praví, že Bůh stvořil člověka jako muže a ženu, jest zcela patrno, že podobnost Boží náleží člověku bez rozdílu pohlaví. Na této pravdě nic nemění výrok sv. Pavla, podle kterého jest muž obrazem a slávou Boží, žena však slávou mužovou.[8]) Neboť sv. Pavel chce

[1]) 5, 1.
[2]) 9, 6.
[3]) 17, 1.
[4]) 17, 2 sldd.
[5]) 20 sldd.
[6]) 2, 23.
[7]) Gen. 2, 20.
[8]) I., Kor. 11, 7.

toliko říci, že muži náleží jak v řádu přirozeném, tak i v řádu nadpřirozeném před ženou jistá přednost naznačená již stvořením Evy ze žebra Adamova a proto také prvotná podobnost s Bohem, původem a cílem všech věcí, kdežto Evě jakožto pomocnici Adamově přísluší tato bohopodobnost teprv způsobem druhotným.[1])

Této bohopodobnosti nelze hledati v těle lidském, jak někteří bludaři (na př. audiáni a pak authropomorfité) se domnívali, ale také ne výhradně jen v duši lidské, nýbrž v celém člověku, ačkoliv přece tato Božská podoba jest hlavně obsažena v duši lidské jakožto podstatě jednoduché, rozumem a svobodnou vůlí obdařené a nesmrtelné, kdežto tělo samo v sobě jest, jak praví theologové, pouhou stopou Božskou, nikoliv však obrazem a podobenstvím Božím.[2])

Že podoba člověka s Bohem jest hlavně obsažena v duši, dovozuje sv. Tomáš zcela správně z listu k Efeským, kde sv. Pavel praví: „Obnovte se duchem mysli své a oblecte člověka nového, který podle Boha stvořen jest ve spravedlnosti a svatosti pravdy".[3]) Těmito slovy praví sv. apoštol, že duchovním obrodem jest vrácena člověku zase jeho původní podoba s Bohem. A poněvadž milostí posvěcující, kterou se tento obrod děje, obnovuje se duše, proto musí obraz či podoba člověka s Bohem býti obsažena především v duši a nikoliv v těle. Ale ačkoliv tělo lidské jest samo sebou jako podstata hmotná prosto podoby Božské, přece jest mezi všemi ostatními bytostmi hmotnými nejdokonalejší stopou a šlépějí Božskou, což již plyne z jeho přímé postavy, kterou není jako ostatní zvířata skloněn k zemi, nýbrž přímo obrací zrak svůj k nebesům, odkud vzalo svůj původ a kam se jednou má zase vrátiti. A mimo to jeví tělo lidské šlépěji Bohem samým sobě vtisknutou také tím, že ho duše používá jako nástroje k mnohým svým činnostem duchovým a vtiskuje mu tak do jisté míry pečet své vlastní duchovosti.

Ačkoliv Písmo sv. nikde výslovně nepraví, že také andělé Boží byli stvořeni k obrazu a podobenství Božímu, přece nemůže býti o jejich bohopodobnosti nejmenší pochybnosti. Ano jako čiře duchové bytosti, které mají dokonalejší rozum a mocnější vůli, než člověk, jsou svou podstatou Bohu podobnější, než jest člověk.

Přednost, jak přirozená, tak i nadpřirozená, která člověku přísluší před anděly, záleží v jeho centrálním postavení mezi světem čiře duchovým a světem hmotným, ale hlavně v povýšení lidské přirozenosti k důstojnosti Božské osoby v Kristu. Neboť Syn Boží svým vtělením učinil netoliko

[1]) Cf. sv. Tomáše I., qu. 93, art. 4, ad. 1.
[2]) Sv. Tom., I., qu. 93, art. 6; srv. Římský katech., Part. I., cap. 29.
[3]) 4, 23; cf. Kolos. 4, 10.

individuální lidskou přirozenost, kterou vzal na sebe z Marie Panny, účastnou důstojnosti Božské, nýbrž i lidskou přirozenost vůbec, tedy všecky lidi od stvoření prvých rodičů v ráji až do skonání světa. Neboť lidské pokolení jest jen rozvětveným a rozčleněným Kristem, Bohočlověkem. A právě v tomto svém povznesení a povýšení k důstojnosti Božské osoby, druhé v Nejsvětější Trojici, které se dostává milostí Boží nejen Kristu jako člověku, nýbrž skrze Krista každému člověku, záleží nadpřirozená podoba člověka s Bohem, která není údělem andělů.

Přihlížíme-li přesně k uvedeným výrokům Písma sv., kterými se připisuje člověku bohopodobnost, pak nemůžeme nepozorovati, že Písmo sv. nikde nepraví, že Bůh stvořil člověka jako obraz čili podobenství své, nýbrž toliko tvrdí, že ho stvořil k obrazu čili podle obrazu a podobenství svého, (hebr. text užívá předložky ב [ἐν, in] neb כ [κατά, secundum]). Praví-li Písmo sv., že člověk byl k obrazu neb podle obrazu Božího stvořen, chce nám toliko připomenouti, že člověk svou přirozeností nemůže býti úplným, dokonalým a vystižným obrazem Božím, jakým jest jediné druhá Božská osoba, Syn Boží. Člověk jakožto bytost konečná může býti obrazem Božím takořka jen druhého řádu, jen obrazem omezeným a v tomto smyslu jen matným a nedokonalým. Obraz Boží v člověku může míti s Bohem jen jistou podobnost, nikdy však úplnou rovnost, v níž by se Bůh nejen ve svých třech osobách, nýbrž ve všech svých nekonečných dokonalostech obrážel a jevil.

A jako mezi stvořenými dokonalostmi a přiměřenými vlastnostmi Božskými jest pouhá analogie, tak i podoba člověka s Bohem jest pouze obdobným reflexem vzoru Božského. A jako mezi Bohem a vším, co existuje mimo něho, jest rozdíl nekonečný, tak i Bůh neobráží v duši lidské vší své dokonalosti způsobem nekonečným, nýbrž jen konečným.

Poněvadž Písmo sv. praví na všech uvedených místech, že Bůh stvořil či učinil člověka k obrazu a podobenství svému, jest člověk zobrazením obrazu a zpodobněním podoby Boží, jest ektypem prototypu či archetypu Božského. A poněvadž v pravém a vlastním smyslu jest jen Syn Boží jakožto termin nekonečné inteligence Boha Otce obrazem Boha Otce, proto jest člověk neprostředně stvořen podle obrazu Syna Božího, jest obrazem obrazu Syna Božího. Avšak Syn Boží jest svou Božskou přirozeností, totožnou s přirozeností Boha Otce a Ducha Sv., obrazem a obleskem celé nerozdílné Trojice, jak sv. Pavel výslovně učí, když o muži praví, že jest obrazem a slávou Boží.[1]) Kdežto Syn Boží jest obrazem Bohu úplně rovným, jest člověk jen konečným odleskem a pouhou výpodobou nekonečného vzoru svého, jímž jest Syn Boží a skrze Syna Božího celá nerozdílná Nejsvětější Trojice.

[1]) I., Kor. 11, 7.

Je-li obraz Boží obsažen hlavně a především v duši lidské, nastává další otázka, zda-li jest obsažen nejen v její bytnosti, nýbrž také v jejich mohutnostech, a jelikož duše má jen dvě mohutnosti rozumové, rozum a svobodnou vůli, ve které z těchto mohutností jest obrazu Božího hledati.

Že obraz Boží jest vtisknut hlavně podstatě duše lidské, jest samozřejmo. Neboť tento obraz není pouhou případnou a nahodilou vlastností duše lidské, nýbrž náleží k její vnitřní bytnosti a přirozenosti, a proto nemůže býti obsažen toliko v mohutnostech duše.

Sama tedy podstata duše podobá se podstatě Božské. Neb duše lidská jest nehmotná, jednoduchá, nezničitelná, duchová, svobodná a nesmrtelná, jako jest Bůh svou přirozeností nehmotný, jednoduchý, nezničitelný, duchový a nesmrtelný. A proto podstata Božská sama se v ní obráží a zrcadlí. Jest sice pravda, že každá bytost světová bez výjimky, poněvadž jest podle nějaké idee Božské stvořena, zobrazuje a napodobuje v sobě Boha. Jest však veliký rozdíl mezi nápodobou Boha v bytostech nerozumných a v duši lidské. Kdežto bytosti nerozumné napodobují Boha pouze v jeho zevnější nápodobivosti, jíž se může mimo sebe v tvorstvu jeviti, representuje duše lidská nejen Božskou vzornou ideu, již Bůh v ní měl ve svém rozumu od věčnosti, nýbrž jest obrazem a odleskem samé přirozenosti Božské ve všech jejich vnitřních vlastnostech a dokonalostech. A právě proto nazývá ji Písmo sv. s takovým důrazem opět a opět obrazem a podobenstvím Božím, lišíc ji podstatně od každé jiné hmotné bytosti. Podoba duše s Bohem jest tak nutnou a bytnou vlastností duše, tak že její vlastní pojem můžeme (ovšem jen ve smyslu analogickém) vyměřiti obrazem a podobenstvím Božím a říci: „duše lidská jest obraz Boží". V tomto výměru jest slovo „obraz" „genus proximum" a „Boží" „nota specifica", kterou se tento obraz její liší od podoby, kterou s Bohem má každá jiná bytost stvořená.

b) Důkaz z Tradice:

Ale poněvadž duše lidská svůj život jeví svými mohutnostmi, rozumem a svobodnou vůlí, nastává další otázka, je-li obraz Boží v duši mimo její podstatu obsažen buď jen v jejím rozumu neb ve svobodné vůli aneb stejnou měrou v obou těchto mohutnostech? Na tuto otázku nedává Písmo sv. určité odpovědi a také ss. Otcové se v ní ve svých názorech značně rozcházejí. Jedni kladou obraz Boží mimo podstatu duše, hlavně do jejího rozumu, v němž prý se především Bůh jako bytost nekonečně rozumná jeví. K těmto ss. Otcům náleží z řeckých jmenovitě Theodoret et Řehoř Nyssejský, z latinských sv. Augustin. Na důkaz svého názoru odvolávají se na výrok sv. Pavla v listu k Římanům, podle něhož Bůh Otec „ty, které předzvěděl,

také předurčil, aby byli připodobněni obrazu Syna jeho".[1]) A poněvadž jest Syn Boží obrazem rozumu Boha Otce, proto také tito ss. Otcové učí, že obraz a podoba Boží v duši lidské záleží hlavně v její rozumnosti. Jiní zase ss. Otcové jako mezi Řeky sv. Basilius a Jan Damašský a mezi latiníky sv. Jeroným a sv. Ambrož kloní se zase k názoru, že hohopodobnost lidské duše jest hlavně obsažena v její svobodné vůli, a to hlavně z toho důvodu, že Bůh stvořil člověka hlavně k tomu účelu, aby ho své zevnější činnosti, kterou svobodně tento svět stvořil, učinil podle konečné přirozenosti a omezených sil jeho účastným. Podle těchto ss. Otců jsou svobodné skutky lidské právě nejvlastnějším a nejdůstojnějším projevem lidské přirozenosti a to právě proto, že i Bůh svou svobodou, kterou vnější svět stvořil, dal co nejjasněji na jevo svou vševědoucnost, moudrost, všemohoucnost. A proto kdykoliv člověk svobodně se rozhoduje k nějakému konu a jej uskutečňuje, napodobuje vždy svobodnou činnost Božskou, kterou Bůh svět stvořil, v existenci zachovává a k cíli mu vytknutému řídí.

Jiní opět jako sv. Maxim a také Tertullian vidí obraz Boží v člověku hlavně v jeho nesmrtelnosti a na důkaz uvádějí výrok knihy Moudrosti, která praví, že „Bůh stvořil člověka neporušitelného, a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďáblovou přišla smrt na okres země".[2]) Poněvadž zde zcela patrně hagiograf rozumí neporušitelností hlavně nesmrtelnost těla, kterou člověk ztratil hříchem, lze z tohoto místa souditi, že v nesmrtelnosti člověka měla účast nejen duše, nýbrž i tělo, tedy celý člověk, duše přirozeně, tělo nadpřirozeně zvláštní milostí Boží a proto zcela správně jest prý v nesmrtelnosti lidské nejen duševní, nýbrž i tělesné viděti obraz nesmrtelnosti Božské, tedy obraz Boží.

Jsou také ss. Otcové, jako sv. Jan Zlatoústý, kteří se domnívají, že podobnost Boží v člověku záleží hlavně v panství nad veškerou viditelnou přírodou, které Bůh prvým rodičům hned po jejich stvoření odevzdal. Neboť Genese výslovně prý praví, že Bůh hlavně za tímto účelem člověka stvořil: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému: a ať panuje nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nad zvířaty i nade vší zemí i nade vším plazem, kterýž se hýbe na zemi".[3]) A jelikož Bůh učinil takto člověka svým náměstkem naproti veškeré viditelné přírodě, aby jeho mocí a jeho jménem vládu vykonával nade všemi bytostmi přírodními, nemůže prý býti nejmenší pochybnosti, že ve vládě nad přírodou, kterou Bůh člověku odevzdal, člověk skutečně se stává účastným naprosté vlády Božské nad celým světem a tím také dochází jistou měrou bohopodobnosti.

[1]) 8, 29.
[2]) L. c.
[3]) 1, 26.

Z těchto různých názorů o bohopodobnosti lidské jest patrno, že ani jeden z nich nevyčerpává a úplně nevystihuje všech dokonalostí, které obraz Boží v člověku v sobě zahrnuje. A to jest zcela přirozeno. Neboť povaha přirozenosti a života lidského jest tak mnohotvárná, že každá vlastnost lidská sice v sobě obráží přiměřenou vlastnost Božskou a jest takto jejím obrazem, ale nicméně nevystihuje úplně Božského vzoru, který se v duši lidské jeví. A proto jest úplně pravda, že vzor Boží jeví se u člověka v podstatě jeho duše, v její rozumnosti, ve svobodné vůli, v nesmrtelnosti a ve vládě nad veškerým světem.

Ale tyto jednotlivé vlastnosti duše lidské představují jen jednotlivé rysy, momenty a tvary Božského vzoru. Abychom nabyli aspoň přibližné představy o podobě člověka s Bohem, jest nám všecky tyto rysy spojiti v jeden celek. A proto podobu člověka s Bohem zobrazuje jak podstata duše, a její vlastnosti: nehmotnost, jednoduchost, nezničitelnost, duchovost a nesmrtelnost, tak i její mohutnosti, hlavně rozum a svobodná vůle a konečně veškeren život lidský jevící se v poznání pravdy v lásce dobra a v moci, kterou nad přírodou vykonává. A všechny tyto rysy zahrnuje moudrý Sirach v jediném obrazu, který o podobě člověka s Bohem nakreslil. Neboť v hlavě 17. vypočítává všecky jednotlivé momenty a vlastnosti tohoto obrazu Božího v člověku, jakými jsou vláda a moc nade všemi stvořenými bytostmi, z nichž zejména uvádí zvěř a ptactvo, pak rozumnost a umění, svobodu a nesmrtelnost. Ano zmiňuie se také o tělesných přednostech, kterými člověk jest Bohem opatřen, jako jest mohutnost řeči, která jest jen jemu vlastní. A tak zahrnuje v jediném obrazu všechny jednotlivé vlastnosti, dokonalosti, podoby člověka s Bohem a vůbec vše, v čem vlastní důstojnost lidská záleží. Ačkoliv nejedná tu výslovně o podobě duše s Bohem, nýbrž i podobě člověka vůbec, přece vše, co o něm praví, platí hlavně o jeho duši. Jen panství a vláda člověka nad hmotnou přírodou přísluší mu jako bytosti duchově tělesné a právě pro toto panství nazývá se před bytostmi čiře duchovými obrazem Božím, ačkoliv ho bytosti tyto svým rozumem a sílou a moci vůle daleko převyšují a proto také jsou dokonalejšími obrazy Božími, než jest člověk.[1])

Ačkoliv duše lidská jest již svou duchovou a nesmrtelnou podstatou, jakož i svými mohutnostmi, rozumem a svobodnou vůlí, obrazem Božím, přece tento obraz ještě jasněji v sobě vytvořuje svými činnostmi, kterými směřuje k poznání a lásce trojího předmětu: k vnějším světovým bytostem, k vlastní své podstatě a konečně k Bohu. A každým tímto trojím směrem jeví v sobě obraz Boží.

a) Jako Bůh znal ve vzorných ideách svého rozumu od věčnosti vnější svět a všechny jeho jednotlivé bytosti a svou vůlí je

[1]) Cf. Dr. J. H. Oswald, die Schöpfungslehre. Paderborn 1885, S. 195 ff.

chtěl v existenci uvésti, tak člověk, poznává-li vnější bytosti, jejich podstaty, síly, činnosti, vzájemné vztahy atd., myslí myšlenky Božské ve věcech stvořených zobrazené a svou vůlí touží po dobrech Bohem jim udělených.

b) Jako Bůh sám sebe poznává a miluje, podobně i duše lidská se poznává a se miluje. Její sebepoznání a sebeláska jest stvořeným obrazem Božského sebepoznání a sebelásky.

c) A povznáší-li se duše z poznání a lásky věcí stvořených a své vlastní úsoby k poznání a lásce Boha, pak dosahuje nejvyššího a nejdokonalejšího stupně své bohopodobnosti. Neboť jako Božský život záleží v poznání, kterým se Bůh Otec poznává v Synu, a v lásce, kterou se Otec a Syn milují v Duchu Sv., tak duše lidská, jež Boha ze stvořených věcí poznává a miluje, zrcadlí již přirozeným způsobem tímto poznáním a touto láskou co nejdokonaleji život Božský.

Poněvadž všecky bytosti stvořené jsou účinem celé nerozdílné Nejsvětější Trojice a nikoliv toliko jedné Božské osoby, jsou také v jistém smyslu obrazem a podobenstvím netoliko jedné, nýbrž všech tří Božských osob. Ačkoliv obraz tento v bytostech nerozumných pro svou nesmírnou vzdálenost od svého Božského vzoru jsou takořka jen stínem a šlépějí Božskou, jest člověk svou duší obdařenou rozumem a svobodnou vůlí, rozumem, jímž může Boha poznávati, a vůlí, jíž může jej milovati, Bohu nevýslovně bližší, než všecky ostatní světové bytosti. A pro tuto blízkost obráží v sobě Boha nejen v jeho přirozenosti a v jeho vlastnostech, nýbrž i v jeho Božských osobách. Nehmotností, jednoduchostí, duchovostí, nesmrtelností své duše jest obrazem Boha Otce, svým rozumem Boha poznávajícím jest podoben Bohu Synu, osobnímu Slovu, v němž se Bůh Otec ve své nekonečné vnitřní poznatelnosti a vnější napodobivosti a jevitelnosti poznává a vyjadřuje, a svou láskou, kterou Boha miluje, jest obrazem a obleskem Ducha Sv., který jest výplodem společné lásky, kterou se Otec a Syn vespolně milují, a kterou Ducha Sv., jako termin a předmět této své společné lásky ze sebe vyvozují.

Tak jest duše lidská svou duchovostí a svým rozumem a svou vůlí a jejich činnostmi, jež jeví hlavně poznáním a láskou k Bohu, přirozeným obrazem Boha Otce, Boha Syna a Boha Ducha sv. Z toho také patrno, jak důstojná, jak vznešená, jak velebná a krásná jest duše lidská, i když na ni toliko se stanoviska přirozeného patříme. A co teprv říci o její nadpřirozené podobě s Nejsvětější Trojicí, které milostí posvěcující nabývá?

§ 109.

Původ jednotlivých duší lidských.

V otázce, jakým způsobem jednotlivé duše lidské vznikají, stojí proti sobě dva z konců protivné názory: názor materi-

alistický a pantheistický s jedné a názor křesťanský s druhé strany.

a) Nauka materialistická a pantheistická.

Podle materialistického názoru není duše lidská zvláštní podstatou od těla věcně rozdílnou, nýbrž jest buď jen silou hmotnou aneb pouhou výslednicí pohybu nejmenších částek hmotných v těle lidském soustředěných. O duši tedy ve vlastním smyslu není podle názoru materialistického řeči.

Poněvadž jsme již svrchu o nehmotnosti duše aspoň v hlavních rysech pojednali, nebudeme se zde nauky materialistické o původu a povaze duše místněji zabývati. Z absurdnosti materialismu vůbec plyne již také absurdnost jeho nauky o vzniku duše lidské.

b) Proti nauce křesťanské o původu duše stojí s touž příkrostí také pantheismus. Je-li tento svět jedinýmkoliv způsobem božskou podstatou, pak má duše lidská tytéž vlastnosti, jako božská podstata sama. Pak vůbec nevznikla, nýbrž jest věčná, jako svět sám, aneb vznikla-li, pak byla již od věčnosti v božské podstatě nějak přeformována. A jako z této podstaty výronem vznikla, tak se zase k ní vrátí a v ní se rozplyne.

Obojí blud (materialistický a pantheistický) zavrhuje v sobě a zcela pregnantně vyjadřuje moderní monismus. Jak již jeho jméno praví, uznává rovněž jen jednu podstatu, tento viditelný svět a popírá každou bytost nadsvětovou a mimosvětovou, rozumem a svobodnou vůlí obdařenou, jež by z ničeho tento svět stvořila. Svět aneb aspoň jeho látka trvá od věčnosti a z látky této vyvinul se pouhými přírodními silami působícími podle nezměnitelných fysických zákonů tento svět, jak jej nyní před sebou máme. Duše lidská není než posledním účinem vývoje světové látky. Ačkoliv v nynější své způsobě vzniká, přece účinkující její příčiny byly ve světové hmotě od věčnosti obsaženy. Není tedy duše duchovou podstatou věcně ode hmoty rozdílnou, nýbrž jest jen hmotou a ničím jiným, ale hmotou, která v ní aspoň pro nynějšek dostoupila nejvyššího stupně svého vývoje. O duši nehmotné, jednoduché, duchové, rozumné a nesmrtelné, jak nauka křesťanská si ji představuje, nemůže býti podle monismu řeči. V tomto názoru soustřeďuje v sobě monismus blud jak materialismu, tak i pantheismu.

Než i pro theology a filosofy, kteří nestojí na stanovisku materialistického neb pantheistického monismu a proto duše od těla věcně liší, nastává otázka, jaký jest způsob jejich vzniku.

Že duše prvých rodičů byly od Boha neprostředně stvořeny, o tom podle dějepravy biblické nemůže býti nejmenšího sporu. Běží tedy jen o řešení otázky, jakým způsobem vznikají duše potomkův Adamových.

V této otázce se rozcházeli theologové a filosofové za různých dob v různé strany. Dějiny dogmat křesťanských uvádějí hlavně tři pokusy, kterými hleděli tuto zajisté nesnadnou otázku rozřešiti. Buď vysvětlovali původ duší tak zvanou α) praexistencí, neb β) emanatismem, γ) generationismem, jenž ve své krajní formě sluje také traducianismem, a konečně tak zvaným δ) kreacianismem.

ad α) Nauka praexistenční.

Za prvního hlasatele této nauky jest pokládati Platona, jenž učil, že duše lidské jsou podstatami jednoduchými, duchovými, rozumnými a nesmrtelnými a následovně že nevznikly z hmoty věčně vedle Boha existující, nýbrž že byly od Boha stvořeny, podobně jako duše veškeren viditelný svět a jeho jednotlivé bytosti oživující. A proto také duše lidské podobně jako duše světová zahrnují a spojují v sobě dva sobě opačné živly, z nichž jest jeden nedělitelný a neměnitelný, druhý dělitelný a měnitelný. A smísením obou těchto živlů, které Plato nazývá „ταὐτόν" a „θάτερον", povstala duše světová a všecky ostatní duše. Všecky duše byly stvořeny jako bytosti čiře duchové nemající žádných těl. Teprv později byly mnohé duše pro hřích, kterého se ve svém předtělesném stavu dopustily, s nebe svrženy a odsouzeny za trest k spojení s hmotnými těly lidskými. Spojení toto jest proto pro duše lidské něčím nepřirozeným a proto hledí se ho sprostiti a těla svá, v nichž jsou jako v žaláři po celý vezdejší život uvězněny, opustiti a vrátiti se zase do stavu nebeského, v němž před hříchem a před svým svržením a spojením se smrtelnými těly lidskými blaženě žily.

Blud Platonův o praexistenci duší lidských obnovil Origenes, jenž učil, že všecky rozumné duše byly zároveň od Boha stvořeny a stejnou přirozeností a dokonalostí opatřeny. Mnohé z nich zůstaly Bohu věrny a svou věrností zachovaly sobě původní jednotu a přátelství s Bohem a to jsou dobří andělé. Jiné prý byly příliš líné, než aby v dobrém setrvaly a Bohu zůstaly věrny. A poněvadž svou vinou od Boha více neb méně se odvrátily, byly za trest od něho zavrženy. Jen ty duše, jejichž vina byla poměrně největší, staly se ďáby, kdežto ostatní, jejichž odvrat od Boha nebyl příliš veliký, byly do těl lidských uzavřeny a staly se tak dušemi lidskými. Jak ďábli v pekle, tak duše lidské musí za svou vinu se káti. Až své pokání dokončí, spojí se všecky bytosti duchové, jak padlí andělé, tak i duše lidské zase s Bohem, s nímž pak budou požívati blaženosti věčné.

Nauka o praexistenci duší před spojením s jejich těly jest formální heresí.

Neb podle Písma sv. nestvořil Bůh napřed duši a potom teprv tělo, nýbrž právě naopak napřed tělo a potom teprv duši, i když tento postup není časový, nýbrž jen logický.

Mimo to vypravuje Písmo sv., že člověk původně Bohem stvořený byl dobrý, a to nejen podle těla, nýbrž hlavně podle duše, jakožto první a podstatnější části přirozenosti lidské. Kdyby byl Bůh hříšnou duši spojil s tělem, nemohla by Genese o všech bytostech stvořených, tedy i o člověku tvrditi, že byly dobré ano velmi dobré. Dále praví Genese, že se prvý člověk dopustil hříchu, který pak přešel na veškero jeho potomstvo, teprv po stvoření svém. Podle nauky praeexistenční nezhřešil vlastně člověk, nýbrž zhřešila jen duše již před svým spojením s tělem a přenesla svůj hřích na tento svět a učinila tělo, do něhož jako do vězení byla uvržena, účastným trestu, kterého jen ona sama si zasloužila.

Proto nemůže býti s podivením, že Církev sv. vždy, kdykoliv nauka praeexistenční se počala opět šířiti, odsuzovala ji se vší rozhodností jakožto blud příčící se pravdě zjevené. Tak učinil již autor listu zaslaného Turribiovi, jenž se dosud připisoval papeži Lvu I., Synoda Cařihradská (r. 543) (Synodus endemusa) odsoudila blud Origenův o praeexistenci duší lidských slovy: „Kdo by řekl aneb tak smýšlel, že duše lidské již napřed (t. j. před spojením se svými těly) existovaly, že totiž jsouce původně čirými duchy a bytostmi svatými kochaly se v patření na Boha, ale potom, že se zvrhly a v lásce k Bohu ochladly a proto řecky „φυχαί“ to jest dušemi byly nazvány a do těl lidských za trest odsouzeny, budiž z Církve vyobcován.“[1]) Dekrety této synody všemi patriarchy a velikým počtem biskupů schválené potvrdil papež Vigilius, čímž nabyly platnosti formálních a deklarovaných článků víry.

Proti Priscillanovi, který učil, že jak andělé, tak i duše lidské se vyronily z podstaty Božské a proto byly sobě původně úplně rovny, prohlásila II. synoda z Bragy (r. 561), že ten „kdoby řekl, že duše lidské dříve ve svých nebeských příbytcích zhřešily a že za trest byly do těl lidských svrženy, jak Priscillianus tvrdil, má býti z Církve vyobcován“.[2])

Neboť kdyby duše lidské byly všecky již před svým spojením se svými těly stvořeny, pak by se nelišily podstatně od čirých duchů, a proto neměly mimo čiře intellektuální potence rozumu a svobodné vůle potencí vegetativních a animálních a spojení jejich s těly lidskými bylo by něčím, co se vlastně jejich přirozenosti příčí, tedy něčím, co by býti nemělo, něčím pouze nahodilým a případným. Ale pak by také přirozenost lidská nebyla podstatnou skladbou z duše a těla složenou. Tělo by musilo míti svůj vlastní vegetativně-animální život, bylo by tedy vlastně zvířetem, s nímž by se pouze náhodou spojila čiře duchová bytost, aby se v něm kála za svůj poklesek, jehož se ve svém předtě-

[1]) Denzinger 203.
[2]) Denzinger 136.

lesném životě dopustila. Blud nauky praexistenční trhá člověka ve dvě úplně samostatné a na sobě nezávislé části a obsahuje v sobě proto také blud trichotomistický se všemi jeho absurdnostmi.[1])

Mimo to nauka tato nepodává uspokojivé odpovědi na otázku, proč Bůh některé duchy pro nevěru, které se proti němu dopustili, odsoudil k pekelným trestům, jiné však jen ku spojení s hmotnými lidskými těly. I když hřích jejich byl snad co do stupně viny těžší neb lehčí, přece nelze pochopiti, proč některé trestal tresty pekelnými, jiné však jen spojením s lidským tělem, tedy tresty zajisté podstatně různými. A proto nauka tato vede důsledně k tak zvané apokatastasi, které také Originisté učili, k domněnce totiž, že všechny duchové bytosti, jak ty, které za trest byly svrženy do lidských těl, tak i ty, které byly odsouzeny k pekelným trestům, podle stupně viny budou delší neb kratší dobu jednak ve zdejším životě lidském, jednak v pekle činiti pokání a po jeho dokonání zase se s Bohem spojí a s ním pak na věky nebeské blaženosti budou požívati.

Nauka tato byla, jak jsme viděli, Církví prohlášena za formální heresí.

Než i nauka, jež nehledí k hříchu, jehož se duše lidské ve svém předtělesném životě proti Bohu dopustily, a tvrdí toliko, že všecky duše byly najednou od Boha stvořeny a potom teprv se svými těly spojeny, odporuje jak Zjevení Božímu, tak i rozumu a jest proto i když není formální heresí, zcela patrným bludem. Neboť i tato domněnka popírá přirozenost lidskou, jakožto podstatnou skladbu z duše a těla, a vede rovněž k trichotomismu.

Neboť je-li duše lidská, jak již sněm Viennský (r. 1311—1312) proti Petru Olivovi a po něm sněm Lateránský V. (r. 1512—1517) proti neoaristotelikům prohlásil, skutečně skrze sebe samu a bytně (vere per se essentialiter) formou těla, pak jest podstatou k tělu bytně souvztažnou a nemůže proto před ním ani jediného okamžiku existovati. Z toho plyne, že každá praexistence duše beze všeho zřetele k hříchu, kterého se před svým spojením s tělem dopustila, byla již implicite zmíněnými sněmy odsouzena jako blud příčící se nauce zjevené.

Tuto praexistenci prohlašují rovněž i ss. Otcové za zřejmý blud.

Tak sv. Jeroným vypočítav všechny bludné názory o původu duší lidských, kterých před ním Pythagoras, Platonikové, Origenes, Stoikové, Manicheovci a Priscillianisté hájili, uvádí ještě také domněnku, podle níž všecky duše byly zároveň Bohem stvořeny a v jakési pokladnici od něho chovány, až se se svými těly spojily, a praví, že všecky tyto nauky jsou patrně pošetilé.[2])

[1]) Cf. sv. Tomáše, I., qu. 118, art. 3, in corp.
[2]) Cf. Epist. 126, ad Marcellinum et Anapsychiam.

Téhož mínění jest sv. Řehoř Nyssejský, který ve svém spise: „De hominis opificio“ (περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου) v hl. 28. vyvrací domněnku jak těch, kteří tvrdí, že duše existují před těly, tak i těch, kteří opačně učí, že těla existují před dušemi, aneb hlásají stěhování duší z těla do těla, a pak v hlavě následující (29.) nadepsané: „Κατασκευὴ τοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ψυχῇ τε καὶ σώματι τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως εἶναι“ [1]) dokazuje, že duše a tělo mají týž původ.

S uvedenými ss. Otci souhlasí v této nauce i ostatní učitelé a spisovatelé církevní.

A míní-li někteří, jako Nemesius,[2]) že duše byly před svým spojením s těly stvořeny, odůvodňují svou domněnku lichým výkladem slov Genese, podle které Bůh stvořiv všecky jednotlivé bytosti i s člověkem v šesti dnech, sedmý den, který následoval po šesti dnech práce, odpočívá a proto prý ani nových duší netvoří. Neboť kdyby tento názor byl správný, že sedmý den, trvající až do skonání světa, jest pro Boha dnem naprostého klidu, pak by Bůh po stvoření prvých rodičů nemohl ani bytostí stvořených v existenci zachovávati a s jejich činnostmi spolupůsobiti. A proto slova Genese, že „Bůh odpočinul dne sedmého ode všeho díla, které byl učinil“,[3]) nemají smyslu, že Bůh po stvoření člověka jest vůbec nečinný. Vždyť sv. Jan praví výslovně, že působí dosavad.[4]) Genese chce odpočinkem Božím totiko vyjádřiti pravdu, že Bůh dále po ukončení své šestidenní tvůrčí činnosti již netvoří nových druhů bytostí světových. Proto názor Nemesiův zůstal v Církvi ojedinělý, tak že již sv. Augustin zcela rozhodně mohl tvrditi, že tuto domněnku Církev sv. již v dřívějších kacířích a posledně v Priscillianistech odsoudila.[5])

I později hleděli různí bludaři blud tento v různých tvarech zase obnoviti, tak že Církev sv. se viděla opět a opět nucenu, každý nový pokus za tím účelem činěný odsuzovati, jak učinil papež Vigilius (540—555) schváliv dekrety synody Cařihradské 543., pak sněm Viennský a Lateránský V.

Jako theorie praeexistenční odporuje jak rozumu, tak i Zjevení Božímu, podobně i tak zvaná theorie involuční, jak jí Leibnitz hájil.[6])

Nauka praeexistenční odporuje jak αα) Písmu sv., tak i ββ) rozumu.

αα) Odporuje Písmu sv.:

Písmo sv. ani na jediném místě nepraví, že duše lidské byly od Boha všecky zároveň stvořeny a že teprv za hřích v tomto

[1]) Cf. De hominis opificio, Opp. (edit. Paris 1638), tom. I., p. 123.
[2]) De natur. hom., cap. 2.
[3]) Gen. 2, 2.
[4]) 6, 17.
[5]) De anima et ejus origine, lib. 1, cap. 7.
[6]) Stöckl, Geschichte der Philosophie, II. Bd. (3. Aufl., Mainz 1888) S. 202 f.

svém předtělesném stavu spáchaný byly do těl hmotných jako do žalářů svrženy a zamčeny. Origenes na důkaz své nauky odvolává se hlavně na slova knihy Moudrosti: „Byl jsem pachole vtipné a dostal jsem duši dobrou a když jsem byl lepším, přišel jsem (ἦλθον εἰς) v tělo neposkvrněné. A jak jsem zvěděl, že nemohu býti jinak zdrženlivým, leč by Bůh dal..., přistoupil jsem k Pánu a prosil jsem ho.“[1]) Slova tato znějí snad na prvý pohled poněkud origenisticky, avšak přihlédneme-li k jejich souvislosti s předešlými verši, snadno se přesvědčíme, že o existenci duší lidských před spojením jejich s těly není tu řeči. Autor chce toliko říci, že již jako pachole byl od Boha obdařen duší vtipnou a dobrou, ale že se stal ještě lepším, když v pozdějším věku učinil moudrost svou přítelkyní. Neboť poznal, že nemůže čistoty zachovati, leč jen s pomocí Boží a proto o ni Boha prosil. Slova „přišel jsem (ἦλθον εἰς) v tělo neposkvrněné“ nemohou míti smyslu, že duše jeho již dříve stvořená přišla či vstoupila v tělo. Neboť autor nepraví, že duše jeho, nýbrž on sám, vešel v tělo neposkvrněné čili že nabyl těla neposkvrněného, poněvadž moudrostí, se kterou vešel v přátelství, bděl nad ním, aby ho hříchem neposkvrnil. Podobně jest nemožno, výrok sv. Pavla v listu k Římanům: „Pokud se ještě nenarodili (Jakub a Esau) aniž co dobrého a špatného učinili, zamiloval sobě Bůh Jakuba a Esaua pojal v nenávist (t. j. méně si zamiloval),[2]) vykládati ve smyslu originistickém, že Bůh k těmto dvěma bratřím různě se zachoval pro různý život, který ve stavu předtělesném vedli. Sv. apoštol chce toliko těmito slovy říci, že Bůh jest v udílení svých milostí a darů zcela svoboden a že jich proto neuděluje podle předchozí zásluhy člověka, nýbrž toliko podle své zcela svobodné vůle, a že proto nikomu nekřivdí, dá-li jednomu milost a jinému ji odepře, aneb dá-li jednomu větší míru milosti a jinému menší. A tím jest také blud Origenův vyvrácen.

Ačkoliv se Origenes shoduje s naukou biblickou, že původ mravního zla ve světě záleží v odvratu a odpadu rozumných bytostí od Boha, přece ve způsobu, jakým tento odpad vysvětluje, odporuje Písmu sv. Podle dějepravy biblické přišel hřích na svět neposlušností prvých rodičů k rozkazu Božímu, nejísti ovoce ze stromu poznání dobrého a zlého. A poněvadž této neposlušnosti se nedopustili sami ze sebe, nýbrž jen z podnětu a popudu ďábelského, má všechen hřích na světě svůj prvý původ v pýše andělské. A jelikož Adam byl Bohem ustanoven nejen fysickou, nýbrž i právní a mravní hlavou veškerého člověčenstva, které mělo býti jím splozeno, proto hřích prvých rodičů stal se také hříchem veškerého jejich potomstva. Podle dějepravy biblické dopustil se hříchu prvotného člověk, tedy bytost z duše a těla složená, a nikoliv toliko duše, která pak vešla s tímto hříchem v tělo lidské a učinila účastným ná-

[1]) 8, 19 sldd.
[2]) 9, 11, 13.

sledků a trestů jeho také tělo. Dále odporuje nauka praexistenční Písmu sv. také ještě z toho důvodu, že podle ní všecky duše ve svém předčasovém životě osobně zhřešily ještě před hříchem Adamovým a za trest do lidských těl byly svrženy, kdežto Písmo sv. učí, že zhřešily sice v Adamovi, ale nikoliv actu a osobně, nýbrž jen mravně a juridicky, pokud v něm jako v mravní a juridické hlavě byly zastoupeny. Ale i podle involuční theorie Leibnitzovy byly by všecky duše již také s Adamovou duší actu a osobně zhřešily, poněvadž byly již všecky v bedrech jeho třeba jen ve stavu jakési mdloby obsaženy. Mimo to odporuje také praexistencianismus nauce zjevené proto, že podle jeho domněnky každá duše přináší si svůj vlastní a osobní hřích do těla, a že proto Adam s hříchy člověčenstva nestojí v žádném spojení. Adam může pak býti hlavou naší fysickou, nikoliv však mravní a juridickou. Ale pak by nebylo také pravda, že Kristus přišel na svět, aby nás vykoupil z otroctví, do kterého nás Adam hříchem svým uvrhl. A přece praví sv. apoštol Pavel: „Smrt panovala od Adamado Mojžíše a to nad těmi, kteří nezhřešili k podobenství přestoupení Adamova.“ [1])

A tak jest patrno, že hřích dědičný nedá se s theorií preexistenční naprosto srovnati.

Pak jest také na zřeteli míti, že podle této theorie jest hřích příčinou vzniku těl lidských. Jsou-li však těla účinem hříchu, pak jsou sama v sobě něčím špatným. A tak praexistencianismus ačkoliv není ještě v sobě manicheismem, přece ve svých logických důsledcích k němu vede.

ββ) Odporuje rozumu.

Předně ruší pojem pokolení lidského.

Jako Bůh hned po současném stvoření všech duchových bytostí vzal anděly, kteří mu zůstali věrni k sobě do nebe, ty však, kteří se těžce proti němu provinili, odsoudil na věky do pekla, tak měl důsledně všechny ty hříšné duše, nad kterými se smiloval, ihned do příslušných těl uzavříti, aby si v nich svůj zasloužený trest odpykaly a s Bohem se zase spojily. Zatím však musí větší jejich část tisíce a tisíce let čekati, než pro ně Bůh tělesným plozením počínajícím s Adamem a pokračujícím až do skonání světa připraví těla jejich a tak jim poskytne příležitost, aby si vinu svoji odpykaly. Co činí však tyto duše čekající, až se vtělí a svému trestu se podrobí? Na to nemá praexistencianismus odpovědi. Poněvadž počet duší od Boha odsouzených k spojení s těly lidskými jest zcela určitý, proto by lidské pokolení musilo ihned zaniknouti, jakmile by všechny duše vytrpěvše si svůj trest zde na zemi zase svá těla opustily a k Bohu se vrátily. Poslední soud a konec světa nezávisel by pak na svobodné vůli Boží,

[1]) Řím. 5, 14.

nýbrž na vtělení posledních duší a odpykání trestu v tomto pozemském životě.

Proti nauce praexistenční svědčí také ta okolnost, že žádný člověk naprosto není sobě vědom, že duše jeho žila již před tělesným vezdejším životem, že v tomto stavu zhřešila a za trest s tělem svým se spojila. Že by mohla v ní veškerá vzpomínka na onen hřích býti vyhlazena a potlačena, jest domněnka, která odporuje nejen Zjevení Božímu, nýbrž i naší zkušenosti.

Pak jest ještě k jiné důležité okolnosti přihlížeti.

Kdyby byl Bůh všechny duše lidské stvořil najednou a pro hřích jejich uzavřel je do těl hmotných, nedosáhl by u většiny jejich účelu svého. Neboť mnohé a mnohé duše, jak denní zkušenost potvrzuje, zde na světě nejen nečiní pokání, nýbrž dopouštějí se ještě nových hříchů, pro které upadají do věčného zavržení, jak Zjevení Boží nad slunce jasněji dosvědčuje.

Nauka praexistenční nedá se dále srovnati se vzkříšením těl lidských, které jest jen tenkráte možno a dá se rozumně mysliti, je-li tělo podstatnou součástkou přirozenosti lidské a nikoliv toliko žalářem, v němž duše za svůj poklesek předtělesný pyká.

Nauka praexistenční znehodnocuje také ještě důstojnost sňatku manželského, který jako „officium naturae" jest požadavkem samé přirozenosti lidské a proto sám v sobě tak dobrý, jak dobrá jest přirozenost sama. Podle nauky praexistenční však jest manželství jen prostředkem, jehož Bůh používá za trest hříchu, jehož se duše ve svém předtělesným stavu dopustily. A jako spojení jejich s tělem jest fysickým zlem, tak i manželství, které jest příčinou tohoto spojení, jest rovněž fysicky špatné, tedy jest něčím, čeho by vlastně nemělo býti. Je-li však manželství něčím špatným, pak jest nutně i tělo, s nímž se duše spojuje, něčím špatným. A je-li tělo fysicky špatné, pak jest nutně souditi, že hmota vůbec jest v sobě špatná. A proto vede praexistencianismus ve svých konsekvencích k manichejskému dualismu se všemi jeho absurdnostmi.

Konečně jest také ještě uvážiti, že nauka praexistenční těsně souvisí se stěhováním duší čili metempsychosí. Duše, které v prvém pozemském životě nedokonaly úplně své náboženskomravní očisty, musí po smrti dále v této očistě pokračovati a za tím účelem do jiného těla buď lidského, neb i zvířecího podle míry viny své přecházeti. A toto stěhování se tak často opakuje, až konečně si odpykají vši svou vinu, jak onu původní, které se v životě předtělesném dopustily, tak i všechnu další vinu, kterou se ve svém tělesném životě poskvrnily, a stanou se hodnými, aby se s Bohem zase spojily a s ním věčné blaženosti požívaly.

Víra ve stěhování duší byla podstatnou součástkou nábožen-

ských názorův Indův a Egyptanů, od kterých ji přijali mnozí Řekové, jak pythagoreisko-platonická soustava filosofická dokazuje.

Podle učení brahminského putuje duše lidská za své poklesky do těl zvířecích, až dosáhne své konečné očisty a vrátí se k Bráhmovi, z něhož vyšly. Počet těchto obrodů a přerodů, kterým duše podle stupně viny musí se podrobiti, jest téměř nekonečný. Očistu svoji počínají v různých druzích rostlinných, pokračují v ní v nejnižších druzích zvířecích a pak v tělech lidských, až ji konečně dokončují v asketech a brahmanech.

Podobně učili kněží egyptští, že duše lidské procházejí řadou zvířat mořských a pozemních, až prý po 3000 letech se opět vracejí do těl lidských, v nichž se kají za hříchy v dřívějších svých obrodech spáchané, až konečně docházejí úplné svatosti a spojí se s božstvem v blaženosti nebeské.

U Řeků vyskytuje se domněnka tato u Pythagora a Platona. Pythagoras tvrdí o sobě, že živ byl již za doby Homerovy jako Euzorbas a že zranil Menelaa. Podle Platona žily všechny duše lidské již ve stavu předtělesném nazírajíce tu na věčné pravdy v ideách obsažené, ale za hřích, kterého se tu svou náklonností k věcem smyslným dopustily, musí vcházeti do těl lidských. Tělo jest takto jen hrobem, jest žalářem, jest řetězem, který duši svírá. Nejlépe se vede ještě duším, které v předtělesném životě nejvíce do věčných pravd svým poznáním vnikly. Tyto pykají svou vinu ve filosofech, ty pak, které co do viny jim stojí nejblíže, vtělují se v osobách panovnických a tak nenáhlým sestupem v osobách pořád nižších a opovrženějších, až konečně duše nejhříšnější vcházejí v těla sofistův a tyranů.

Duše, které zde na světě po svém prvém vtělení žily mravně a bohumile, obzvláště které se filosofickými studiemi očistily, docházejí hned po smrti nebeské blaženosti v říši ideální, ze které na svět byly svrženy. Duše, které těžkými hříchy v tomto pozemském životě se poskvrnily a s těmito hříchy opouštějí těla, do kterých byly uzavřeny, propadají věčným trestům. Duše však, jejichž vina není příliš veliká, musí opět do jiných těl vejíti, a to podle menšího neb většího stupně viny buď do těl mužských, neb ženských aneb konečně i zvířecích. A tato postupná očista trvá 10.000 let, po jejichž uplynutí všecky duše se vrátí do říše ideální. Tím bude prvá světová perioda ukončena a počne perioda druhá, třetí atd.[1])

Metempsychosa, ať se jeví v tvaru jakémkoliv, vychází vždy z pantheistického názoru, že příroda má jen jediný život obsažený v světové duši, která v různých světových bytostech se konkretně jeví, až konečně v člověku dosahuje nejvyššího stupně své dokonalosti. Ale s touto základní myšlenkou spojuje myšlenku druhou, která sice nestojí s ní v logickém spojení, ale kotví ve vědomí

[1]) Cf. Stöckl, l. c. p. 92 ff.

a přesvědčení všelidském, že žádný člověk nežije tak, jak mu svědomí káže, a že potřebuje očisty a smíru s božstvem jeho hříchy uraženým.

Blud metempsychose byl v mysli a srdci člověčenstva tak hluboko zakořeněn, že ještě v době křesťanské se vyskytovali lidé, kteří tomuto bludu hleděli opět k platnosti dopomoci, jak vidíme na Manicheovcích a některých Gnosticích, jako Basilidovi. Proto byli ss. Otcové nuceni zvláštními spisy stěhování duší z těla do těla vyvraceti a potírati, jak vidíme na sv. Ireneovi, který v druhé knize svého spisu „Contra haereses" k němu zvláště přihlíží a jeho absurdnost dokazuje.[1]) Později obnoven blud tento Origenem a Priscillianem. Že blud tento z pantheismu nutně plyne, dokazuje v nejnovější době spiritismus, který opět, jak jsme viděli, metempsychosi hlásá. A tak každý odvrat od nauky křesťanské ve smyslu pantheistickém neb materialistickém pudí zcela logicky k mnohým absurdnostem rozumu lidskému z konců protivným a mezi těmito také k metempsychosi.

ad β) Emanatianismus.

Emanatianismus učí, že lidské duše jsou výronem z podstaty Božské.

O tomto bludu nebudeme se obšírně šířiti, poněvadž absurdnost jeho plyne již z absurdnosti pantheismu. Zde uvedeme jen svědectví Církve proti tomuto bludu vydaná.

Emanaci duší lidských z podstaty Božské zavrhl II. sněm z Bragy (Concilium Bracarense r. 561) v can. 5. slovy: „Kdo by řekl, že duše lidské aneb andělé vznikly z podstaty Božské, jako Manes a Priscillián tvrdili, budiž z Církve vyobcován".[2]) A podobně učinil papež Lev IX. ve svém „Vyznání víry" z r. 1053, kde praví: „Věřím a vyznávám, že duše není částicí božskou, nýbrž že jest z ničeho stvořena a dokud není pokřtěna, že jest hříchu prvopočátečnému podrobena".[3])

Jan XXII. odsoudil r. 1329 bludy mistra Ekkarda, z nichž 27. zní: „Něco jest v duši, co není stvořeno a nestvořitelno, a kdyby celá duše byla taková, byla by nestvořena a nestvořitelna, a to jest rozum".[4]) Podobně odsoudil Innocenc XI. (r. 1687) bludy Michala Moliny, jehož kvietismus má podklad úplně pantheistický. Blud 5. zní: „Duše se ničí svou nečinností a vrací se ku svému původu a zdroji, jímž jest bytnost Božská, v niž byvši proměněna a zbožněna dále trvá. A poněvadž po tomto spojení nejsou již dvě

[1]) Collectio selectis SS. Eccl. Patrum. Petres apost. Tom. II., Opp. cit. edit. § 4, p. 247 sqq.
[2]) Denzinger 235.
[3]) Denzinger 348.
[4]) Denzinger 527.

bytosti, nýbrž jen jedna, proto také tímto způsobem Bůh v nás žije a kraluje, kdežto duše sama sebe ve své činné bytnosti ničí".[1])

Konečně sněm Vatikánský zahrnul a odsoudil všecky důležitější tvary nauky pantheistické a tím také každou emanaci duše lidské z podstaty Božské známým kanonem pátým, který zní: „Kdo by tvrdil, že konečné bytosti jak hmotné, tak i duchové aneb aspoň duchové se vyronily z podstaty Božské, aneb že podstata Božská svým jevem neb vývojem stává se vším, aneb konečně že Bůh jest bytostí všeobecnou čili neskončenou, která sebe určujíc, tvoří veškerenstvo v rody, druhy a jedince se rozlišující, budiž z Církve vyobcován".[2])

Podle definice sněmu Vatikánského není tedy duše lidská, podobně jako všecky ostatní bytosti světové, jedné a téže podstaty s Bohem, ani se z něho nevyronila, ani není výsledkem jeho jevu a jeho vývoje, ani není pouhou konkretní skutečností všeobecného a abstraktního božstva. Neboť kdyby duše rozumná se byla vyronila z božstva, musila by míti všecky dokonalosti Božské. Duše však jest podstatnou formou těla a proto již svým pojmem jest určena k spojení s tělem a proto již sama v sobě jest podstatou nedokonalou.

Překrásně praví sv. Augustin o poměru mezi duší a Bohem: „Duše není částí Boha. Kdyby jí byla, byla by nezměnitelná a (naprosto) nezničitelná. A kdyby měla tyto vlastnosti, nemohla by se státi ani horší ani lepší, ani by nemohla nabýti později, čeho dříve neměla.... Ale že zcela jinak se má duše, není třeba teprv dokazovati, neboť o tom jest každý přesvědčen, kdo do svého nitra jen poněkud nahlédne.... Boha však nelze mysliti jinaký než naprosto nezměnitelným. A proto není duše část, Boha".[3])

Ostatně blud výronu duše z Boha plyne nutně z bludu pantheismu vůbec a proto také všechny důvody dokazující absurdnost pantheismu jsou již také důkazem, že duše lidská nemůže býti s Bohem jedné a téže podstaty, ať již tuto identitu podle různých soustav pantheistických jakýmkoliv způsobem si představujeme.[4])

ad γ) Generacianismus čili traducianismus.

Poněvadž vznik duší lidských před vznikem jejich těl odporuje jak nauce zjevené, tak i zdravému rozumu, proto nemožnost předtělesné existence duší pudí nutně k nauce, podle které duše současně se svými těly vznikají.

[1]) Denzinger 1225.
[2]) De fide cat. Canones de Deo rerum omnium Creatore, c. 4.
[3]) Cf. Epist. 166 (al. 28), cap. 2, n. 3.
[4]) Cf. Sv. Tom., Contr. Gent., lib. 2, cap. 85.

Avšak odkud pochází duše, jaká jest účinkující příčina, která ji v existenci uvádí a s tělem spojuje? Na tuto otázku v Církvi sv. obzvláště ve starší době různě odpovídáno.

Na prvém místě jest nám zde uvésti tak zvaný generacianismus, který se jevil ve dvojím tvaru: αα) v hrubším, který také generacianismem tělesným či traducianismem se nazýval, a ββ) v jemnějším, generacianismem duchovým zvaným.

ad αα) Generacianismus hrubý či tělesný sluje obyčejně traducianismem, poněvadž učí, že rodičové jak plodí tělesným spojením tělo dítěte, podobně tvoří i duši jeho a to odnoží (per traducem), kterou ze svých duší oddělují a na dítě přenášejí.

Nejznámnějšími stoupenci tohoto hrubě smyslného názoru o způsobu, jakým duše lidské vznikají, byl na východě Apollinaris[1]) a na západě Tertullián[2]) a Luciferiáni.[3])

Mimo tyto rozhodné zastánce traducianismu nebylo na východě a na západě ani jednoho slavnějšího učitele církevního, který by traducianismu v této hrubé formě zcela rozhodně hájil. A proto zajisté sv. Jeroným nadsazuje, praví-li, že největší část církevních spisovatelů na západě učí traducianismu.[4])

Že hrubý traducianismus jest očividný blud, leží na bíledni a není proto třeba jeho vyvrácením dlouho se zabývati. Jak může z jednoduché podstaty duchové, jakou jest duše lidská, se odlučiti odnož a utvořiti duši dítěte? Jednoduchá podstata nemůže míti ani semene ani odnože, ze které by mohla vyrůsti nová duše. A vzniká-li duše dítěte z duší rodičů, jako jeho tělo vychází z jejich těl, pak nastává otázka, zda-li odnož směřující k vytvoření duše dítěte se odděluje pouze od duše otcovy aneb také od duše matčiny? Odděluje-li se pouze od duše otcovy, pak jest původ duše podstatně jiný, než původ těla, jehož vytvoření spolupůsobí otec i matka. A odlučuje-li se ona odnož od duší obou rodičů, pak jsou tu již odnože dvě, z nichž pak vzniká duše dítěte. A proto i kdyby byly duše rodičů podstatami jednoduchými, duše dítěte musila by býti složena z části odloučené od duše otcovy a z části od duše matčiny. A proto traducianismus ať na něj pohlížíme se kterékoliv strany, jest zřejmou absurdností.[5])

Vzniká-li duše člověka odnoží duší rodičů, pak absurdnosti obsažené v traducianismu nelze se vyhnouti, i když se připustí rozdíl mezi „vlhkostí a teplem semene", tak jak Tertullián učil, který z oné (vlhkosti) vysvětloval vznik těla, z tohoto (tepla)

[1]) Cf. sv Jeronýma, Epist. 126 (al. 82).
[2]) De anima, cap. 19 et 27.
[3]) Cf. S. August, haeres. 81, Gaunad, De eccl. dogm., cap. 14.
[4]) Epist. cit.
[5]) Cf. Lactantius, De opificio Dei ad Demetr., c. 19.

vznik duše. Neboť „teplo“ právě tak, jako vlhkost nedovede ze sebe vyvoditi rozumnou a nesmrtelnou duši. A proto traducianismus není-li již zřejmým materialismem, pak k němu jistě vede. A proto nemůže býti s podivením, pak-li pozdější spisovatelé Tertulliána počítali k materialistům.

ad ββ) Generacianismus mírnější liší se od traducianismu v tom, že nevysvětluje vzniku duší z odnoží duší rodičů, nýbrž ze „semene duchového“, kterým rodičové vyvozují ze svých duší duši dítěte.

Ačkoliv mezi tímto mírným generacianismem a traducianismem v podstatě není rozdílu, přece nauka vysvětlující původ duše ze semene duchového aspoň na pohled nepopírá duchovosti duše a nepříčí se tak zřejmě rozumu a nauce zjevené, jako traducianismus ve formě, v jaké jej Tertullián hlásal.

Nedá se popírati, že někteří ss. Otcové a spisovatelé církevní v této nauce dlouho kolísali, nevědouce, jak mají vznik duší pojímati, aby jednak nepopřeli její rozumnosti a duchovosti a jednak také vysvětlili, jakým způsobem hřích prvých rodičů přechází na veškeré jejich potomstvo. A tu se domnívali, že přechod hříchu prvopočátečného na ostatní pokolení lidské dá se nejlépe a nejsnáze vysvětliti a pochopiti, když duše rodičů plodí duše potomků, podobně, jako těla jejich plodí těla potomstva.

Za stoupence tohoto názoru obyčejně se pokládají Theodor Abukara,[1]) Makarius,[2]) Řehoř Nyssejský[3]) a konečně i sv. Augustin,[4]) ačkoliv zcela rozhodně odmítá blud Tertulliánův v této nauce, když píše: „Ti, kteří učí, že duše lidské se rozplozují z jedné duše, kterou Bůh vdechl prvému člověku, a tak se z rodičů vyvozují, jak Tertullián se domníval, nepokládají již duše za bytosti duchové, nýbrž za duše tělesné z hmotného semene rodičů vytvořené. Než co pošetilejšího lze mysliti? Ostatně nelze se diviti, že Tertullián tak blouznil. Vždyť se domníval, že i sám Bůh není, než tělesem“.[5])

Na druhé straně však mnozí ss. Otcové jak východní, tak i západní rozhodně každý generacianismus, nejen hrubý, jak mu Tertullián učil, nýbrž i každou jemnější formu jeho rozhodně jako blud zavrhovali.

Tak píše Lactantius: „Tělo se může z těla zroditi, poněvadž obojí tělo rodičů k němu spolupůsobí. Z duší nemůže se duše zroditi, poněvadž od podstaty jemné a nehmotné nemůže se nic odděliti. A proto jediné Bůh může míti moc duše stvořiti“.[6])

[1]) Opus c. 35.
[2]) Hom. 30, n. 1.
[3]) De opific. hom., c. 29, Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 123.
[4]) Epist. 166, n. 25, epist. 190, cap. 4.
[5]) Epist. 190 ad Opt., cap. 4.
[6]) De opif. Dei, cap. 19, Migne tom. 7, pag. 73.

Zcela rozhodně odsuzuje generacianismus také sv. Ambrož, když praví: „Žádný člověk neplodí duše“.[1]) A sv. Jeroným podotýká ke slovům knihy Ekklesiastes: „A navrátí se tělo do země své, odkud bylo vzato, a duch navrátí se k Bohu, který jej dal“.[2]) A proto jsou směšní ti, kteří se domnívají, že duše vznikají zároveň s těly a to nikoliv působností Božskou, nýbrž tělesnou působností rodičů. Poněvadž tělo mění se opět v prach země a duch se vrací k Bohu, který jej dal, jest zcela patrno, že Bůh jest Otcem duší a nikoliv rodičové“.[3]) Podobně píše sv. Řehoř Naziánský: „Duše jest dechem Boha všemohoucího, z venčí vštípeným v tělo pozemské“.[4]) Sv. Hilarius: „Každá duše jest dílem Božím, jen zplození těla děje se vždy z těla“.[5]) A sv. Cyrill Alexandrinský: „Přirozené matky lidí pozemských ... chovají v lůně tělo (dítěte svého) ... Bůh však vdechuje způsobem, který jest jen jemu znám, duši zárodku tělesnému ... Jiná jest povaha těla, jiná duše. Ačkoliv se ony stávají matkami jen těl pozemských, přece pravíme, že nerodí toliko jedné části, nýbrž celého člověka, který se skládá z duše a těla“.[6]) A i sv. Augustin, který, jak jsme pravili, v této nauce kolísal, praví, že by sám generacianismus zavrhl, kdyby mohl jinak vysvětliti hřích dědičný. Píšeť k sv. Jeronýmovi: „Pak-li nauka o tvoření nových duší z ničeho se nepříčí víře v dědičný hřích, pak budiž i mojí naukou, příčí-li se však, nebudiž ani tvojí“.[7])

Poněvadž sv. Augustin i v pozdějších stoletích požíval veliké úcty a vážnosti, nemůže býti s podivením, že učitelé a spisovatelé církevní po mnohé věky v této nauce podobně jako on kolísali, nemohouce se zbaviti nesprávné domněnky, že generacianismem lze hřích dědičný aspoň poněkud učiniti rozumu přístupným.

Tak na př. ještě slovutný žák sv. Augustina sv. Fulgenc[8]) a i sv. Řehoř Veliký[9]) kloní se ku generacianismu. Teprv ctihodný Moneta († 1235)[10]) a hlavně sv. Tomáš Akvinský prohlásili generacianismus jednoduše za kacířství. „Jest kacířstvím tvrditi“, tak praví ve své velké Summě, „že rozumná duše rozplozuje se semenem“, a odůvodňuje tento svůj soud takto: „Není možno, aby činná síla, která jest obsažena ve hmotě, převyšovala svou činnost a působila účin ne-

[1]) De Noe et arca, lib. 1, cap. 4, n. 9.
[2]) 12, 7.
[3]) In Eccl. (12, 7).
[4]) In Cand. virg., v. 394 sq. Migne tom. 37, pag. 552.
[5]) De Trinit., lib. 10, n. 20. Migne tom. 10, pag. 358.
[6]) Epist. 1. Migne tom. 77, p. 22.
[7]) Epist. 66, n. 25.
[8]) De verit praedest. et grat., lib. 3, cap. 18.
[9]) Epist. 53, ad Secundum.
[10]) Adv. Cathar., lib. 2, cap. 4.

hmotný. Avšak není pochybnosti, že rozumný princip v člověku přesahuje veškeru hmotu. A proto není možno, aby hmotné sémě ze sebe vydalo duši rozumnou. Ale také rozumná duše k tomu nestačí. Neboť majíc svůj vlastní na těle nezávislý život, jest bytosti subsistentní a poněvadž jest podstatou nehmotnou, nemůže vzniknouti plozením, nýbrž jen stvořením. A proto kdo tvrdí, že rodičové plodí rozumnou duši, popírá ji jako bytost subsistující a připouští, že jak s tělem vzniká, tak i s tělem se ničí a hyne, jako duše zvířecí".[1])

Vznik duší někteří generacianisté také tak vysvětlovali, jako by duše dítek vznikaly z duší rodičů podobným způsobem, jako když různé svíce se rozžehují plamenem svíce hořící. I kdyby byl sebe větší počet svící, které se na svíci hořící rozžehují, přece prý jí plamene neubývá. Ani prý se tím její světlo, ani její žár neumenšuje. Podobně prý duše rodičů rozněcují v lůně mateřském vespolnou součinností duši svých dítek.

Než tato analogie dokazuje pravý opak. Jako plamen nepůsobí plamene sám ze sebe, nýbrž rozněcuje jej jen ve vnějších hořlavých předmětech, podobně nemohou duše rodičů vyvozovati duší svých dítek ze své vlastní podstaty. Kdyby podle této analogie měla vznikati duše lidská, pak by musily duše rodičů svou plodící činností vzbuzovati duši dítěte v těle jeho. Ale pak by duše z těla zplozená musila býti právě tak hmotná, jak jest tělo samo, což odporuje pojmu duše jako podstaty rozumné a duchové. Má-li duše plodit duši, pak jest možno jen dvojí způsob mysliti. Buď ji plodí sama ze sebe, ze své vlastní podstaty jakýmsi duchovým semenem, aneb ji tvoří z ničeho. Ale ani jeden ani druhý způsob není možný.

Není možný prvý způsob. Podstata jednoduchá a duchová právě pro svou jednoduchost nemá a nemůže míti duchového semene, jež by mohla ze sebe vydati a z něho vytvořiti duši druhou. Tento názor vede přímo k popření duchové podstaty lidské duše. Ale ani druhého způsobu nelze připustiti. Tvoření duše z ničeho jest činnost všemohoucí jen samému Bohu vlastní. A proto jest také bludný názor německého theologa Frohschammera, který mínil, že generacianismus lze se Zjevením Božím a s duchovostí duše ve shodu uvésti tím způsobem, že Bůh opatřil rodiče zvláštní tvůrčí mocí, kterou při plození tvoří z ničeho duši dítěte podobně, jako semenem hmotným vytvářejí tělo jeho. Než moc tvůrčí jest moc nekonečná, a proto jest jediné Bohu vlastní.[2]) Proto také zavrhl již papež Benedikt XII. r. 1341 bludnou nauku armenského theologa Mechitrize, který učil, že duše dítěte pochází z duše otcovy tak, jak pochází tělo jeho z těla otcova, a

[1]) I., qu. 118, art. 2, in corp; cf. Summa c. Gent., lib. 2, cap. 86; Pohle, l. c. S. 478 f.

[2]) Cf. str. 45 sld.

jak pochází anděl z anděla, poněvadž prý jak rozumná duše lidská, tak i andělé jsou jakýmisi duchovými světly, která prý sama ze sebe plodí zase duchová světla.[1]) A poněvadž Benedikt XII. žádal od armenských biskupů hledajících u něho pomoci mezi jinými věcmi také zavržení bludu Mechitrizova, odpověděli mu na synodě v Sisu v Malé Armenii pod katolíkem Mechitarem r. 1342, shromáždění, že církev jejich blud tento vždy odsuzovala a zatracovala.[2])

A jelikož i tento zmírněný a zjemněný generacianismus odporuje jak nauce zjevené, tak i rozumu, proto nezbývá, než původ všech duší lidských vysvětlovati tak, jak Písmo sv. líčí původ duše prvého člověka.

ad d) Kreacianismus.

Poněvadž nauka jak praexistencianismu, tak generacianismu v každé své formě odporuje nauce Zjevené, a vede ve svých důsledcích k mnohým absurdnostem podkopávajícím samy základy křesťanství, nezbývá, než všecky tyto theorie zavrhnouti a původ duší lidských jiným způsobem vysvětlovati. A tento způsob záleží jedině v kreacianismu.

Jako Bůh duši prvého člověka stvořil z ničeho (per creationem primam) a spojil ji s tělem ze země vytvořeným (per creationem secundam), tak tvoří z ničeho každou duši lidskou (per creationem primam) a vdechuje ji tělu rodiči v lůně mateřském zplozenému. Ačkoliv nauka tato není dosud formálním článkem víry, přece v ní od dob prvé scholastiky všichni theologové souhlasí. A proto lze vším právem nazvati ji „sententiam theologice certam" a každou opačnou nauku pokládati za „sententiam temerariam".

Kreacianismus souvisí co nejtěsněji s veškerou naukou zjevenou týkající se přirozenosti lidské a jest také nutným postulátem rozumu lidského.

1. Že všichni lidé tělesně pocházejí od prvých rodičů a že dítky od svých rodičů nabývají plozením těla a života a následovně, že všichni lidé skrze Adama jsou pokrevně spřízněni, jest pravda, kterou Písmo sv. tak často potvrzuje, že netřeba jí zvlášť ještě dokazovati. Než jakým způsobem vznikají duše jednotlivých lidí, o tom nepodává Písmo sv. žádných přímých důkazů. A jen tak lze vysvětliti, že někteří ss. Otcové, jako na př. sv. i Augustin, ve svých názorech o původu duší lidských nemohli se ani pro generacianismus ani pro kreacianismus rozhodnouti. Nicméně svědčí Písmo sv. dosti zřetelně, že duše naše jsou ve smyslu mnohem vyšším, než tělo, kterého od Boha skrze rodiče nabýváme, darem Božím a to proto, že jej přijímáme od Boha neprostředně. O tom svědčí biblická dějeprava o stvoření prvých rodičů. Tělo

[1]) Cf. Denzinger, 533.

[2]) Martène, Vet. monum., tom. VI., p. 319; srv. Hefele, Concil. Geschichte, Bd. 6, S. 569 ff.

Adamovo vzdělal Bůh ze země, tělo Evino ze žebra Adamova, avšak ku stvoření duší jejich nepoužil Bůh žádné hmotné látky, nýbrž stvořil je neprostředně z ničeho a vdechl je v těla jejich. A jaký byl původ prvých lidí, takový musí býti v podstatě i vznik jejich potomků. A proto praví Písmo sv. nejen o Adamovi, nýbrž i všech jeho potomcích, že jejich tělo jest vzato z prachu země a proto se zase v prach obrátí, kdežto duše, poněvadž Bohem člověku dána, zase se navrátí k tomu, který mu ji dal.[1])

Kdykoliv Písmo sv. se zmiňuje o poměru mezi rodiči a dítkami, vždy klade hlavní důraz na jednotu těla a krve, nikde však nepraví, že rodičové plodí také duši dítek svých, ano naopak nazývá jen Boha Otcem duchů. Tak píše sv. Pavel v listu k Židům: „Mimo to otcové těla našeho kárali nás a my jsme je ctili; nepoddáme-liž se mnohem spíše Otci duchů, abychom žili"?[2]) Tu klade „otce těla" naproti „Otci duchů" narážeje na slova písmová (Num. 16, 22), kterými se Mojžíš a Aron k Bohu modlili: „Nejsilnější Bože duchů všelikého těla". Nazývá Boha „Otcem duchů", že on netoliko jest jejich pěstounem a vychovatelem a obroditelem v řádu nadpřirozeném, nýbrž také jejich neprostředním stvořitelem v řádu přirozeném.

To dokazuje již množné číslo: „duchů" (τῶν πνευμάτων), kterého nelze vykládati o duchu milosti, který by se musil vyjádřiti číslem jednotným. Dokladem toho jest také verš 23., hl. 12. listu k Židům, kde duchy (přistoupili jste... k Bohu všechněch a k duchům spravedlivců dokonaných, πνεύμασι δικαίων τετελειωμένων) rovněž nerozumí ducha milosti všem spravedlivým společného, nýbrž duše spravedlivých od těl odloučené. A proto nejslovutnější exegetové dovozují z Genese (2, 7): „Učinil Hospodin Bůh člověka z hlíny země a vdechl ve tvář jeho dech života a učiněn jest člověk duší živou" a z Kazatele (12, 7): „A navrátí se prach do země své a duch navrátí se k Bohu, který jej dal" a z uvedených slov sv. Pavla v listu k Židům, že Otcem duchů nemůže se nikdo jiný nazývati mimo Boha, který je z ničeho stvořil, kdežto lidští otcové jsou vlastně jen otci těl našich.[3])

2. Co se Tradice týká, již jsme pravili, že někteří ss. Otcové a spisovatelé církevní v nauce o původu lidských duší mezi generacianismem (mírným) a kreacianismem kolísali. Sv. Augustin byl sveden naukou Pelagia, který byl rozhodným stoupencem kreacianismu hlavně z té příčiny, aby mohl dědičný hřích z Adama na všechno jeho potomstvo přecházející tím snáze popírati.

Vychází-li každá duše neprostředně z rukou Božích stvořením z ničeho, pak musí býti spravedliva a svata a proto prý nelze mysliti, že by mohl z Adama nějaký hřích vycházeti a poskvrňovati

[1]) Eccl. 12, 7.
[2]) Žid. 12, 9.
[3]) Cf. Estius in Hebr. 12, 9; Rabanus Mourus, Hebr. 12, 9.

všechno jeho potomstvo. Sv. Augustin učí všem hlavním bodům katolické nauky týkající se přirozenosti člověka, jeho původního stavu, jeho hříchu a následků jeho pro Adama a jeho potomstva. Učí výslovně, že duše jest podstatou jednoduchou, rozumnou, duchovou, nesmrtelnou, že se nevyronila z podstaty Božské, nýbrž jest bytostí stvořenou, že neexistovala před životem tělesným, nýbrž že vzniká zároveň se svým tělem, že duše všech potomků Adamových jsou poskvrněny hříchem dědičným a to nikoliv osobní vinou, nýbrž toliko původem svým z Adama, jehož hřích osobní stal se hříchem veškerého pokolení lidského. Neb Adam nezhřešil v ráji pouze jako privatní osoba, nýbrž jako mravní a právní zástupce všeho potomstva, které se z něho mělo zroditi.

Sv. Augustin se opíral nauce kreacianismu jen potud, pokud Pelagiáni odvozovali z neprostředního stvoření všech duší lidských nemožnost hříchu dědičného.

Ve sporu s Pelagiány běželo mu jen o to, aby jednak obhájil duchové podstatnosti duše lidské, jednak také skutečného původu každého člověka z Adama a jednoty lidského pokolení z onoho původu pocházející, kterou hřích dědičný nutně předpokládá.

Většina však ss. Otců a spisovatelů církevních pokládala nauku kreacianismu za tak jistou, že jí vysvětlovali tajemství vtělení Syna Božího. Obzvláště jest tu připomenouti sv. Cyrilla Alexandrinského, který právě z kreatianismu dokazoval, proč jest Blahoslavenou Pannu nazývati Bohorodicí, ačkoliv Božství neporodila. Píše: „Tajemství vtělení Slova má s lidským narozením jistou příbuznost. Vždyť matky rodící syny chovají v lůně svém tělo jejich, které se z nenáhla v určité době vyvíjejíc nabývá za spolupůsobení Božího dokonalosti těla lidského. Bůh však vkládá způsobem, který jen jemu jest znám, v tělesný zárodek lidskou duši... Než jinou má povahu tělo, jinou duše. Ačkoliv matky rodí jen těla svých dítek, přece o nich pravíme, že rodí člověka z těla a duše složeného. Objasníme věc příkladem. Nikdo neřekne, že Alžběta porodila jen tělo aneb jen duši Jana Křtitele, nýbrž každý řekne, že porodila Jana Křtitele, osobu z těla a duše složenou. A totéž jest také tvrditi o narození Emmanuelově etc. Ačkoliv Maria nepočala přirozenosti Božské, nýbrž přirozenost lidskou, přece ji můžeme, ano musíme nazývati matkou osoby Kristovy, Boha a člověka a proto také Bohorodičkou.“ [1])

Ačkoliv po sv. Augustinu pro velikou jeho autoritu, které v Církvi požíval, generacianismus po dlouhou dobu nebyl v Církvi odsuzován s rozhodností, jak zasluhoval, přece nikdo z jeho přívrženců neprohlašoval ho za nauku zjevenou a neodsuzoval kreaci-

[1]) Epist. 1.

anismus jako blud, který se protivil nauce zjevené. Generacianismus pokládán za pouhou theologickou domněnku, které používáno namnoze jen k snažšímu vysvětlení a pochopení hříchu dědičného. Ale znenáhla pořád více pozbývala nauka tato platnosti a vlivu na vědu theologickou. A tak se stalo, že znenáhla, jak generacianismus vyvracován a potlačován, tak se šířil a významu nabýval kreacianismus. Můžeme říci, že každý výrok, kterým Církev za dané příležitosti poukazovala buď na blud preexistencianismu aneb na absurdnost generacianismu, byl vždy novým důkazem pravdy kreacianismu, až konečně ve středověku mezi theology tak zobecněl, že generacianismus, jak jsme se již svrchu zmínili, pokládán od sv. Tomáše za zřejmé kacířství. Tak se stal kreacianismus společnou naukou všech theologických škol a jest jí až podnes. Kreacianismu učil sv. Anselm,[1]) sv. Bernard,[2]) Hugo ze sv. Viktora,[3]) Petrus Lambardus,[4]) Albert Veliký,[5]) Alexander Halenský,[6]) sv. Bonaventura[7]) a sv. Tomáš.[8])

Ale Církev sv. nejen nepřímě kreacianismus hlásala, nýbrž jej také přímo při každé příležitosti prohlašovala a doporučovala, jakožto nauku jediné se zjevením Božím souhlasnou.

Již v pátem století vybízí papež Anastasius (496—498), jak z jeho v poslední době objeveném listu patrno[9]), biskupy v Gallii, aby hleděli ve svých diecezích potlačiti blud tenkráte tam šířený, podle něhož rodiče plodí hmotným semenem nejen těla, nýbrž i duše svých dítek. Nauku tuto prohlašuje papež Anastasius za blud, poněvadž se protiví výroku samého Spasitele, který praví, že Otec jeho dosavad působí, jako on sám působí, čemuž hlavně o stvoření duší z ničeho jest rozuměti.[10])

Podobný doklad podává papež Benedikt XII., který, jak jsme svrchu pravili, poručil biskupům armenským, aby ve svých diecezích potlačili blud generatianismu, ačkoliv ve formě nejmírnější hlásal původ duše dítek z duše rodičů jako původ světla ze světla.

Tím že Církev při každé příležitosti odsuzovala generacia-

---

[1]) Cf. Klentgen (Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie) 1883, Über den Ursprung der Seelen, S. 207.

[2]) Sermo in Nativ. Domini, opp. tom. II. (Lugd. 1658), p. 31.

[3]) Lib. de Sacr., p. 7, cap. 30.

[4]) Sent., lib. II., dist. 18.

[5]) Summa theol., p. II., qu. 72, n. 3.

[6]) In Sent., lib. II., dist. 15, qu. 3, n. 5.

[7]) Breviloquium, Pars 3, cap. 6 (Edit. P. Anton. Marius a Vicetia, edit. 2, Friburgi im Br. 1881), p. 209.

[8]) I., qu. 118, art. 2.

[9]) List objeven F. Maassenem v Darmstattském Kodexu ze 7 století. S poznámkami jej uveřejnil Tosi v Österr. Vierteljahrschrift V., p. 556.; cf. Inbrucker Zeitschrift für kath. Theol., 1884, S. 236 ff.

[10]) Sv. Jan 5, 7.

nismus, dávala na jevo své přesvědčení, že jen kreacianismus se srovnává jak s pravdou zjevenou, tak i s rozumem.

Nauku kreacianismu pokládala také Církev jakožto pravdu po veškerém katolickém světě všeobecně uznanou hlavně ve všech prohlášeních, týkajících se Neposkvrněného početí Blahoslavené Panny Marie. Když papež Alexander VII. zbožnou víru v toto početí přesně vymezil a vyjádřil v tom smyslu, že duše Blahoslavené Panny v prvém okamžiku, ve kterém byla Bohem stvořena a v tělo vlita, byla od hříchu prvopočátečního zachována bez poskvrny, pak jednoduše předpokládal nauku kreacianismu o původu duši jakožto pravdu samozřejmou. Co však platí o duši Marie Panny, jest rovněž o vzniku všech duší lidských tvrditi. Vyjádření papeže Alexandra VII., pojal, jak známo, Pius IX. do své dogmatické bully „Ineffabilis Deus" ze dne 8. prosince r. 1854, kterou Neposkvrněné početí prohlásil za článek víry.

Pro kreacianismus svědčí mnohé rozumové důvody.

αα) Je-li duše podstatou duchovou, jak nelze pochybovati, pak nemůže jiným způsobem vzniknouti, leč Božským stvořením z ničeho. Nemůže vzniknouti z hmoty, což jest samozřejmo. Neboť hmota nemůže nad svou přirozenost působiti účinu duchového. Příčina musí býti úměrna ku svému účinu. Jinak by bylo popírati jeden z prvých principů jak ontologických, tak i logických, totiž zákon příčinnosti.

A proto nelze rozumně mysliti, že by rodičové mohli právě tak plodit duši dítěte, jako plodí jeho tělo. Ale ani z jejich duší nemůže pocházeti. Duše lidská jest podstata jednoduchá, nemající částí, ze kterých by byla složena. Z jednoduché podstaty nemůže se žádná část odloučiti. A proto ani mírný generatianismus před soudem rozumu neobstojí. Jen tenkráte, kdyby byla duše bytostí z formy a materia složenou aneb čiře formou hmotnou, která by jen ve hmotě mohla existovati, podobně jako duše zvířecí, bylo by možno připustiti, že vzniká plozením rodičů podobně, jako tělo. Proto duchovost a rozumnost duše lidské s kreacianismem stojí a padá.

ββ) Avšak duše není bytostí čiře duchovou, jakou jsou andělé, nýbrž majíc potence obživné a smyslné jest již svou přirozeností určena k spojení s tělem, s nímž se teprv stává suppositem a osobou lidskou. A proto vznik duše co nejtěsněji souvisí se vznikem těla. Jak jest tělo pro duši, tak jest duše pro tělo, s nímž se sdílí o svůj princip jsoucnosti a života. Jako tedy Bůh v ráji z hlíny země vzdělal tělo a vdechl mu duši a tak vytvořil člověka jakožto podstatnou skladbu z těla a duše, podobně také při rozplozování lidského pokolení vdechuje nesmrtelnou duši v tělo dítěte součinností rodičů v lůně mateřském vytvořené. Rozdíl mezi původem prvého člověka a všech ostatních jeho potomků záleží jedině v utvoření těla. Kdežto tělo prvého člověka

vzdělal Bůh sám ze stvořené hmoty beze vší součinnosti příčin druhotných, vytvářejí tělo každého potomka Adamova rodičové za součinnosti Božské, které jest, jak jsme slyšeli,[1]) naprosto potřebí ku každé činnosti příčin druhotných. Ale duši tvoří z ničeho Bůh při každém početí člověka právě tak, jako z ničeho stvořil duši Adamovu a Evinu.

Ačkoliv rodičové vlastně plodí jen tělo dítka svého, přece vším právem slují ploditeli člověka, poněvadž svou činností připravují tělo, které podle zákona Bohem samým daného žádá spojení s duší.

V této činnosti jsou obsaženy všecky známky a vlastnosti, jichž pojem plození žádá. Plození (generatio), jak jsme již na jiném místě[2]) pravili, jest „origo viventis a vivente in similitudem naturae ex principio conjuncto vi processionis istius formaliter sumptae". Také plodící lidská činnost směřuje formálně k vytvoření těla, jež přirozeně žádá, aby se s ním spojila duše a spojíc se s ním vytvořila člověka, bytost tělesně duchovou. Ačkoliv přímě tato plodící činnost má za účin jen tělo lidské, přece jsouc nezbytnou podmínkou ku stvoření a spojení duše s tělem směřuje konečně vždy k vytvoření celého terminu, který jest s plodícími činiteli téže specifické přirozenosti. A proto plodí rodičové celého člověka, majícího s nimi stejnou přirozenost.

Jelikož s tělem rodiči vytvořeným podle přirozeného zákona, kterým Bůh řídí a udržuje pokolení lidské, se spojuje duše Bohem z ničeho stvořená, proto se nepříčí jeho svatosti, aby i s tělem vytvořeným smilným neb souložným obcováním rodičů spojil duši lidskou. V pohlavním spojení muže a ženy jest rozeznávati dvojí různý moment, totiž fysické spojení přirozeně směřující ku zplození člověka a jeho mravní povahu. Pohlavní spojení rodičů jako každá jiná činnost přírodní jest fysicky dobrá a proto se nepříčí Bohu, aby s ním co do fysické povahy jeho zároveň nepůsobil. Co se však týká mravní povahy pohlavního spojení, ta může býti dvojí: mravně dobrá aneb hříšná. Děje-li se toto spojení podle vůle Boží, pak jest mravně dobré, a pak není příčiny, pro kterou by Bůh nemohl s ním spolupůsobiti. Příčí-li se však zákonům mravním, pak jest s této stránky výhradně jen skutkem rodičů, se kterým Bůh nejen nespolupůsobí, nýbrž který přísně zapovídá a trestá.

Poněvadž Adam a Eva hříchem svým v ráji zbavili sebe a v sobě přirozenost lidskou a v ní každého jejího účastníka darů nadpřirozených a mimopřirozených, tvoří Bůh každou duši lidskou bez těchto darů. Ale poněvadž toto zbavení hříchem prvých rodičů zaviněné tíží jako dědičný hřích přirozenost lidskou vůbec, proto v okamžiku, ve kterém Bůh z ničeho tvoří duši lidskou a vdechuje v tělo rodiči učiněné, stává se nejen účastnou přirozenosti

[1]) Str. 168 sld.
[2]) Cf. IV. *a)* svazek: O Bohu vtěleném, str. 26 sl.

lidské, nýbrž také dědičného hříchu, jímž přirozenost tato jest stížená.

§ 110.

O čase, ve kterém Bůh rozumné duše lidské z ničeho tvoří a s lidskými těly spojuje.

Církev věeobecně učí, že Bůh duše lidské v témže okamžiku, ve kterém je tvoří, již je také spojuje s jejími těly. Theologové vyjadřují tuto pravdu větou: „animae humanae creando infunduntur et infundendo creantur". Podle této nauky Církve neexistují duše lidské Bohem stvořené ani jediného okamžiku samy o sobě, nýbrž jejich stvoření a spojení s tělem spadá naprosto v jeden a týž časový okamžik. Než zda-li také tělo vzniká v témže okamžiku, ve kterém Bůh duši tvoří a s tělem spojuje, o tom nebylo vždy v Církvi jednotného názoru.

Někteří staří filosofové se domnívali, že duše rozumná vzniká teprv při narození člověka a následovně že činnosti, které jeví zárodek v lůně mateřském, nepocházejí z duše samé, nýbrž buď z duše matčiny aneb z útvarné či formativní síly, která jest obsažena v semeni rodičů. Že blud tento ještě v pozdější době v Církvi sv. nevymizel, patrno z věty 35. papežem Inocencem XI. r. 1679 mezi 65 různými bludnými větami odsouzené, které zní: „Zdá se býti pravdě podobno, že zárodek (pokud jest v lůně mateřském) pohřešuje duše rozumné a že teprve tenkráte se s ní spojuje, když se rodí a následovně jest tvrditi, že žádné utracení plodu není vraždou."[1]) Ale i theologové stojící úplně na půdě katolické v této otázce nebyli vždy jednoho mínění.

Sv. Tomáš podle příkladu Aristotelova míní, že lidský zárodek po svém vzniku v lůně mateřském jest napřed beze všeho života, pak že jest působností semene otcova oživen duší vegetativní, že na to dostoupiv přiměřeného stupně organického vývoje, nabývá týmž semenem místo duše vegetativní duše animálně-smyslné. Tyto dvě duše ze semene otcova vyvozené jsou zvířeti a člověku společny. Když zárodek lidský dalším vývojem stává se schopným státi se přirozeností lidskou, pak tvoří Bůh v okamžiku, který jest jen jemu znám, duši rozumnou a spojuje ji s tělem na místě duše vegetativně-animální, kterou zároveň ničí. A proto plození člověka není jediným jednoduchým konem, který v témže čase se děje, nýbrž jest postupnou řadou generací, z nichž vždy předešlá razí cestu generaci následující. Původně nemá zárodek vůbec života, avšak přirozeností svou směřuje ku přijetí životu vegetativního. Nabyv tohoto života stává se schopným, na místě duše vegetativní spojiti se s duší animální. Ačkoliv lidský zárodek žije

[1]) Denzinger 1185.

před svým spojením s duší rozumnou v lůně mateřském napřed po způsobu rostliny a pak zvířete, přece nenáleží k žádnému z nynějších druhů rostlinných a živočišných, poněvadž směřuje ve svém postupném vývoji jako pouhý tvar předchodný a přípravný toliko k přijetí duše rozumné a státi se tak člověkem, podstatným kompositem z těla a duše. Jako všude v přírodě jest „generatio unius corruptio alterius", tak také při zplození, resp. zrození člověka vznik duše animální ničí duši vegetativní, kterou zárodek v prvém stadiu svého života byl oživen, a když konečně Bůh spojuje duši rozumnou se zárodkem duší smyslnou oživeným, ničí duši smyslnou či animální, a přiděluje její výkony duši rozumné, která pak se stává jediným principem nejen života rozumného, nýbrž také vegetativně-smyslného.

Podle Aristotela, jehož následoval i sv. Tomáš a mnozí theologové scholastičtí, spojuje se duše s plodem mužského pohlaví čtyřicátého, s plodem ženského pohlaví osmdesátého dne po vzniku zárodku v lůně mateřském.

Toť nauka sv. Tomáše, které v pozdější době nejen stoupenci školy thomistické, nýbrž i přívrženci jiných theologických škol, jako Suarez,[1]) Conimbrincenses,[2]) Rubius,[3]) Sylvestr Maurus[4]) a jiní hájili.

Theorie této drželi se také mnozí starší medikové. Z novějších theologů jsou jejími stoupenci Liberatore, Cornoldi a jiní.

Stoupenci časového postupu duší lidských uváděli pro svůj názor tyto důvody:

1. Duše nemůže býti uvedena v tělo, dokud není náležitě ústrojně vyvinuto. Neboť duše jest formou těla organického. Avšak zárodek v prvé době své existence nemůže se nazývati organickým tělem, schopným přijati v sebe rozumnou duši jako svoji podstatnou formu a vytvořiti tak člověka z těla a z rozumné duše složeného. Neboť zárodek jest na počátku beztvárnou hmotou, neschopnou k činnostem životním a stává se teprv znenáhla schopným jeviti činnost obživnou a později také činnost smyslnou. Avšak podmět jevící pouze život vegetativní a smyslný není schopen ku přijetí duše rozumné. A proto jest tvrditi, že na počátku jest zárodek lidský oživen duší vegetativní, později duší animální a že teprv tenkráte, až dochází dokonalejší ústrojnosti, se spojuje s duší rozumnou od Boha neprostředně stvořenou. Proto prý se duše při smrti od těla odděluje, poněvadž ho nemůže již používati jako nástroje k činnostem přirozenosti své přiměřeným.

[1]) De anima, lib. 2, cap. 8.
[2]) De anima, lib. 2, cap. 1, qu. 4.
[3]) De anima, lib. 2, cap. 3, tract. de modo, quo anima informat., corpus qu. 7, n. 153.
[4]) Quaest. philos., lib. 4, qu. 25, ad 4.

Nauka tato vychází z názoru, že duše se nemůže spojiti s tělem, které „hic et nunc" může jeviti jen činnosti vegetativní a animální. Avšak názor tento jest úplně nesprávný a to z těchto důvodů:

a) Jest sice pravda, že zárodková bunice hned po svém vzniku nemá organisace dokonalé. Ale této organisace nemá ani tělo dítěte novorozeného. Než i bunice jest již organismem počátečným a základním. Vždyť se skládá, jak fysiologie učí, z mnohých různých částí, jsouc kořenem, z něhož všechen další její organický vývoj takořka vyrůstá. A všechen tento vývoj řídí od prvého okamžiku jejího vzniku jen jediný činný princip, jímž bunice různé látky zvenčí v sebe přijímá, proměňuje a rozkládá, rozčleňuje a rozvětvuje, až konečně dosahuje dokonalosti, jaké přirozenost jejího druhu žádá. A jako moderní fysiologie a histologie (tkaninosloví) vysvětluje vývoj zárodku každého druhu rostlinného a zvířecího jen z jediného životního principu, pak věru nelze pochopiti, proč by vývoj zárodku právě u člověka měly říditi principy tři: duše vegetativní, sensitivní a rozumná, i když pomineme otázku mezi thomisty a skotisty spornou, zda-li rozumná duše jest také důvodem, formou či konem již také samé hmotné podstatnosti zárodku organického. Že zárodek ihned po svém oplodnění žije, o tom nemůže býti nejmenší pochybnosti. Neb kdyby nežil, nemohl by se vyvíjeti a vývojem nabývati stále dokonalejších tvarů, až konečně dospívá k úplné zralosti a odlučuje se od mateřského organismu k životu samostatnému. Jen tenkráte by nemohla duše býti principem vegetativního a animálního života zárodkového, kdyby byla čirým duchem nemajícím potencí organických života vegetativního a animálního, jak tvrdí všichni ti, kteří učí praexistenci a úplné rovnosti duší lidských s bytostmi andělskými. Ale poněvadž tyto organické potence náleží k samé podstatě a přirozenosti duše lidské, není naprosto rozumného důvodu, proč by nemohla se se zárodkem v jeho vzniku spojiti a život vegetativní a animální hned v prvé době jeho organického vývoje mu vštípiti.

b) Neodporuje-li ani rozumu ani zkušenosti, aby duše po svém spojení s tělem po celou dobu těhotenství a také ještě dlouho po porodu jevily jen život vegetativně-sensitivní, pak není zhola žádného důvodu, proč by tohoto života organického nemohly jeviti hned při početí zárodku v lůně mateřském.

c) Domněnku o postupu různých duší v plodu lidském vyvrací také smrt, jež záleží v odloučení duše od těla. Toto odloučení nastává teprv tenkráte, když tělo není již schopno života vegetativního.

Člověk žije dotud, dokud tělo jeho přijímá potravu, třeba by byl bez vědomí a nejevil ani života intellektuálního ani smyslného. A zůstává-li duše s tělem spojena dotud, dokud žije životem vegetativním, pak není zajisté příčiny, proč by tohoto

života nemohla jeviti také v tělesném zárodku v lůně mateřském, i když ještě nemůže jeviti ani života smyslného ani rozumného.

Kdyby prý plod schopný jen života vegetativního aneb života vegetativně-animálního mohl se spojiti s duší rozumnou, pak prý by také zárodek každé rostliny a každého zvířete mohl v sebe přijati duši rozumnou a státi se tak člověkem.

Že tento důvod jest nicotný, nebude třeba obšírně dokazovati. Každý zárodek organický vzniká ze spojení principu passivního a aktivního. Princip passivní při početí v matce obsažený může se jen tenkráte oplodniti, když se s ním spojí sémě mužské téhož druhu, jakéhož jest princip passivní. A toto oplodnění směřuje vždy jen k vytvoření druhu, k němuž náleží oba oplodňující činitelé. A proto také lidský zárodek, právě proto, že jest lidský, směřuje přirozeně jen k vytvoření lidského organismu, jejž může oživovati jen lidská duše.

d) Konečně za důvod uvádějí někteří theologové také zákon levitický ve Starém zákoně, kterým se rodičkám ukládalo, aby dne čtyřicátého po narození dítěte mužského pohlaví a dne osmdesátého po narození dítěte ženského pohlaví obětovaly ročního beránka k zápalné oběti a holoubátko neb hrdličku za hřích a těmito obětmi se očistily od toku krve své.[1]) Z tohoto zákona dovozovali, že Bůh při plodu mužského pohlaví tvoří duši rozumnou dne čtyřicátého a při plodu ženského pohlaví teprv dne osmdesátého a spojuje ji se zárodkem dosud zvláštní duší vegetativní a pak animální oživeným.

Než tento zákon levitický měl národu israëlskému toliko připomínati, že člověk již od prvého počátku života svého jest hříchu a smrti podroben, a že proto také každá matka, jež dává dítkám svým život hříchem poskvrněný, potřebuje očisty. Nikde však v tomto zákoně ani nikde jinde ve knihách Starého a Nového zákona se nečiní ani nejmenší zmínka, že by Bůh duše hochů teprv dne čtyřicátého a dívek osmdesátého tvořil a tělům jejich v lůně mateřském vdechoval.

Také jest míti na zřeteli, že na vysvětlení jevův a dějů přírodních nesmí se množiti principy, pak-li k tomuto stačí jeden jen princip. Pravda tato jest vůdčí myšlenkou, kterou přírodozpytci při zkumu přírodního života vůbec se řídí.

Neboť veškeren nynější pokrok věd přírodních právě v tom záleží a se jeví, že hledí, pokud jen možno, všechny na první pohled sebe rozmanitější a různější jevy přírodní odůvodniti a vysvětliti z nejmenšího počtu principů. A stačí-li na vysvětlení veškerého života lidského, vegetativního, animálního a rozumného jediný jen princip, totiž rozumná potencemi organickými opatřená duše, pak již se stanoviska vědeckého jest rozhodně zamítati

[1]) Lev. 12, 6, 7.

každou theorii, která zcela bezdůvodně při výkladu života lidského počet duší lidských množí.

Názor o postupném oduševňování zárodku lidského různými dušemi byl ve středověku tak obecný, že i Církev jej přijala do svého zákonodárství, jak patrno z dekretu Gratiánova,[1]) kde se praví, že se nedopouští vraždy, kdo provede potracení plodu, dříve než jest rozumnou duší oživen. Názor tento měl svůj základ nejen ve všeobecném přesvědčení theologův a mediků té doby, nýbrž také podle tehdejšího mínění i v Písmě sv. Starého zákona. Již prý Genese vypravuje, že Bůh učinil napřed tělo z hlíny a teprv když bylo úplně hotovo, vdechl mu rozumnou duši. Také se odvolávali na zákon Mojžíšův, který praví: „Kdyby udeřil někdo ženu těhotnou a ona potratila, sama však živa zůstala, bude podroben pokutě, jaké by muž ženy té požádal a soudcové usoudili. Kdyby však smrt její na to následovala, dá život za život".[2]) Z toho zákona Mojžíšova prý patrno, že i podle nauky zjevené zárodek lidský nemůže býti aspoň v první době těhotenství oživen duší rozumnou, jinak prý by Mojžíš vyměření trestu za zničení jeho nemohl ponechati muži a soudcům, za utracení však matky samé ustanoviti trest smrti.

Než ani Genese[3]) ani trestní zákon Mojžíšův obsažený v Exodu (21, 22, 33) nemá smyslu, jakého v nich stoupenci postupného oživování zárodku lidského hledají. Mojžíš vypravuje již v hlavě (1, 27) o stvoření člověka na konci šestého dne, kde praví: „I stvořil Bůh člověka k obrazu svému, k obrazu Božímu stvořil, muže a ženu stvořil je". Tu praví jen všeobecně, že Bůh stvořil Adama a Evu k obrazu svému a nečiní zmínky, ze kterých částí stvořil jejich přirozenost. Aby však vytkl podstatný rozdíl lidské přirozenosti od přirozenosti zvířecí, vrací se v druhé hlavě opět k stvoření člověka a praví, že učinil Bůh tělo Adamovo z hlíny země a že vdechl ve tvář jeho dech života (spiraculum vitae, rozumnou a nesmrtelnou duši). Z toho však nikterak neplyne, že stvořil napřed tělo a oživil je duší rostlinnou a pak zvířecí a konečně, že místo zvířecí duše mu vdechl duši rozumnou, nýbrž co Bůh učinil najednou a zároveň, rozvádí autor Genese toliko „per partes" a vypravuje zvlášť o stvoření těla a o stvoření duše. Vždyť různého způsobu tohoto dvojího stvoření nemohl líčiti najednou a tak jednati proti vlastnímu úmyslu vytknouti podstatný rozdíl mezi tělem a duší lidskou a postaviti člověka na roveň se zvířaty před člověkem stvořenými. A proto musil napřed líčiti, jak stvořil tělo člověka a jak potom stvořil jeho duši. Avšak toto „napřed" a „potom" neznamená postupu časového ve tvůrčí činnosti Božské, nýbrž jen postup logický. Nemohl napřed líčiti stvoření duše a pak stvoření těla, aby se nezdálo, že duše jest bytostí čiře duchovou a že její spojení s tělem jest něčím pouze naho-

[1]) Causa XXXII., qu. 2, cap. 8.
[2]) Exod. 21, 22, 23.
[3]) 2, 7.

dilým. Poněvadž tělo učinil ze hmotných látek již dříve stvořených, bylo zcela přirozeno, že v líčení jedné a téže Božské činnosti, kterou Bůh zároveň vytvořil jak tělo, tak i duši Adamovu, rozeznává logický napřed vzdělání těla z hlíny země a pak stvoření duše. Jinak nemohl Mojžíš vůbec tohoto dvojího stvoření těla „per creationem secundam" a duše „per creationem primam" líčiti.

Ze zákona Mojžíšova nelze rovněž dovoditi časového postupu oživení lidského těla různými dušemi. Mojžíšovi běželo toliko o ustanovení trestu na ničení života lidského. Kdo udeří ženu těhotnou a způsobí potracení plodu jejího, nemá zajisté „per se" úmyslu zničiti plodu života jejího, a když toto zničení z jejího poranění následuje, pak se tak děje „per accidens". A proto ponechává vyměření trestu za toto potracení jejímu muži a soudcům, kdežto za trest smrti ženiny určuje smrt toho, kdo ji o život připravil. Zákon Mojžíšův má toliko povahu trestní a má chrániti hlavně života žen těhotných a zároveň ovšem také života plodu jejich.

Co se týká uvedeného dekretu Gratiánova, má rovněž jen ráz disciplinární pro tehdejší dobu a nemůže se z něho nikterak dovozovati, že Církev přijavši tento dekret do svého zákonníka chtěla tím již také autoritativně prohlásiti nauku o posloupném vzniku duše rostlinné a živočišné před stvořením a vdechnutí rozumné duše do zárodku lidského za jediné správnou. Bůh vdechuje tedy rozumnou duši v zárodek lidský hned při jeho passivním početí.

Početí jest rozeznávati dvojí: aktivní a passivní (činné a trpné).

Početí činné záleží v pohlavním spojení rodičů. Toto početí sluje také generativní. V početí činném účastní se jak otec tak i matka. Matka poskytuje k němu zralé vajíčko, otec sémě, jehož jedna bunice v ně vniká a je oplodňuje. A tímto oplodněním vzniká v lůně mateřském bytost, která není ani vajíčkem mateřským ani mužským semenem v ně vnikajícím, nýbrž bytostí novou oživenou novým životním principem, který nepochází u člověka ani z vajíčka matčina ani ze semene otcova ani ze spojení vajíčka a bunice semenné, nýbrž z rozumné duše neprostředně Bohem stvořené a do zárodku v okamžiku jeho vzniku v lůně mateřském vložené. A tento zárodek již v prvém okamžiku svého vzniku rozumnou duší oživený jest účinem početí aktivního a sluje početím passivním. K tomuto početí spolupůsobí tři zcela různí činitelé: matka poskytuje k němu zralé vajíčko, otec oplodňující bunici svého semene, a Bůh, který tvoří životní princip, rozumnou duši, a spojuje jí s oplodněným vajíčkem. Z toho plyne, že živý zárodek od prvého okamžiku svého vzniku není napřed pouhou rostlinou, ani později živočichem a na konci teprv člověkem, nýbrž jest ihned člověkem a to člověkem konkretním a individuálním a proto také lidskou osobou.

Někteří theologové rozeznávají v početí passivním ještě dva momenty: spojení vajíčka s bunici semennou, a spojení toto, jež jest dílem rodičů, nazývají „conceptionem seminis sive carnis", aneb také „inchoatam conceptionem personae". Početí toto předchází aspoň logicky před stvořením a vdechnutím rozumné duše v zárodek součinností rodičů zplozený. A stvoření a vdechnutí rozumné duše v zárodek nazývají pak „conceptionem passivam consummatam" čili „adaequatam". Tento rozdíl, jak později uvidíme, má velikou důležitost v nauce o neposkvrněném početí Blahoslavené Panny Marie.

Jiní theologové jak ze starší, tak i novější doby zamítají všeliký postup různých duší lidských v plodu v lůně mateřském se vyvíjejícím a tvrdí, že ihned, jakmile plod stane se schopným k činnostem životným, Bůh tvoří rozumnou duši a s ním ji spojuje. Duše jeví v něm napřed jen život vegetativní, na pozdějším stupni tělesného vývoje život smyslný a konečně život rozumný. Tento názor hlásal Albert Veliký, Marsilius, Scotus a mnozí Skotisté, jakož i většina theologů z Tovaryšstva Ježíšova a mezi nynějšími theology jest obecný. Podle této nauky spadá vznik zárodku lidského v prvém okamžiku jeho početí a spojení s rozumnou duší Bohem stvořenou v jediný okamžik. V okamžiku, když vzniká součinností rodičů tělo dítěte, tvoří ihned také Bůh a vdechuje mu z ničeho stvořenou rozumnou duši.

Ačkoliv k vytvoření terminu početí trpného ve smyslu vystižném spolupůsobí jednak rodiče, jednak také Bůh: rodiče, pokud vytvářejí lidský zárodek života schopný, Bůh, pokud tvoří duši a ji spojuje s tímto zárodkem hned při prvém vzniku jeho, přece si nesmíme tuto dvojí činnost mysliti jako dvě na sobě úplně nezávislé činnosti, které se jen nahodile (per accidens) k vytvoření společného terminu, ku splození člověka spojují. Neboť jako všechny činnosti příčin druhotných (causarum secundarum, příčin stvořených), jsou podřízeny příčině prvotné (causae primae), Bohu, a jen jeho mocí působí, tak i lidské plození. Neboť Bůh sám působí skrze rodiče tělo lidské, kterému pak vdechuje duši rozumnou neprostředně stvořenou. A tak jest vznik člověka účinem dvou činitelů: Boha jakožto příčiny prvotné a rodičů jakožto příčiny druhotné a tito dva činitelé nepůsobí dvojí na sobě nezávislou činností, nýbrž Bůh působí skrze rodiče podle přirozeného jím samým stanoveného řádu tělo člověka, se kterým pak ihned spojuje sám duši neprostředně stvořenou. Z toho také patrno, že tělo jest pro duši a duše pro tělo. A proto zcela přirozeně neexistuje časově tělo před duší a duše před tělem. Což již také nutně plyne ze samé bytné povahy těla a duše. Tělo jest látkou (materia) duše a duše jest podstatnou formou těla. Látka a forma jsou však podstatami neúplnými a proto k sobě bytně souvztažnými. Tělo bez duše není člověkem, ba ani lidským tělem, podobně jako duše bez těla není rovněž člověkem, i když bez těla jako duchová podstata může existovati.

A poněvadž tělo a duše jsou podstatami k sobě souvztažnými, musí vznikati zároveň, kdyby vznikaly v různé době, pak by byly podstatami úplně samostatnými, které by se mohly mezi sebou nanejvýš jen nahodile a případně spojiti.

Že neprostřední stvoření a spojení duše s tělem lidským hned v prvém jeho zplození nevýslovně povznáší důstojnost rodičů, leží na bíledni. Neboť Bůh používá stále rodičů jako svých prostředků k rozplozování a rozmnožování pokolení lidského. A poněvadž pokolení lidské jest vrcholem tvorstva, bez něhož by veškeren viditelný svět neměl rozumného účelu, proto spolupůsobí rodiči s Bohem k uskutečnění posledního cíle veškerého tvorstva. A poněvadž Bůh učinil zplození zárodku lidského podmínkou, na níž závisí stvoření duše a tím také zrození člověka, proto také nemá žádná jiná činnost stvořených bytostí tak mocnou a vznešenou účast ve tvůrčí činnosti Božské, jako právě plodící činnost rodičů, řídí-li se zákonem Božím, který Bůh rodičům projevil jak řádem přirozeným, tak i neprostředně zjeveným slovem svým. Ale plození lidské není toliko zvláštní účastí ve vnější tvůrčí činnosti Božské, nýbrž jest také nápodobou vnitřní činnosti Božské, kterou Bůh Otec svým sebepoznáním ze sebe plodí druhou Božskou osobu, Syna svého, Loga.

Že jest plození lidské jistou měrou odleskem plození Božského, proto také o tomto plození užíváme všech terminů, kterými vyjadřujeme různé momenty plození lidského. Jako mluvíme u otce a syna lidského o početí, plození a rození člověka, tak mluvíme také i v Nejsvětější Trojici o Otci, Synu, o plození, rození atd. Ale jako jest plození lidské, řídí-li se vůlí Boží, obrazem východu Syna Božího z Otce, tak jest také každé jeho zneužití snížením důstojnosti lidské pod stupeň němé tváře. Corruptio optimi pessima.

§ 111.

Veškeré pokolení lidské pochází z jedněch rodičů, Adama a Evy.

(O specifické jednotě lidského pokolení).

a) Důkazy z Písma sv.:

Že lidské pokolení se všemi svými plemeny pochází z jedněch toliko rodičů, Adama a Evy, jest článkem víry.[1]) Proto jest také bludná, ba přímo kacířská nauka, podle níž existovali před Adamem a vedle Adama tak zvaní praeadamité a koadamité, kteří prý jsou prarodiči nynějších různých plemen lidských.

Nauka katolická má však, jak patrno, na zřeteli jen nynější skutečné pokolení lidské a jen o tom tvrdí, že se zrodilo

[1]) Trident, Decret de peccato orig., can. 1, Denzinger 788.

z jedněch rodičů, Adama a Evy. Zda-li před Adamem žili také ještě jiní lidé, tak zvaní lidé třetihorní, kteří však ještě před stvořením Adama a Evy vymřeli, otázka tato se našeho věročlánku netýká. Ostatně později až budeme jednati o stáří člověčenstva, zmíníme se také o domněnce přírodozpytců, kteří připouštěli a připouštějí dosud tak zvaného člověka třetihorního. Podle nauky zjevené pochází nynější člověčenstvo jen z jedněch rodičů, Adama a Evy.

Genese vypravuje v prvé a druhé hlavě jen o stvoření jedněch rodičů, kteří měli podle vůle svého Stvořitele růsti a se množiti a naplniti veškeru zemi. A mimo to líčí podrobně jak stvoření Adama, také i stvoření Evy. Posvátný text mlčí naprosto o stvoření jiných lidí buď před Adamem aneb vedle Adama aneb po Adamovi. A když později se člověčenstvo do jisté míry již rozmnožilo a oddalo se mnohým nepravostem a neřestem, tu je Bůh vyhladil až na Noema a syny jeho Sema, Cháma a Jafeta, kteří pak se stali praotci všech národů.

Co Genese zcela jasně a určitě vypravuje, to potvrzují také jiné knihy Starého a Nového zákona. Tak praví kniha Moudrosti: „Ta (moudrost) toho, jenž první stvořen jest od Boha, otec okresu země, když samojediný byl stvořen, ostříhala.“[1]) Podle tohoto výroku byl Adam, jenž byl první a jediný od Boha stvořen a měl se státi otcem veškerého okresu země, dokud nezhřešil, ostříhán moudrostí Boží. A byl-li jediný stvořen, pak jsou vyloučeni všichni praeadamité a koadamité. Sám Božský Spasitel odpověděl Fariseům tázajícím se, zda-li je dovoleno propustiti ženu ze kterékoliv příčiny: „Což jste nečetli, že ten, jenž stvořil člověka, na počátku mužem a a ženou je učinil a řekl: Proto opustí člověk otce svého i matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v těle jednom.“[2]) Chtěje jim připomenouti, že manželství již přirozeně jest nerozlučitelným svazkem muže a ženy, dovolává se svědectví Genese, kde Adam duchem Božím osvícený po stvoření Evy ze žebra svého prohlašuje jednotu a nerozlučitelnost svazku manželského pro všecky časy.[3])

A sv. Pavel pravil k Atheňanům v areopagu shromážděným: „Muži athenští... Bůh učinil, aby z jednoho (praotce) všecko pokolení lidské přebývalo na veškerém povrchu zemském ustanoviv časy a meze přebývání jejich.“[4]) Sv. apoštol nemohl jasněji a určitěji vyjádřiti pravdy zjevené, že všecko lidské pokolení, které přebývá na povrchu zemském, se zrodilo z jedněch prarodičů.

Tuto pravdu dokazuje také věročlánek o hříchu dědičném, jímž veškeré člověčenstvo jest poskvrněno a stíženo. Jako každý

[1]) 10, 1.
[2]) Mat. 19, 4.
[3]) Gen. 2, 24.
[4]) Skut. apošt. 17, 26.

člověk svým početím stává se účastným přirozenosti Adamovy, tak se stává s touto přirozeností také účastným hříchu Adamova. Všeobecnost tohoto hříchu předpokládá tedy nutně původ všech lidí z Adama a Evy. Sv. apoštol Pavel přirovnávaje Krista k Adamovi praví, že bývame v Kristu ospravedlněni a posvěceni, jak jsme v Adamovi zhřešili. Kristus jest novou hlavou a novým otcem pokolení lidského, z něhož na všecky lidi, kteří se z něho duchovně rodí, přechází spravedlnost a svatost, podobně jako z Adama, prvé hlavy a prvého otce, přechází na všecko pokolení lidské hřích, kterého se v ráji dopustil. A jelikož vykoupení člověčenstva skrze Krista předpokládá hřích dědičný z Adama na veškeré jeho potomstvo přecházející, jest specifická jednota lidského pokolení nejen „factum dogmaticum", s nímž vykupitelské dílo Kristovo co nejtěsněji souvisí, nýbrž pravdou Bohem zároveň zcela jasně zjevenou. A proto celé křesťanství a vše co s ním souvisí s původem člověčenstva z jedněch rodičů Adama a Evy stojí a padá.[1])

b) Důkaz z Tradice:

Tuto pravdu potvrzují také ss. Otcové. Tak praví Lactantius: „Pak-li pocházíme všichni z jednoho člověka, jehož Bůh stvořil, pak jsme pokrevně příbuzni. Proto jest velkým zločinem, nenáviděti člověka třeba nám škodícího."[2]) A sv. Ambrož píše: Není bez významu, že Eva nebyla stvořena z téže země, jako Adam, nýbrž ze žebra jeho. Proto máme býti sobě vědomi, že muž a žena mají touž tělesnou přirozenost a že jsou jediným zdrojem lidského pokolení. A proto také nebyli na počátku hned dva lidé stvořeni: muž a žena, ani dva muži ani dvě ženy, nýbrž napřed muž a potom z něho žena. Neboť Bůh chtěje stvořiti jen jednu přirozenost lidskou, započal jen s jedním jejím původem, aby učinil nemožným vznik několika různých přirozeností lidských. „Učiňme mu pomoc," pravil, „podobnou jemu," a pomocí touto jest rozuměti pomoc k rozplození člověčenstva Adamovi potřebnou."[3]) A sv. Augustin pravdu tuto sice stručně, ale zcela přesně vystihuje, když praví: „Na počátku stali se Adam a Eva rodiči všech národů a nikoliv toliko Židů."[4]) Podobně sv. Jan Zlatoústý[5]) a sv. Jeroným.[6])

Z druhové jednoty lidského pokolení nelze ještě souditi na jeho jediný původ, poněvadž Bůh mohl na počátku naprosto řečeno stvořiti několik párů lidí majících touž přirozenost lidskou,

[1]) Řím. 5, 12; I., Kor. 15, 21, 22.
[2]) Lib. 6, Instit., cap. 10.
[3]) De paradis., n. 48.
[4]) Tract. 9, in Joann.
[5]) Hom. de Perfect. Christi.
[6]) Lib. 16, in Is.

jak učili tak zvaní monogenisté. Avšak ze Zjevení Božího víme, že Bůh stvořil jen jeden pár lidí, z nichž pak veškeré pokolení lidské se všemi svými plemeny vzniklo. Jednota původu jest již také důkazem, že všechna plemena lidská přese všecky své větší a menší různosti jsou jediným druhem. A proto všecky námitky nevěreckých přírodozpytců proti druhové jednotě pokolení lidského jsou nepodstatné a nicotné.

Všichni čelnější přírodozpytci, kteří se touto otázkou v poslední době zvlášť zabývali, jako Jan v. Müller, Baer, Burbach, Wagner, Quatrefages, Owen, Reschel, Ranke atd. tvrdí jednohlasně, že přírodověda se svého empirického stanoviska nemůže uvésti ani jednoho vážného důvodu, který by proti druhové jednotě lidského pokolení svědčil.[1]) Ano tito přírodozpytci nejen tvrdí, že nelze uvésti podstatného důvodu proti této specifické jednotě, nýbrž ji také dokazují positivně. Za tím účelem uvažují o tělesné proporci jednotlivých plemen lidských, o velikosti a váze jejich těla, o barvě a očích, o vlasech, o tvaru lebky a dokazují, že všecky tyto rozdíly naproti ostatním podstatným známkám a vlastnostem přirozenosti lidské, v nichž všechna i sebe více od sebe se lišící plemena úplně souhlasí, jsou jen vedlejší a případné nerušíce nikterak specifické jejich jednoty.[2])

Otázka o původu lidského pokolení jest ostatně rázu metafysického, nadsmyslného a proto přírodovědy nemohou jí podle své empirické methody definitivně rozřešiti. Podle této methody mohou toliko dokázati, že všechna plemena lidská přese všecky své rozdíly mohla se vyvinouti z jednoho páru lidí. Dále jíti nemohou. Z pramenů Zjevení Božího však víme, že veškero lidské pokolení skutečně vzniklo z jedněch rodičů. Z toho patrno, že nauka zjevená stojí v úplném souhlasu s přírodovědou. Rozdíl jest jen v tom, že tato dokazuje možnost, ona však skutečnost původu všech lidí z jedněch rodičů. Z pouhé možnosti ovšem nelze souditi na skutečnost. Víme-li však z nauky zjevené, že veškero lidstvo na světě má skutečně původ z jedněch rodičů, pak můžeme na potvrzení této pravdy vším právem se dovolávati také věd přírodních, které svými výzkumy jí sice přímě nedokazují, ale ji jakožto jediné možnou doporučují. A to nám úplně stačí. Více od věd přírodních v této tak důležité otázce žádati nemůžeme, ba ani nesmíme.

c) Důkazy vědecké:

Jednotě lidského pokolení příčí se nauka praeadamitů a koadamitů.

Blud praeadamitů, pomineme-li mlčením kacířství Sabeů a Juliána Odpadlíka, hlásal ve století XVII. hlavně francouzský kal-

[1]) Cf. Reusch, Bibel und Natur (4 Aufl.), p. 489 ff.; Güttler, Naturforschung und Bibel, S. 201 ff.; Schanz, Apologie, I. Bd., S. 318 ff.
[2]) Cf. Ranke, Der Mensch, I. Bd., S. 231 ff.

vinista Isák La Peyrère zvláštním vědecky vyzbrojeným spisem,[1]) jímž se snaží dokázati, že Mojžíš jedná v Genesi o dvojím stvoření člověka, o jednom v hlavě prvé, o druhém v hlavě druhé, které na prvé stvoření teprv po dlouhé době následovalo. Prvého člověka stvořil prý Bůh zároveň se zvířaty, druhého teprv po odpočinku dne sedmého. Prvý člověk byl praotcem pohanů, jehož jméno Mojžíš mlčením pominul, poněvadž mu běželo jen o vylíčení původu dějin národa židovského z druhého člověka zrozeného. Člověk druhý, Adam, stal se hlavou jen národa židovského, jen druhý člověk, Adam, žil s Evou v ráji, kde se dopustil hříchu, který přešel jen na veškeren lid israëlský, kdežto národové pohanští byli prosti hříchu dědičného. Proto také Kristus přišel na svět, trpěl a zemřel jen za národ židovský, nikoliv však také za pohany, kteří nepotřebovali vykoupení z hříchu dědičného. La Peyrère se však později přísahou odřekl tohoto bludu, jakož i kacířské nauky Kalvinovy a zemřel v Paříži v klášteře Otců Oratoriánů.

Blud praeadamitů samým jeho autorem odsouzený nalezl ve tvaru poněkud pozměněném v pozdější době přece ještě některé stoupence, kteří nechtějíce zjevně popírati nauku církevní o původu nynějšího člověčenstva z Adama a Evy tvrdili, že dávno ještě před jejich stvořením povstal člověk třetihorní (homo tertiarius), jehož potomstvo však ještě před stvořením našich prarodičů vymřelo, tak že z onoho prvého člověka nezbylo na světě ani jediného potomka.[2])

V pozdější době nabyla mezi učenci nekřesťanskými nemalé váhy nauka o koadamitech. Podle jejich domněnky nepochází nynější člověčenstvo z jedněch, nýbrž z několika původních rodičů. Co se týká poměru těchto různých rodičů, od nichž pocházejí jednotlivá plemena lidská, rozcházejí se na dvě strany: na monogenisty a polygenisty.

Podle názoru monogenistů stvořil Bůh v různých zemích a krajinách různé prarodiče, kteří náleželi sice k jednomu a témuž druhu či pokolení lidskému, nicméně mají svůj vlastní původ a nejsou proto potomky jedněch společných rodičů.

Ačkoliv tato nauka nepopírá specifické jednoty lidského pokolení, přece se nesrovnává s pravdou zjevenou, která předpokládá původ veškerého pokolení lidského a všech plemen jeho z jedněch rodičův, Adama a Evy.

Nauka monogenistů stojí jaksi uprostřed mezi Zjevením Božím a naukou polygenistů, podle které různá plemena lidská pocházejí od rodičů nenáležících k jednomu, nýbrž k různým druhům. Člověčenstvo nerozšířilo se z jednoho místa, kde na počátku Adam a Eva žili, nýbrž každý díl světa, ano i jednotlivé

[1]) Praeadamitae, sive Exercitatio super versibus, 12, 13, 14, cap. 5, epist. Divi Pauli ad Rom.

[2]) V tomto smyslu hájil nauky praeadamitů na př. J. Fabre Deuvieu.

kraje jeho mají své „oborigenes“ a „autochtones“, kteří mají svůj vlastní původ z rodičů, kteří v těchto krajích vznikli. Kolik druhů lidské pokolení činí, v tom stoupenci polygenismu nesouhlasí. Někteří jich čítají až dva a dvacet (jako na př. Morton), jiní šedesát pět (Gliddon), a jiní ještě více. Amerikánští přírodozpytci rozdělili veškerou naši zemi na několik zoologických obvodů, v nichž nejen rostlinstvo a zvířectvo, nýbrž i lidstvo vzniklo a se vyvinulo ze svých vlastních původních tvarů. Podle jejich mínění není prý možno, aby všecka plemena lidská vznikla a se rozmnožila z jedněch rodičů, což prý především platí o kmenu kavkazském čili bílém a kmenu černém. Neboť tyto dva kmeny zachovávají prý stále beze vší změny své karakteristické známky a vlastnosti, a rozdíl jejich jest tak veliký, že nemůže se jeden kmen v druhý proměniti. Totéž platí více méně o všech ostatních kmenech lidských.

Že rozdíl mezi jednotlivými lidskými plemeny není nikterak tak veliký, aby musil tvořiti různé na sobě nezávislé druhy, v této otázce souhlasí nauka křesťanská s moderní naukou evolucionistickou, která tvrdí nejen že se veškera plemena lidská vyvinula z jedněch rodičů, nýbrž jde ještě mnohem dále, učíc, že i první lidští rodiče se vyvinuli z tvaru opičího a tento tvar zase z tvaru nižšího atd. a že konečně veškeren živočišný život vznikl z jediného původního pratvaru, v němž všechny druhy a rody živočišné byly v jakési potenci již obsaženy.

Než všecky důvody, které stoupenci polygenismu pro svou domněnku uvádějí, nemají důkazné síly, i když při tom nehledíme k nauce zjevené, která se vší možnou jasností a určitostí hlásá původ veškerého pokolení lidského z jedněch rodičů, Adama a Evy.

Názor polygenistů byl by jen tenkráte oprávněn, kdyby rozdíly mezi jednotlivými plemeny lidskými byly tak veliké, že by vylučovaly druhovou jednotu jejich.

Obyčejně se počítá podle Blumenbacha (r. 1775) pět plemen lidských. Za princip rozdělení sloužily mu různé znaky, především tvar lebky, povaha vlasů, obzvláště pak barva pletí a zeměpisné rozšíření.

Rozeznával:

1. Plémě kavkazské s bílou pletí, světlými nebo tmavými vlasy, vysokým čelem, kolmo stojícími zuby a úzkým nosem na obličeji podlouhle oválném. K tomuto plemeni náleží kmeny Indoevropanů (Slované, Germáni, Keltové, Hindové) a Semité (Židé, Arabové, Berberové).

2. Plémě mongolské s pletí žlutou, krátkou, téměř čtverhrannou lebkou, úzkým, plochým čelem, tupým nosem a vyčnívajícími lícními kostmi, šikmo postavenýma očima, černými vlasy. Plémě toto obývá většinou Asii, Laponsko a Severní Ameriku (Eskymáci).

3. Plémě ethiopské s černou pletí a hustými, kučeravými vlasy, s úzkou, dlouhou lebkou a silně vyčnívajícími čelistmi. Rty tlusté a naduřelé. Nos krátký a tupý, čelo zatlačené nazad, úhel lícní činí jen asi 70°. Plémě toto (Negři, Kaffrové a jiní) obývá střední a jižní Afriku.

4. Plémě americké s pletí měďově-červenou, s bohatými měkkými a kadeřavými vlasy, mírně stlačenou lebkou a oblým čelem. Nos poněkud široký, ústa velká, horní čelist poněkud vyčnívá, široký obličej. K plemeni tomuto náleží všichni původní obyvatelé Ameriky.

5. Plémě malajské s pletí kaštanovou, s hustými, černými, kadeřavými, bohatými vlasy, širokým, tlustým nosem, širokými ústy, s horní vyčnívající čelistí. Plémě toto obývá Australii a ostrovy východoindické: Filipiny, Molukky, oba Sundy a na pevnině asijské poloostrov Malakku.[1])

Ačkoliv tato plemena se velice od sebe liší, přece všecka jejich různost jest jen případná, záležíc jen v různých vlastnostech odrůdných, nikoliv však druhových. A proto různá plemena lidská přese všecky rozdíly, kterými se od sebe liší, tvoří jeden druh lidský (unam speciem humanam).

Moderní přírodověda se ve svém názoru o pojmu druhu od sebe rozchází. Mnozí přírodozpytci souhlasí v podstatě dosud s Linnéem, který pravil: „tot numeramus species, quot ab initio creavit infinitum ens", i když mnohé tvary rostlinné a živočišné, které pokládány za zvláštní druhy, podle novějších zkumů v tomto oboru jest pokládati za pouhé odrůdy jednoho druhu. Tito přírodozpytci tvrdí vesměs, že přírodověda nemůže ani jednoho uvésti důvodu, který svědčí, že všechna různá plemena lidská nemohla vzniknouti z jednoho páru lidí, a následovně, že nemohou býti jedním toliko druhem, jedním pokolením lidským. Ale i přírodozpytci, kteří stojí na stanovisku nauky evoluční, nepopírají a chtějí-li býti důsledni, ani nemohou popírati možnosti vzniku všech plemen lidských z jedněch rodičů.

Neboť mohly-li se podle jejich domněnky všecky tvary říše rostlinné a živočišné vyvinouti jen z několika, ba snad jen z jediného pratvaru, tím spíše mohla všecka lidská plemena býti zplozena jedněmi toliko rodiči.

α) Jednotu lidského pokolení dokazuje sama přirozenost lidská.

Všichni lidé na světě žijící mají touž přirozenost. Všichni se skládají z těla a duše. I když hledí nevěrecká přírodověda popříti podstatný rozdíl těchto dvou součástí lidské přirozenosti, přece připouští, že známé fysikální síly hmoty přírodní nestačí na vysvětlení všech činností lidských. Za tou příčinou rozšiřují pojem hmoty, připisujíce jí, jak jsme na spiritismu viděli, čtyři dimense,

[1]) Cf. Dr. J. Ranke, Der Mensch, 2. Bd., Leipzig—Wien 1890, S. 236 f.

z nichž tři náleží jejím zjevům fysikálním, čtvrtá však zjevům psychickým.

Ačkoliv materialisticko-evoluční přírodověda skladbu přirozenosti lidské vysvětluje jinak, než nauka křesťanská, přece nepopírá, že lidé v podstatných známkách a vlastnostech se od sebe neliší. Připisuje-li všemu živočišstvu jen jediný život, nemůže této jednoty popírati ani u člověka jakožto nejvyššího tvaru vývoje organického života, i kdyby se ve svých odrůdách sebe více od sebe lišil. I když moderní materialistická přírodověda sebe více některé kmeny lidské na stupeň zvířecí snižuje, aby aspoň nějaký důvod uvedla pro původ člověka z druhu opičího, přece jim nepřipisuje podstatně různé přirozenosti naproti nynějším vzdělaným národům.

β) Druhovou jednotu pokolení lidského dokazuje také somatologie.

Ačkoliv vlastní bytnost přirozenosti lidské záleží v psychickém životě, přece nesmíme při jejím pojmu pomíjeti tělesné stránky člověka, který není bytostí čiře duchovou, nýbrž bytostí duchově-tělesnou. A jako člověčenstvo svým duševním životem dokazuje, že náleží k jednomu druhu, tak svědčí pro tuto jednotu i tělesné vlastnosti jeho, a to jak vnější αα) tvar lidského těla, tak i ββ) život člověka vegetativně animální.

ad αα) Ačkoliv i tělesným ústrojím se jednotlivá plemena lidská značně od sebe liší, přece všechny tyto rozdíly nejsou takové, že by se nedaly srovnati s druhovou jednotou pokolení lidského. Neboť tělo všech plemen lidských má tolik jednotných a společných vlastností, že proti nim všechny rozdíly jsou toliko známkami odrůdnými jednotlivých plemen lidských. Zde při rozsáhlém obsahu této otázky, která tvoří zvláštní vědu anthropologií zvanou, můžeme poukázati jen k nejhlavnějším a nejpodstatnějším známkám, v nichž všechna plemena lidská co do tělesného svého ústrojí souhlasí.

Co se týče kostry těla lidského, má první místo lebka jakožto sídlo hlavního ústroje, mozku a hlavních smyslů. Na lebce jest rozeznávati část licní a část mozkovou, z nichž každá zase se skládá z několika kostí. Ačkoliv mezi plemeny lidskými poměr velikosti této dvojí lebečné části značně kolísá, přece hlavní tvar lebky lidské jest u všech lidí stejný.

Také tvar čela jest u všech plemen lidských v podstatě týž. Při tvaru lebky a čela poskytuje měřítko tak zvaný Camperův zorný úhel. Podle něho se měří poměr mezi kostmi licnými a lebečnými. Úhel tento, jak známo, tvoří dvě čáry, z nichž jedna vede od čela ke spodku hořejší čelisti a druhá odtud k zevnějšímu zvukuvodu. Velikost úhlu závisí částečně na větším neb menším vývoji laloků mozku a částečně na čelistech. U plemene kavkazského má průměrně 80—85°, u Negrů 65—70°. Podle toho pní čelo u všech plemen lidských zpříma do výše, kdežto u všech

druhů zvířecích, i u opic, se splošťuje tou měrou, že u nich nelze vůbec o čele mluviti.

S lebkou souvisí páteř, která se u všech lidí skládá z 24 dokonalých obratlů, z kříže (svaté kosti) a z kostrče. Ačkoliv pohyb dvou sousedních obratlů proti sobě jest poměrně nepatrný, přece pružné, chrupavkovité prsteny mezi jednotlivými obratli umístěné, jakož i mnohonásobné prohnutí páteře poskytuje jí značnou ohebnost a sílu. Velikou úlohu má vzhledem k ústrojí těla lidského pánev, která nejen drží trup, nýbrž jest také oporou spodních okončin. Pánvice jest dutina, jež vzniká spojením dvou kostí bočních s křížem a kostrčem. Pánev přijímá ve svou dutinu útroby a poskytuje širokou oporu kostem stehenným, na kterých neprostředně veškera tíže těla spočívá. A jako útvar pánve, tak i páteře a lebky podmiňují u člověka přímou chůzi, kterou se člověk podstatně liší od každého zvířecího druhu, i od opic tělesně sobě nejpodobnějších. K tomu poukazují také šíjoví obratlové lidského těla. Kdežto u opice jsou opatřeni trnovými násadci, až 3 1/2 palce dlouhými, dosahují u člověka sotva třetiny této délky. Tyto dlouhé násadce slouží u opice (gorilly) k upevnění mohutných svalů udržujících hlavu její ve vodorovné poloze. Podobně u všech ostatních zvířat. Mimo člověka není proto žádný ssavec, ani nejvyšší druh opičí schopen k přímé chůzi. Opice i když se na chvíli postaví na nohy a několik kroků učiní, ihned se zase vrací k chůzi čtvernohé.

Mimo kostru souhlasí všichni kmenové lidští v ústrojí svalstva. Přihledněme jen k některým svalům, na př. ku svalům očním a licním. U všech lidí jest oční ústrojí svalové složeno z mnohých samostatně pohyblivých svalů. Proto může člověk všechny své vnitřní pocity a dojmy co nejrychleji a nejvěrněji obrážeti ve svém oku. S okem souvisí tvář. Jako oko, tak i tvář slouží člověku k vyjádření veškerého jeho vnitřního života. A proto oko a tvář člověka jest v pravém smyslu slova zrcadlem, v němž všechny stavy jeho psychického života září. Ovšem může člověk, poněvadž jest bytostí svobodnou, se zevně ovládati a ukryti své vnitřní myšlenky a city v útrobách duše své tak, že již nikdo v jeho oku a tváři nemůže čísti. Neboť tajné myšlenky a city zná jedině Bůh, který zpytuje srdce a ledví lidské. Nicméně neovládá člověk vždy svého vnitřního života tou měrou, aby ho žádným způsobem v oku a tváři nedával na jevo. A proto není naprosto nemožno, při bedlivém pozorování čísti na obličeji i myšlenky lidské.

Nejdůležitějším ústrojím pro všechen život lidský, jak vegetativně animální, tak i rozumný jest mozek. A i útvar mozkový jest u všech plemen lidských podstatně týž. To platí nejen co do jeho velikosti a váhy, nýbrž i co do jeho vnitřního ústrojí. U člověka jest vesměs uložen v dutině lebečné a souvisí s míchou ve velké rouře týlní na zpodině lebeční. U muže dospělého váží

průměrně 1400 *g*, u ženy 1250 *g*, obecně bývá těžší u lidí inteligentních, než u méně inteligentních, ačkoliv toto pravidlo jest podrobeno mnohým individuálním odchýlkám. Také jeho organický útvar jest u všech lidí týž. Zcela povšechně rozděluje se u všech lidí na mozek velký a malý v míchu prodloužený, kteráž na svém zadním či distálním konci přechází v míchu páteřní.

Mozek u všech lidí skládá se z jakéhosi pojivého podkladu či klihoviny (glutem), pak z bílé a šedé hmoty nervové: bílá obsahuje vlákna nervová, šedá pak gangliové buňky nervové. Ve velkém mozku a mozečku jest úprava taková, že šedá hmota tvoří na povrchu zvláštní šedou koru a bílá hmota jakési dřeňové jádro. V bílé hmotě mozkové tvoří vlákna nervová souvislé pásky, jež spojují sousední nebo i vzdálenější závity mezi sebou nebo se rozvlákňují z jedné polokoule mozkové skrze svalek a spojky zvané: „commissurae" do polokoule druhé, neb spojují se do stonků mozkových přecházejíce skrze most do prodloužené míchy. Ačkoliv velikost a váha mozku u jednotlivých plemen lidských se poněkud liší, což ostatně i u mnohých jedinců jednoho a téhož plemene lze pozorovati, přece struktura mozku jest u všech lidí táž. A poněvadž mozek jest nejhlavnějším ústrojím veškerého života lidského, podává jednotná struktura jeho zcela jasný důkaz, že všichni lidé bez rozdílu plemen jsou jen jedním druhem. A proto i z této příčiny není žádného důvodu, že by všichni lidé nemohli pocházeti jen z jedněch rodičů.[1])

ad ββ) Také fysiologický život lidský dokazuje specifickou jednotu pokolení lidského.

Zde můžeme jen na některé momenty poukázati. Tak na př. trvá doba těhotenství u všech plemen lidských průměrně 280 dní. Také věk lidský jest týž u všech lidí, kteří žijí v přirozených poměrech. Rovněž jsou podrobeni všichni týmž nemocem, které ovšem namnoze závisí na podnebí a na způsobu života. Především specifickou jednotu dokazuje neomezená plodnost mužův a žen k různým plemenům náležících. Kdežto v říši živočišné páření jedinců i druhů sobě nejbližších jest neplodné a je-li plodné, pak plodnost po dvou neb třech generacích buď úplně mizí aneb potomstvo se vrací k jednomu z obou druhů, z nichž vzniklo, jsou manželstva všech plemen lidských, i těch, která jsou od sebe co nejvíce vzdálena, jako plémě bílé a černé, vždy neomezeně plodná. Ano často bývá potomstvo právě plemen od sebe co nejvíce se lišících tělesně i duševně svěžejší a mocnější, než jsou plemena, z nichž vzniklo. A fysiologové prohlašují právě neomezenou plodnost různých plemen, která se mezi sebou pohlavně spojují, za karakteristickou známku, že jednotlivá plemena nejsou zvláštními druhy, nýbrž pouze odrůdami (raçami) jednoho a téhož druhu.

[1]) Cf. Dr. Joh. Ranke, Der Mensch, I. Bd., Leipzig 1888, S. 406 ff.

Ačkoliv nelze empiricky dokázati, jakým způsobem se všecka plemena lidská z jedněch původních rodičů vyvinula, přece lze udati příčiny, které možnost tohoto vývoje dostatečně objasňují. Příčiny tyto jsou dvojí: 1. ovzduší, ve kterém jednotlivá plemena žijí, a pak 2. dědičnost, kterou se jisté vlastnosti rodičů na potomstvo přenášejí.

ad 1. Ovzduším nerozumíme toliko podnebí, nýbrž také celý způsob života, tedy náboženství, mravy, společenské zřízení a vůbec všecky okolnosti, které na lidský život působí a jeho pokrok buď podporují aneb zdržují. Jako v říši živočišné vznikají v mnohých druzích buď umělým aneb také přirozeným výběrem různé odrůdy, které se pak stále udržují a své karakteristické vlastnosti zachovávají, tak a nejinak vznikla také různá plemena lidská. Zkušenost dosvědčuje, že kmeny lidské, které změnily způsob svého dosavadního života, znenáhla i tělesně se pozměňují, což obzvláště jest pozorovati na obyvatelích různých ostrovů v tichém oceánu. Obyvatelé, kteří přijali víru křesťanskou a s ní odložili svůj dosavadní způsob divokého života, nabývají znenáhla zcela jiného výrazu, ba i útvaru obličeje.

Jest pravdou i střízlivějšími přírodovědci pořád více uznávanou, že i nejnižší kmeny lidské, a to i ty, které podle útvaru tělesného a podle způsobu povšechného života svého jsou nejbližší nejdokonalejším druhům zvířecím, nevyvinuly se z tvaru zvířecího, nýbrž že dříve stály na mnohem vyšším stupni vzdělanosti, s něhož pak znenáhla klesaly, až upadly do stavu nynější surovosti, v němž se ani lidožrouctví neštítí. A poněvadž mezi duší a tělem člověka jest zcela přirozený vzájemný poměr, proto úpadek duševní nemůže zůstati bez neblahého účinku také na vývoj tělesný. Čím více se člověk ve svém psychickém životě — a tento život vrcholí hlavně v náboženství a v mravnosti — snižuje k němé tváři, tím více nabývá také tělo jeho tvaru němé tváře. Ovšem není nábožensko-mravní život jedinou příčinou této psychické a tělesné deformace. Tu působí také, jak řečeno, podnebí, strava, zaměstnání atd. A proto jest nesnadno udati, jakou účast má v této deformaci život nábožensko-mravní a jakou podnebí a ostatní tělesné okolnosti.

ad 2. Druhou hlavní příčinou různosti plemen lidských jest dědičnost, kterou rodičové, jak zkušenost dokazuje, často přenášejí na své potomky se svou přirozeností také svoje individuální a osobní vlastnosti a zvláštnosti.

V této příčině s evolučním darwinismem jest souhlasiti, s tou však výhradou, že touto dědičností nevznikají nové druhy, nýbrž jen různé odrůdy či plemena (raçy). Tak přenášejí rodičové na své dítky více méně podobu svých psychických vlastností, svých vášní a náklonností, své povahy, svého tělesného ústrojí, jeho velikosti a malosti, své nemoce a mnoho jiných nedostatků tělesných. A tu někteří fysiologové prohlašují za zjev empiricky

úplně zjištěný, že rodičové nepřenášejí na své dítky pouze lokálních vlastností a nedostatků na tělesném organismu, jako zkomolení některých údů, kdežto nedostatky a vady, které porušují celý organismus, stávají se pravidelně u potomstva dědičnými.

Ačkoliv člověk jest podle svého určení kosmopolitou schopným obývati všechny díly světa a se přizpůsobiti každému podnebí a způsobu života, přece nezůstávají různá pásma země a poměry, ve kterých tam žije, beze všeho vlivu na vývoj jeho tělesného a psychického života. A poněvadž v každém pásmu země jsou jiné poměry, které mají buď příznivé neb i nepříznivé vlivy na život lidský, proto také různé změny, které takto v organismu lidském vznikají, nejen dlouhým trváním se ustalují, nýbrž se i zmocňují, až konečně nabývají určitého tvaru, který se stává kmenu v tomto zemském pásmu bydlícímu dědičným. Tento dědičný tvar tak sroste s přirozeností lidskou, že se stává celému kmenu takořka typickým. A jelikož rodičové přenášejí svou přirozenost na dítky, činí je také účastnými i typického tvaru své přirozenosti, který se dlouhým trváním a zmocňováním v tomto kmenu ustálil.

Než všecky tyto rozdíly, kterými se pokolení lidské v různých dílech světa od sebe liší, nejsou tak podstatné, že by bylo nutno, různá plemena lidská pokládati za různé druhy lidské, které nemohou míti jednoho původu.

A proto také nevěrecká přírodověda od doby, kdy darwinský evolucionismus počal ovládati všecky obory věd přírodních, neobírá se již otázkou, zda-li vznik všech plemen lidských z jedněch rodičů jest možný čili nic. A jelikož před Darwinem nevěrecká přírodověda proti křesťanské nauce snažila se dokázati nemožnost, aby všecka plemena lidská vzhledem ku svým mnohým různostem se vyvinula z jedněch rodičů, posloužila darwinská přírodověda proti své vůli nauce křesťanské tím, že sama vyvrátila tvrzení dřívějších nevěreckých přírodozpytců, kteří prohlašovali různá plemena lidská za různé druhy. Tak podán opětný důkaz, že i blud důsledně provedený musí vždy sloužiti pravdě.

γ) Mimo to mají všichni lidé tytéž vlastnosti psychologické.

Všichni lidé jsou více méně inteligentní, všichni myslí a soudí podle týchž zákonů logických, všichni tvoří sobě ze smyslných představ všeobecné pojmy, které v soudy sdružují aneb rozdružují, všichni dovozují ze známých pravd pravdy neznámé. Proto jsou také všichni lidé, i ti, kteří stojí na nejnižším stupni duševního života, vzdělání schopni. I když lidí starších, jak missionáři vypravují, nelze při všem úsilí povznésti na vyšší úroveň psychického života, jsou dítky i u nejsurovějších kmenů bez rozdílu každého vyššího vzdělání schopny, ano často vynikají svým nadáním pro rozličné vědecké disciplíny, pro zpěv, pro různá řemesla, velmi často i nad dítky evropských vzdělaných národů. Všichni lidé jsou

si vědomi svobody ve svém jednání a zodpovědnosti za své skutky. Všichni lidé mluví nějakou řečí. Řeč jest neprostředným projevem myšlenky. Poznávací a myslící činnost člověka dochází v řeči svého konkretního výrazu a vystupuje skrze ni z nitra duše lidské do vnějšího smyslného světa. Duchová myšlenka se ztělesňuje ve slovu. Proto lidé mluví, poněvadž myslí. Poměr mezi myšlenkou a slovem jest tak těsný, že zákony myšlení jsou také zákony řeči (zákony grammatickými a syntaktickými). Co se však týká slov samých, jimiž člověk vyjadřuje své myšlenky, tu není v řeči lidské nutného spojení mezi myšlenkou a některým určitým slovem. A proto mohou lidé své myšlenky vyjadřovati nejrozmanitějšími slovy. Způsob a povaha slov závisí na jejich svobodné vůli. A v této svobodě jest také obsažena poslední příčina různosti jazyků lidských. A jazyky všech národů a kmenů lidských, i kdyby stály na nejnižším stupni, jsou vývoje, jsou pokroku a zdokonalení schopny. A řeč ať mluvená ať psaná jest společným pojítkem všeho pokolení lidského. Ačkoliv různí národové a kmenové lidští mluví jazyky nejrůznějšími, přece hlavní jejich myšlenkový obsah záleží v pravdě, i kdyby názory jejich o jednotlivých otázkách lidského života sebe více se od sebe lišily. A proto může každý člověk se přiučiti jednomu neb i několika cizím jazykům a jazyky těmito poznati a vžíti se do veškerého života národů a kmenů, které těmito jazyky mluví.

A poněvadž všechny řeči jsou výrazem vnitřní duchové činnosti člověka, se vyvíjejí a zdokonalují podle týchže podstatných zákonů, jsou přese vši svou hláskovou různost atd. patrným důkazem, že všichni národové náleží k jednomu pokolení či druhu lidskému a že mohou také míti původ z jedněch rodičů.

δ) Všichni lidé mají nějaké náboženství.

Náboženství záleží v poznání a úctě Boha. Idea Boha náleží mysli a srdci lidskému jakožto přirozené jejich dovršení. Idea tato jest nejvlastnějším životem duše, a poněvadž jest člověk bytostí smyslně duchovou, musí se také zjevně jeviti v náboženství. Náboženství jest proto nutným postulátem samé přirozenosti lidské. Jako nemůže člověk býti bez idee Božské, tak nemůže býti bez náboženství, v němž se idea konkretně uskutečňuje a jeví. Náboženství jest přirozenou potřebou každé duše lidské a proto také všeobecným a nutným zákonem veškerého člověčenstva. Pravdu tuto dokazují jeho dějiny. Kdekoliv lidé bytují, tam bytuje také náboženství. I kdyby se člověk zvrhl v lidožrouta a své nahoty ani částečně nepokrýval a klesl tak na nejnižší stupeň lidskosti, přece není prost všech názorů náboženských. Nynější ethnologie, jíž běží o skutečnou pravdu a nikoliv o vývoj člověka ze tvaru opičího, nezná na světě jediného lidského kmene, který by neměl naprosto žádného náboženství. Pojmy mnohých těchto kmenů o Bohu jsou často velice zatemněny a různými pověrami až k nepoznání znetvořeny. Ale všemi těmito pohanskými nábo-

ženstvími, ano i nejhorším a nejsměšnějším fetišismem prokmítá přece víra ve vyšší bytost, ať jest již dobrá a člověku nakloněná, aneb zlá a člověka po celý život jeho krutě pronásledující. Člověk není a nemůže býti bez náboženství. Není-li pro svou mravní spustlost s to, aby se povznesl k víře v Boha všemoudrého a všemocného, stvořitele nebe i země, aneb je-li jeho myšlenkový obzor tak úzký a těsný, že si nedovede této nejvyšší duchové nad hmotný svět povznesené bytosti pomysliti, pak stotožňuje si božstvo s bytostmi neb silami přírodními, které buď svou velkolepostí aneb svým blahým, pokud se týče neblahým vlivem na přírodu vůbec a na člověka zvlášť budí v něm úžas aneb bázeň a strach. A klesl-li ještě hlouběji ve svém duševním životě, robí si rozličné sošky a věří, že se jejich bohové buď v ně vtělili aneb aspoň tajemným způsobem v nich přebývají. Lidská povaha tak jest spjata s vírou ve vyšší nějakou bytost, že se člověk raději drží náboženství lichého a bludného, než aby byl úplně beze všeho náboženství.

Poněvadž jest náboženství všeobecným dějem lidského pokolení, musí míti také všeobecnou příčinu. A této příčiny jest hledati jen v samé přirozenosti lidské. A právě proto, že všichni lidé vyznávají víru ve vyšší bytost a bytost tuto podle názorů, které o ní mají, uctívají, musí také míti jen jednu specifickou přirozenost a tak dokazují, že náleží všichni bez rozdílu k jedné toliko rodině, která odvozuje svůj původ z jedněch rodičů, kterými, jak nás Zjevení Boží poučuje, byli Adam a Eva.

ε) S náboženstvím co nejtěsněji souvisí mravnost.

Dějiny člověčenstva dokazují, že všichni lidé řídí se ve svém životě týmiž aspoň hlavními a základními zákony mravními. Základem a podmínkou mravního jednání jest svobodnost a příčetnost člověka ze svobody plynoucí. Každý člověk jest sobě vědom, že se může zcela svobodně k svým činnostem určiti. Koná-li něco, jest úplně přesvědčen, že mohl také toho opomenouti. A poněvadž má člověk ve svém jednání také volbu mezi skutky kontrérně sobě protivnými čili mezi skutky mravně dobrými a špatnými, jest si také vědom, že při této volbě jest se mu říditi svatým a nezměnitelným zákonem, který ho zavazuje, ale nenutí, aby dobré činil a zlého se varoval.

A mravní zákon aspoň ve svých hlavních a podstatných zásadách veškerým člověčenstvem uznávaný a v životě praktickém uskutečňovaný jest dalším důkazem, že lidské pokolení neskládá se z různých sobě protivných druhů, nýbrž že jest druhem jen jedním, který ve veškerém svém psychickém životě řídí se týmiž zákony logickými a náboženskomravními. A jednota druhová žádá nutně původu všech členů k tomuto druhu náležících z jedněch rodičů.

ζ) Druhovou jednotu lidského pokolení dokazuje také jeho život pospolitý, všestranného pokroku schopný.

Člověku vštípil Bůh mnohé potence a schopnosti, kterých jednotlivý člověk nemůže sám sebou svou vlastní mocí vyvinouti, nýbrž jest za účelem jejich vývoje odkázán na společnost.

Odporuje účelnosti všude v přírodě vládnoucí, jakož i rozumu vůbec, aby Tvůrce opatřil některou bytost mohutnostmi a vlohami, kterých by nemohla nikdy upotřebiti a dosíci tak dokonalostí těmto schopnostem přiměřených. Kdyby však člověk nežil jako člen společnosti lidské v těsném vztahu a styku s jinými lidmi, zůstaly by právě jeho nejvyšší a nejdokonalejší vlohy, vlohy rozumové, navždy ležeti ladem. Ve společnosti lidské, v níž jednotlivci jsou s celkem jako údové s organismem spojeni, pracuje každý jednotlivý člověk pro veškero pokolení lidské a toto pokolení pečuje navzájem zase o každého jednotlivce. Seč nejsou síly jednotlivého člověka, toť má vykonati celek, co přesahuje síly jednoho pokolení, toť stává se úkolem pokolení následujích. Tak žádá sama přirozenost lidská života pospolitého, v němž jediné může dojíti cíle svého. To dokazují i pudy a náklonnosti lidské. Každý člověk miluje život společenský. I lidé, kteří jinak se kloní k samotě, cítí potřebu, se svými bližními aspoň občas vyměniti myšlenky a city, jimiž hárá duše jejich.

Společnost lidská jest věrným obrazem člověka samého. Jako v tělesnosti člověka obráží se jeho duchovost, tak i ve společnosti lidské jeví se nejen tělesná, nýbrž i duchová část přirozenosti lidské. Ačkoliv lidská společnost musí přihlížeti také k tělesnému životu, přece odnáší se konečně snaha její k dobrům ideálním, která všecky rozdíly jak mezi jednotlivci, tak i mezi různými kmeny a národy vyrovnávají a tak lidské pokolení přese všecky meze času a prostoru slučují v jeden mravní celek. A poněvadž tato ideální dobra jsou povahy nejrozmanitější, vzpružuje se člověčenstvo k své námaze a práci téměř nesčetným počtem motivů či podnětů, které probouzejí bohatost vloh v lidské přirozenosti dřímajících a uvádějí je do nejrozmanitějších činností. Tak jest lidská společnost mravním organismem, který jest ve všech svých údech, i kdyby sebe více se zevně od sebe lišily, oživen jediným jen duchovým životem, který se v nich jeví zevně sice různě, ale uvnitř přece při tom aspoň ve svém jádru vždy jednotně. Avšak jednotliví údové mravního organismu lidského nejsou určeni k vývoji a pokroku života svého jen jediným směrem a způsobem, jako jednotliví údové fysického organismu, nýbrž mohou se zdokonalovati všemi možnými směry. A podnětem tohoto vývoje jsou statky nejen hmotné, nýbrž hlavně duchovní. A proto svazky, které jednotlivé lidi spojují v kmeny neb národy, a tyto zase ve vyšší státní útvary a konečně všechny státy v jedno pokolení lidské, nejsou jen rázu tělesného, nýbrž přihlížejíce konečně vždy k duchové části přirozenosti lidské vtiskuji společnosti lidské ráz duchovosti. A jako duch lidský svým rozumem směřuje k poznání pravdy ve všech možných tvarech jejích a svou svobodnou vůlí k lásce dobra vůbec, tak i společnost lidská, i když v názorech

svých o pravdě a dobru sebe více se od sebe liší. A tento společný duševní život jest novým důkazem, že veškero lidské pokolení jest jedním druhem, jehož původu jest hledati v jedněch prvých rodičích.

To platí o pokolení lidském již se stanoviska čiře přirozeného. Než Bůh vkládá milostí svou do přirozenosti lidské zárodek nadpřirozený, jímž veškero lidské pokolení povznáší k životu vyššímu, k životu synovství Božího.

Jako jest člověčenstvo přirozeně jen rozvětveným a rozčleněným Adamem, tak jest, pokud se týče, má býti nadpřirozeně rozvětveným a rozčleněným Kristem. Kristus jest hlavou člověčenstva a člověčenstvo jest jeho tělem. Boholidský život Kristův oživuje všechny lidi, všechny lidské kmeny, všechny národy a státy v jeho duchovní tělo zaštípené jedním životem, životem milosti posvěcující, kterou docházejí účasti v samém boholidském životě Kristově. K tomuto duchovnímu tělu Kristovu jsou všichni lidé bez rozdílu povoláni. Skutečně jsou v ně zaštípeni jen údové Církve katolické viditelní a neviditelní. Tak jest Církev sv. jako duchovní tělo Krista Pána vyšší lidskou společností, spojenou páskou mnohem těsnější a pevnější, než každá společnost přirozená. V Církvi kat. dochází přirozená jednota lidského pokolení, která hříchem prvých rodičův a následujícími osobními hříchy jejich potomstva byla uvolněna, nejen své rajské pásky, nýbrž pevnosti a stálosti, jíž žádná moc na světě nemůže rozpoutati a zničiti. A páskou touto nadpřirozenou vížící Krista k Církvi jest jeho nekonečná láska, ze které se za člověčenstvo na smrt vydal, aby nikdo, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný. Ale tato láska jest vzájemná.

I Církev sv. miluje Krista láskou jeho lásce podobnou, o níž sv. Pavel praví, že „jest shovívavá, dobrotivá, že nezávidí, nechlubí se, nenadýmá se, není ctižadostivá, nehledá svého prospěchu, neroztrpčuje se, nemyslí o zlém, neraduje se z nepravosti, nýbrž raduje se s pravdou, všecko snáší, všemu věří, všeho se naděje, všecko trpí“.[1]) A touto láskou, která jest jen účinem lásky Kristovy k člověčenstvu, jest Církev katolická s Kristem v tak těsnou společnost sloučena a spjata, že tohoto společného svazku ani brány pekelné nepřetrhnou. A proto dochází člověčenstvo a všechny jeho jednotlivé kmeny, národy a státy přese vši svou individuální různost v Církvi sv. své ideální druhové jednoty. Nic nedovede jednotlivých národů ve vyšší jednotě spojiti, jejich protivy a egoistické choutky umírniti a vzniklé spory mezi nimi vyrovnati, jako láska ke Kristu.

Touto láskou stávají se všichni jednotliví národové údy jednoho mystického těla, jehož hlavou jest Kristus. A jako v organickém těle lidském jednotliví údové nejen se nepronásledují a neničí, nýbrž naopak se mezi sebou podporují a sobě slouží, tak jest také

[1]) I., Kor. 13, 4 sldd.

i v duchovním těle Kristově, v Církvi sv. Církev sv. jest zde na světě nejvyšší, nejobsáhlejší a nejvelebnější společností, která se kdy v člověčenstvu utvořila. A poněvadž spojuje všecky lidi přese všecky jejich rozdíly, učené a neučené, vzdělané a surové, silné a slabé — a co platí o jednotlivých lidech, platí plnou měrou také o jednotlivých národech — ve vyšší jednotě, v duchovním těle Kristově, podává tím nezvratný důkaz, že všecka plemena lidská jsou jen jedním druhem, který má původ svůj jen v jedněch rodičích. Církev jest společností nadpřirozenou v přirozenost lidskou zaštípenou. Ačkoliv není z tohoto světa, přece jest na tomto světě. Její vyšší jednota, k níž člověčenstvo povznáší, má však svůj základ a podklad v jeho jednotě přirozené. Kdyby člověčenstvo nebylo přirozeně jediným toliko druhem pocházejícím z jedněch rodičů, nýbrž se dělilo v různé druhy, které nemají mezi sebou nic společného, pak by jich nemohl Kristus ani zaštípiti a spojiti ve své duchovní tělo oživené jediným nadpřirozeným životem, milostí posvěcující a svou boholidskou láskou s touto milostí spojenou.

§ 112.

Stáří lidského pokolení.

Otázka o stáří lidského pokolení jest tak rozsáhlá a objemná, že nám nezbývá, než uvésti zde jen některé hlavní body její. Již napřed podotýkáme, že nám tu neběží o určení stáří světa nýbrž toliko lidského pokolení. Jelikož s biblickou dějepravou lze zcela dobře srovnati theorii Laplace-Kantovu, podle které byla hmota původně jako jemný plyn stejnoměrně rozprostraněna ve světovém prostoru a teprv po nesmírně dlouhých dobách se soustředila v pevných, hmotných tělesech, můžeme beze všeho sporu s dějepravou Mosaickou hmotě, dříve ještě, než se z ní vytvořila naše země, třeba jen, jak praví Genese, pustá a prázdná, přičítati dobu trvání přesahující všecky naše představy. A poněvadž i katolická exegese připouští výklad šesti tvůrčích dní ve smyslu šesti časových neurčitých period, proto má přírodověda úplnou volnost, určovati stáří světa vůbec a země naší zvlášť, jak podle svých empirických výzkumů za dobré uzná. O stáří světa a země biblická dějeprava ničeho nepraví. Její letopis počíná teprv se stvořením člověka.

Abychom v této otázce nabyli pokud možno jasného světla, jest třeba aspoň z krátka zmíniti se o různých výpočtech, podle kterých theologové a exegetové stáří člověka určují.

Dějeprava biblická o tomto stáří není tak přesná a jasná, že by nebylo možno je různě a různě určovati. A proto nelze žádnému výpočtu přičítati neomylné autority. A různost tato má hlavně trojí příčinu. Předně různé trvání života pokolení lidského od Adama až k povodni podle různých textů Písma sv. Podle

Septuaginty trvala tato doba 2242, podle textu hebrejského 1656 a podle textu samaritánského 1307 roků. Také různě počítají tyto texty dobu od povodně až k Abrahamovi. Septuaginta udává 1147, hebrejský text 367 a samaritánský 1017 roků. Třetí příčina různých výpočtů záleží v možnosti, ba snad v nemalé pravděpodobnosti, že autor Genese vynechal v potomstvu Adamově, Noemově a Abrahamově některá pokolení. Tak na př. uvádí evangelista Lukáš v rodokmenu Krista Pána mezi Arfaxadem a Sálem Kainana,[1]) kterého však Genese opomíjí.[2]) A proto se domnívají někteří exegetové, že v genealogii vypočítávající potomstvo Adamovo vynechána některá pokolení ještě na jiných místech. Pak se také mnozí vážní exegetové a theologové domnívají, že není možnost vyloučena, že písaři při opisování svatého textu přepsali některá čísla letopočtová. A proto prý nelze s určitostí udati, kterému výpočtu uvedených textů jest dáti přednost.

Od století XVI. ovládla chronologie textu hebrejského, ačkoliv mnozí theologové jak katoličtí, tak i protestanští i později drželi se výpočtu Septuaginty, následujíce ss. Otce jak latinské, tak řecké, kteří podle svědectví kardinála Baronia a Alexandra Natalského dávali většinou přednost letopočtu Septuaginty před textem hebrejským. Letopočet hebrejský přijala i Vulgata. Nicméně ani v Církvi katolické není v této příčině úplné shody. Vulgata čítá od stvoření Adama až do narození Krista Pána 4004 roky, kdežto Martyrologium, jež v této otázce sleduje hlavně Septuagintu, udává 5119 roků. Také různé církve řecké v tomto letopočtu se neshodují. Církev Alexandrinská počítala 5501, Antiochenská 5493, Cařihradská a po ní církve schismatické 5509 roků.

Ale ani ss. Otcové a spisovatelé latinští, jako sv. Cyprián, Jeroným, Augustin, Lactantius, Isidorus Hispalensis, Baronius, Rhabanus, Maurus atd. úplně nesouhlasí. Jejich výpočty kolísají mezi 4000—6000 roky. Různost těchto výpočtů jest tak veliká, že jich všech nelze zde uvésti. Někteří spisovatelé, kteří se touto otázkou zvláště zabývali, napočítali jich u různých autorů sedmdesát, jiní dva a devadesát, ba až dvě stě.[3])

Z toho patrno, jak velice od sebe se rozcházejí názory i samých ss. Otcův a spisovatelů církevních v otázce, jak veliké stáří jest člověčenstvu od jeho stvoření až po nynější dobu přičítati. A poněvadž Církev sama aspoň připouští dvojí výpočet stáří člověka, jiný ve Vulgatě, jiný v Martyrologiu, mají theologové a učenci vůbec v této otázce nemalou volnost mínění.

Přirovnáme-li však všecky tyto letopočty k sobě, jest patrno, že se pohybují v jistých mezích, kterých nepřekračují. Všeobecně lze tvrditi, že nejkrajnější hranice určuje stáří člověčenstva od

[1]) 3, 36.
[2]) 11, 13, 14.
[3]) Cf. P. Is. Jos. Urráburu, Institutiones philosophicae. Psychologiae, Vol. VI., pars 2, edit. Vallisoleti 1898, p. 1018 sq.

Adama až do nynějška asi na 8000 roků. Této hranice žádný letopočet nepřesahuje.

Proti chronologii biblické odvolávají se mnozí na letopisy starých národů: α) Egypťanů, β) Číňanů, γ) Indů a δ) Chaldeů, podle kterých byl věk těchto národů mnohem delší, než chronologie biblická připouští.

ad α) Starobylost národa egyptského líčí již spisovatelé řečtí, kteří Egypt navštívili. Tak na př. Plato připisuje mu v „Timaeu" osm, ve spisu „De legibus" více než deset tisíc let, podle Herodota sahají letopočty králův egyptských až 11.340 let do doby minulé. Podle Manetha, jehož dějepis národa egyptského psaný asi tři sta roků před Kristem se zachoval ve zlomcích v kronice Eusebia Cesarejského,[1]) vládli prý v Egyptě napřed 13.000 let bohové, pak heroové 1.255 let, po nichž následovali ve vládě králové různých dynastií 14.770 let, tak že v celku stáří národa tohoto lze počítati téměř na třicet tisíc let.

Toto stáří národa egyptského potvrzují prý také knihy papyrové v museu Turinském uschované, které uvádějí seznam všech králův až ke králům pastevcům. Jiný seznam jest obsažen na desce Abydově, která uvádí 76 králů před Setim I. a jeho synem Ramsesem II., a třetí uvádí deska Sakkarská a čtvrtý konečně deska objevená v Keraku. Všechny tyto desky uvádějí dlouhou řadu jmén panovníků egyptských. A poněvadž podle různých uměleckých památek objevených ve zříceninách měst egyptských, se honosil národ egyptský vysokou vzdělaností již mnoho tisíc roků před Kristem, jest prý patrno, že chronologie biblická na vysvětlení těchto zjevů nikterak nestačí.

Že zprávy autorů řeckých nejsou spolehlivé, netřeba obšírně dokazovati. Předně sami sobě odporují. Pak měli všechny tyto své zprávy jen z druhé ruky aneb jen vůbec z doslechu. Neboť neznajíce jazyka egyptského nebyli s to, aby sami zpytovali hodnověrnost těchto zpráv. Ani Manethovi nelze mnoho víry přikládati. Jako Egypťan hrdý na svůj národ a jeho dřívější slávu přijímal všecky legendy a zkazky za historickou pravdu. Jest dějepisně dokázáno, že Egypťané od počátku své historické existence netvořili jednotné říše, nýbrž že byli v různá menší a větší království rozděleni a že teprv později se v jednu říši spojili. A proto Maneth neznaje původních dějin svého národa uvádí jména králů, kteří současně v různých královstvích vládli, tak jako by po sobě v jedné říši panovali. A jen tak mohl dospěti k číslici téměř 30.000 roků, které vládě králův egyptských připsal.

Také seznam králů egyptských obsažený na papyru Turinském a ostatních deskách nepodává úplně spolehlivého dokladu o době vlády králův egyptských. I kdyby byly tyto seznamy úplně správné, o čemž jest důvodně pochybovati, poněvadž mezi

[1]) Lib. 1, cap. 20, Migne tom. 19, col. 182 sqq.

sebou nesouhlasí, přece neuvádějí doby, po kterou jednotliví králové panovali. A učenci, kteří zpytu dějin národa egyptského v poslední době zasvětili celý svůj život, jako Lenormant, Mariette, Brugsch a j., tvrdí, že z oněch seznamů nelze nikterak chronologie egyptské s jistotou stanoviti a určiti. A proto jest zcela přirozeno, že i mezi nejslavnějšími egyptology jest nemalá různost mínění, kdy počal království Menes, zakladatel Kahýry, od něhož mnozí historikové dovozují historickou řadu králův egyptských, jako Maneth, Herodot, Diodorus Siculus a Eratosthenes.

Z novějších egyptologů počítá Böckh od Menesa 5702 roky, Wilkinson jen 2691 roků. Ale i sám Böckh, který podobně jako Maneth se domnívá, že králové v oněch známých seznamech uvedení po sobě vládli, praví výslovně, že z nich nelze nikterak přesné a úplně spolehlivé chronologie egyptské určiti.

Z těchto udajů jasně plyne, že egyptské prameny nepodávají ani jediného nezvratného dokladu, který by nutil rozšířiti biblickou chronologii počínající s potopou Noemovou, kterou až do Krista Pána udává Septuaginta na 3392 a římské Martyrologium na 2957 roků.

Že v Egyptě dlouho před Kristem kvetla řemesla a umění, jest zcela přirozeno. Člověčenstvo se nevyvíjelo ze stavu zvířecí surovosti a nevědomostí, jak evolucionisté tvrdí, nýbrž bylo při svém stvoření postaveno Bohem samým na vysoký stupeň vzdělanosti, s něhož pak mnohé kmeny po rozdělení lidského pokolení zmatkem jazyků znenáhla klesaly. A proto národové, kteří bydleli v krajinách blízkých místu, kde stála kolébka člověčenstva, vyznamenávali se přede všemi jinými starobylou kulturou. Z toho však nelze souditi, jak evolucionisté činí, že tito národové, než dostoupili vysokého stupně osvěty, musili nesčetná století žíti a se znenáhla ze stavu zvířecího vyvíjeti. Že již před potopou pokolení lidské nežilo ve stavu zvířecím, ani ve stavu životu zvířecímu blízkém, nýbrž stálo na dosti vysokém stupni osvěty a vzdělanosti, o tom podává sama Genese nezvratné doklady. Neboť praví již o Kainovi, že vystavěl město a nazval je podle jména syna Henoch,[1]) dále praví o Jubalovi, že byl otcem hrajících na citaru a na varhany a o Tubelkainovi, že byl kovářem a řemeslníkem všelikého díla od mědi a od železa.[2]) A když Noe z rozkazu Božího postavil koráb, jenž pojal ve své prostory nejen jeho a jeho rodinu, nýbrž také po páru z každého druhu zvířecího čistého i nečistého a potřebnou potravu a píci a při tom vzdoroval všem příbojům rozpoutaného živlu,[3]) podal tím jasný důkaz nejen o své vysoké inteligenci, nýbrž i o mnohých řemeslných zručnostech, kterých stavba tak velikého korábu žádala, třeba při tom Bůh sám dal mu k němu plán a při jeho práci jej řídil. A proto ne-

[1]) 4, 17.
[2]) Gen. 4, 21, 22.
[3]) Gen. hl. 7.

můžeme býti nikterak s podivením, že Egypťané, potomci syna Noëmova, Cháma, již v nejstarší době slynuli vysokou kulturou. Nejstaršími pomníky egyptského umění jsou podle přesvědčení všech slavných egyptologů, jako Bunsena, Gardnera, Wilkinsona, Marietta, Rawlinsona a j., egyptské pyramidy a mezi těmi především pyramida krále Sophy či Cheopsa ze 4. dynastie, jejíž stáří Vilém Osburn klade mezi rok 1300—1900 před Kristem. S tímto výpočtem souhlasí Champollion-Figeac, jenž po dlouhém zpytu památek egyptských došel k přesvědčení, že žádná z nich nepřesahuje 2200 roků před Kr. A jelikož podle chronologie Septuaginty mohli potomci Chamovi v Egyptě před stavbou nejstarší pyramidy Cheopsovy bydleti více než tisíc roků, měli dosti času osvojiti si stavitelské a umělecké zručnosti, kterých ku stavbám starých pyramid kahýrských a sakkarských, jakož i chrámů bohům zasvěcených měli potřebí[1])

ad β) Ale ani národu Čínskému nelze přičítati stáří, jaké mu staré letopisy čínské vykazují. Neboť podle spolehlivých zpráv zhořely roku 213 před Kristem státní annály, které měly skutečnou historickou cenu, a všechny ostatní letopisy povstaly později a čerpaly své udaje o jednotlivých dynastiích a jejich vladařích buď jen z ústního velmi nejistého podání, aneb byly zcela libovolně sestaveny za tím účelem, aby Číňané byli utvrzeni ve své národní hrdosti, že jejich říše jest středem světa a že jest ze všech říší světových nejstarší. A proto také pokládají nejen čelnější evropští, nýbrž také sami čínští sinologové nesmírné stáří národa čínského za pouhou smyšlenku a báji. Sigismund Fries, dobrý znalec dějin čínských, dělí tyto dějiny na dvě části: na část mythickou a na část historickou, kterou počíná teprv r. 772 před Kristem a Legge,[2]) jenž v druhé polovici minulého století vydal anglický překlad knihy „Šuking", jež jest jedna z pěti knih Konfuciovi připisovaných. Kniha ta líčí dějiny národa čínského asi od r. 2357 až do r. 627 před Kristem. Že dějepis čínský dále do minulosti nesahá, v tom souhlasí s Leggem i jiní znalci věcí čínských, jako Klarvoth, Ramusat a jiní.

Na důkaz velikého stáří národa čínského poukazují někteří učenci také na jeho starobylé astronomické vědomosti a hlavně na pozorování běhu hvězd. Než tyto astronomické vědomosti jsou celkem nepatrné a nesahají, jak ze zmíněné knihy Šuking zvané patrno, dále než 2159 roků před Krista. A jak Legge praví, nejsou než reflexem vědy předpotopní, které se tradicí od Noema a synů jeho potomstvu jejich dostalo.

Podle těchto vyzkumů není nejmenší pochybnosti, že stáří národa čínského, pokud historicky dá se zcela bezpečně zjistiti, úplně souhlasí s letopočtem lidského pokolení uvedeným v Písmě sv.

[1]) Cf. Urráburu l. c., p. 109, 4 sqq.

[2]) James Legge † 1897. Byl dlouhá léta missionářem v Číně, od r. 1876 professorem čínštiny na universitě Oxfordské sld.

ad γ) A totéž platí o stáří národů indických. Někteří dějepisci, jako Lenormant, tvrdí, že Indové jsou potomci Ariů, kteří kolem r. 2200 před Kristem do Indie vtrhli, staré kmeny tu bydlící sobě podrobili a celou zemi opanovali. Někteří spisovatelé připisují sice Indům stáří nepoměrně vyšší, avšak jak zmíněný výtečný znalec dějin národů indických Lenormant praví, tvrzení tato jsou pouhé ničím nedokázané báje, kterých nelze nikterak pokládati za pravdu historickou. Nejstarším dokladem stáří Indů jest nápis nalezený v Persepoli, v slavném někdy sídle a pohřebišti perských králů z rodu Achaimenova zničeném však požárem, jejž Alexandr Veliký založil ze msty za požár, jímž král Xerxes spálil Atheny. A nápis tento uvádí také Indy jako národ králi Dariovi poddaný. V Indii samé neobjeveny dosud žádné historické památky sahající přes troje století před Kristem. Nápisy tak zvané Açókenské, které znalci pokládají za nejstarší doklad historie Indů, sahají jen k r. 250 před Kristem. Z posvátných knih jsou nejstarší Vedy a tyto podle soudu učenců nejsou starší, než 1400, ano podle Maxe Müllera než 1200 let před Kristem.

Ani svědectví starých řeckých spisovatelů, kteří psali o národu indickém, nedokazují vysokého stáří, které někteří spisovatelé Indům připisují. Nejstarší z nich jest Megasthenes, který ke konci r. 300 (před Kr.) byl králem Seleukem Nikanorem jakožto legát poslán k indickému králi, jehož nazývá Sandracotton. Vrátiv se do své vlasti napsal o národu indickém dílo pod jménem „Indica“, ve kterém praví, že od krále Dionysia (Baecha) až po krále Sandracottona prý uplynulo 6402 roky. Avšak tento udaj, jejž čerpal pouze z pověsti, o které tam za svého pobytu slyšel, nemá do sebe historické pravdy. A totéž platí o tvrzení pozdějších spisovatelů, kteří Indy prohlašují za národ mnohem starší, než lze historickými doklady nade vši pochybnost dokázati.

Ačkoliv Indové náleží k národům nejstarším, které známe, přece jejich historické památky, na které lze se vší bezpečností spolehnouti, nejsou tak staré, aby se nedaly zcela dobře srovnati s letopočtem, který Písmo sv. o stáří člověčenstva vůbec uvádí.

ad δ) Konečně uváděno proti chronologii biblické také nepoměrně vysoké stáří národa chaldejského. První, jenž Chaldeům připisoval báječně stáří, byl Berosus, historik starověký (kol. r. 345 před Kr.), jenž obeznámiv se s dějinami své vlasti a osvojiv si jazyk řecký sepsal „Βαβολωνιακά“ nebo „Χαλδαικά“ o třech knihách, jež věnoval syrskému králi Antiochu I. Soterovi. Spis tento požíval ve starověku nemalé autority a dosud nepozbyl vědecké ceny obzvláště co se týká druhé části, ve které jedná o dějinách babylonských. Dějiny tyto počíná r. 2458 před Kr. podle soustavy chronologické, jejímž podkladem mu byly přesné záznamy králů babylonských.

Avšak v první části svého spisu uvádí astronomická pozo-

rování, z nichž prý Babyloňané se honosili stařím až 450.000 roků. Než domněnka tato jest pouhou bájí. Neboť když Alexandr Veliký dobyl Babylonu, poslal tam Aristoteles svého žáka Kallisthena, aby se přiučil hvězdářství chaldejskému. Tento však po bedlivém zkumu příslušných pozorování zjistil, že obsahují dobu nanejvýš jen asi 1903 let.

Obzvláště důležitým historickým dokladem pro zjištění chaldejské chronologie jest klínové písmo, jímž Chaldeové a Babyloňané hleděli památku na nejdůležitější události svého veřejného života potomstvu dochovati. Chaldeové počítali léta podle vlády svých nejvyšších státních úřadníků, které „limmi" nazývali, jejichž postavení bylo podobno Athenským Archontům a římským konsulům. Objevené klínové nápisy uvádějící jména těchto úředníků, jakož i mnohé veřejné události rozvržené podle roků, v nichž se sběhly, byly v poslední době tiskem vydány. Avšak bedlivým zkumem odborných znalců bylo zjištěno, že tyto historické památky nepřesahují dobu 2274 let před érou křesťanskou.[1])

A proto chronologie tradicionální, jak ji Borosus udává, jest pouhou bájí, jež v historických památkách chaldejských a babylonských nemá skutečného podkladu. A tak podán důkaz, že i stáří tohoto národu, které náleží zajisté k národům ve starém věku nejstarším a nejvzdělanějším, nestojí v odporu s chronologií biblickou.

Ještě jest se zmíniti o válci Nabonida, krále babylonského, který v poslední době byl ve zříceninách babylonských nalezen a uložen v britském museu. Klínovým písmem tomuto válci vpáleným vypravuje Nabonides, který kraloval kolem r. 550 před Kr., že Neramsim, syn Sargona I., panoval před 3200 roky. Sčítáme-li tyto letopočty, pak nabudeme summy 3750 roků.

Poněvadž však již před Neramsimem a Sargonem I. podle jiných historických památek v Babylonu po potopě jiní králové vládli, zdá se, že jest Babylonu přičítati stáří kolem 4000 let. Než tu jest poznamenati, že mnohým assyriologům nezdá se rok panování Neramsimova Nabonidem na válci udaný býti spolehlivým. Nabonides čerpal prý tuto zprávu z pochybných aneb úplně lichých tradicí, podle kterých Chaldeové podobně jako všichni ostatní starověcí kulturní národové z jakési národní hrdosti a přeceňování svého skutečného kulturního významu připisovali sobě věk, který s historickou pravdou se nesrovnával.

A jelikož před r. 747. před Kr. neobjevena dosud ani jediná chaldejská a babylonská památka, která by letopočet na válci Nabonidově udaný potvrdila, proto jest se stanoviska historické kritiky o správnosti údajů Nabonidových tak dlouho pochybovati, až by je nové úplně spolehlivé doklady nade vši pochybnost potvrdily.[2])

[1]) Cf. Müller, fragmenta, historiae Graec, II. Bd., S. 495–509; Richter, Berosi fragmenta, Lipsko 1825.

[2]) Cf. Urráburu, l. c. p. 1105 sqq.

Z této krátké úvahy plyne, že chronologie ani jediného starověkého národa podle resultátů nynější kriticko-historické vědy neodporuje letopočtu, který dějeprava biblická lidskému pokolení přičítá. Můžeme proto směle říci, že v této příčině dějiny starých kulturních národů, pokud je s vědeckou jistotou lze stopovati, souhlasí úplně strany staří člověčenstva s udaji biblickými.

V poslední době však proti biblické chronologii lidského pokolení zahájen boj se strany přírodozpytců, stojících v otázce původu organického života na stanovisku evolucionismu. Poněvadž podle své theorie snaží se dokázati, že vyšší tvary říše rostlinné a živočišné i s člověkem se vyvinuly nenáhlým vývojem ze tvarů nižších, a za tím účelem kladou mezi nyní ustálené organické druhy nesčetný počet vyhynulých přechodných tvarů, postulují k vývoji nynějšího člověka z tvaru opičího namnoze tak ohromnou řadu let, že biblický letopočet ani zdaleka nedá se k ní přirovnati. Za tím účelem rozeznávají dvojí dobu lidskou: historickou a předhistorickou. Historickou jest ona doba, pro niž svědčí úplně spolehlivé tradice aneb historické památky. Předhistorická doba neopírá se ani o jedno ani o druhé toto svědectví, nýbrž má prý své doklady jediné v geologii a paleontologii. A jelikož v různých jeskyních a jamách nalezeny nejen ostatky koster lidských, nýbrž i různé předměty a nástroje zhotovené z kamene, z bronze či spěže a ze železa, tvrdí tito přírodozpytci, že předhistorická doba člověka zavírá v sobě trojí periodu: kamennou, bronzovou a železnou. A tyto periody, kterými člověk se povznášel z nenáhla od svého původu z opice až k povrchu své historické existence, trvaly prý nesčetnou řadu let. Tak praví Burmeister, že doba předhistorického člověka trvala aspoň 72.000, podle Haeckla 100.000, podle Mortilleta 230.000—240.000, podle Drapera více než 250.000 let. Karlu Vogtovi připadá i tato doba býti příliš krátkou a proto připisuje člověku stáří, které žádným určitým počtem nedá se vyjádřiti.

Všichni přírodozpytci uznávají jednomyslně, že dosud neobjevena v útvaru prahorním, prvohorním a druhohorním ani nejmenší stopa života lidského. Nicméně tvrdí někteří, že již útvar třetihorní podává předměty v jeho ložiskách nalezenými patrný důkaz, že v době, kdy tento útvar se tvořil, člověk již žil a svou existenci právě těmito předměty dokumentoval.

Z toho důvodu připisovali mu také stáří všecky naše představy převyšující.

§ 113.

Co jest souditi o člověku třetihorním?

První, který mezi učenci původ člověka kladl do doby třetihorní, byl katolický kněz, Dominik Bourgeois, rektor kolleje v Pontlevoyi ve Francii. Soudil tak podle pazourků v ložisku

třetihorním u Thenaku (Thenay) ve Francii nalezených a podle jeho mínění jisté stopy lidské práce na sobě jevících. Po Bourgeoisovi hájili názoru jeho také někteří jiní přírodozpytci jako Portugalec Ribeiro a Francouz Hamy. Avšak čelnější palaeontologové všech národů tvrdí nyní jednomyslně, že pro člověka žijícího v době třetihorní nelze uvésti ani jediného vědeckého dokladu. Proti Bourgeoisovi rozhodně vystoupil frauconzský přírodozpytec Ed. Hébert († 1890) a švedský geolog Sven Nilsson († 1883), ano i mezinárodní anthropologické sjezdy, jako sjezd v Brusselu r. 1872 konaný, v němž Steentrup, Virchow, Neirynck a j. odmítli domněnku o člověku třetihorním jakožto ničím nedokázanou a proto vědecky úplně nepřípustnou. Podobně učinil již před tím (r. 1867) přírodovědecký sjezd pařížský, a později sjezd lissabonský (r. 1880) a londýnský (r. 1883) a blesský (Blois) 1884.

Přírodozpytci také vesměs odmítli každý nález domnělé kostry člověka třetihorního a proto ani Schaffhausen, který mezi Němci neúsilovněji hájil v poslední době člověka třetihorního, nedovolával se na důkaz své domněnky těchto koster. Jemu stačil objev Bourgoisův, jejž Capallini snažil se potvrditi nálezem kostí zvířete Balaenotus zvaného opatřených podobnými rýhami, jako pazourek Bourgeoisův. Avšak všichni vážnější geogolové a palaeontologové tvrdí jednohlasně, že ony rýhy v pazourcích Bourgeiosem objevené povstaly vlivem příčin fysických. A co se týká zářezů pozorovaných na kostech zvířecích z doby třetihorní, dokázal Lyell, že hlodavci, jako dikobraz (hystrix), svišť horský (mus montanus), bobr svými ostrými zuby vyhlodávají v kostech a i ve dřevě rýhy, které lze jen při bedlivém zpytu rozeznávati od rýh lidskou rukou v oněch předmětech vystrouhaných. Co se týká rýh Capellinim na kostře zvířete Balaenotus objevených, dokázal Magitot, že jsou účinem meče ryby zvané mečounem (xiphias).

Podle soudů všech známějších přírodozpytců a palaeontologů není dosud existence člověka třetihorního ani jediným dokladem dokázána. Myšlence, jak praví Virchow, že člověk žil již v době třetihorní, nestojí nic v cestě, ale od myšlenky této až k jejímu důkazu jest prý ještě daleká cesta. A důkaz tento dosud nebyl podán.[1])

I když jest připustiti předhistorickou dobu, v níž žil člověk dříve, než jeho existenci lze historickými svědectvími dokázati, přece tato doba nesahá za recentní periodu naší země čili za čtvrtohory. Ani v Evropě neobjeveny dosud doklady, že zde člověk žil již v době útvaru naplavenin starších (diluvia). Všechny zbytky jeho života pocházejí z doby naplavenin mladších (alluvia). Ale poněvadž Evropa není kolébkou člověčenstva, nýbrž Asie, která ani v těch krajinách, v nichž první lidé po svém stvoření žili, není dosud geologicky a palaeontologicky

[1]) Cf. Ranke, Der Mensch, 2. Bd., S. 458.

prozkoumána, není možnost vyloučena, že přírodověda objeví tam ostatky lidské v ložiskách diluviálních a tak potvrdí zprávu biblickou, podle níž člověčenstvo tenkrát tam žijící zahynulo až na několik osob potopou na ně Bohem pro hříšný jeho život seslanou.

Přihlížejíce k resultátům, ve kterých nynější přírodověda strany stáří lidského pokolení souhlasí, nemáme příčiny, pro kterou bychom musili od chronologie biblické odstoupiti. Všecka tvrzení některých přírodozpytců, kteří původ lidského pokolení kladli do minulosti nesčetnými stoletími od nás vzdálené, vyvrátila přírodověda sama a tak aspoň nepřímě potvrdila chronologii člověka v Písmě sv. obsaženou.

Církev sv. se dosud autoritativně nevyslovila o chronologii biblické a tradicionální a proto připouští, jak jsme viděli, v jistých mezích velikou volnost v domněnkách a naukách, jaká doba již uplynula od stvoření člověka až na naše časy. Chronologii biblické nelze tedy rozuměti ve smyslu positivním, nýbrž jen negativním, pokud totiž chronologie podle různých textův a překladů Písma sv. od stvoření Adama až po Krista nepřesahuje dobu šest tisíc let. A v mezích těchto přijímala Církev sama, jakož i všichni ss. Otcové, Učitelé a spisovatelé církevní chronologii biblickou, tak že ji v tomto smyslu lze nazývati chronologií tradicionální čili církevní, které se Církev sv. dosud drží a hájí proti všem těm, kteří nepřihlížejíce k resultátům vědeckým strany stáří člověka na jisto postaveným, nýbrž pouštějíce úzdu své zášti proti Církvi, snaží se stvoření světa vůbec a organického života a člověka zvlášť posunouti zpět do minulosti nás nedozírně vzdálené.

Ačkoliv chronologie biblická ve smyslu positivním není úplně zjištěna, přece její určení ve smyslu záporném má velikou důležitost a váhu. Tím, že Církev a s ní ss. Otcové, Učitelé a spisovatelé církevní vytýkají věku člověčenstva jistou mezi, jíž nelze překročiti, zamítají již všechny bludné domněnky moderního evolucionismu, který život člověka klade do minulosti, jejíž počátek svou vzdáleností od doby přítomné přesahuje všecky naše představy.

Tolik jest jisto, že všecky námahy evolučních přírodozpytců, jejichž počet v poslední době neměl takořka mezí, podati důkaz pro tuto nesmírnou délku života lidského, zůstaly dosud úplně marnými. Chronologie biblická platí dosud i v oboru přírodovědeckém. A tím také podán důkaz, že člověčenstvo nevyvíjelo se ze stavu zvířecí surovosti, nýbrž že klesalo s vysokého stupně svého původního nábožensko-mravního života pořád hlouběji, až v některých svých kmenech z příčin buď známých neb neznámých znetvořilo přirozenost lidskou tou měrou, že se již mnoho od němé tváře neliší. Avšak i na tomto stupni náboženstvo-mravní zvrhlosti jest člověk přece jen člověkem a liší se podstatně od každého i sebe dokonalejšího zvířete. Kdežto každý

druh zvířecí dokonalost své specifické přirozenosti za všech okolností života svého co do její podstaty zachovává beze změn a přenáší na své potomstvo, má jen jediný člověk schopnost, ve svém životě se zdokonalovati a tak na vyšší stupeň vzdělanosti se povznášeti aneb klesati a k němé tváři se přibližovati a jí se přizpůsobovati.

Tato schopnost předpokládá však svobodu, jíž může člověk ku svému prospěchu a blahu použiti, aneb také ku své hanbě zneužiti. Kdežto zvíře jest svým obživným a pohlavním pudem k určitému způsobu života vždy determinováno, může člověk svůj život nejrozmanitějším způsobem vytvářeti a povznášeti se buď do výše ku svému Božskému vzoru, k jehož obrazu a podobenství byl stvořen, aneb od tohoto vzoru se odvraceti a klesati do hluboké propasti neřestí a nepravostí.

A proto jest marno všechno úsilí moderních evolucionistů. I kdyby byl člověk, jak se domnívají, žil nekonečné již věky, než lze jeho existenci historicky dokázati, přece nebyl i na nejnižším stupni své vzdělanosti, na kterém podle jejich mínění stál v době tak zvané kamenné, bronzové a železné, pouhým zvířetem, nýbrž bytostí rozumem a svobodnou vůlí obdařenou. Neboť žádné zvíře nerobí sobě nástrojů kamenných, bronzových a železných, jimiž si opatřuje svou výživu aneb se hájí proti svým nepřátelům. A tak nestranná přírodověda sama vyvrací domněnky evolucionistův a potvrzuje zároveň nauku zjevenou, že člověk nevyvinul se z tvaru zvířecího, nýbrž že byl od Boha neprostředně stvořen a že od jeho stvoření až do nynější doby neuplynulo více než nanejvýš asi 8000 let.[1])

§ 114.

O povýšení člověka do stavu nadpřirozeného.

Úvod.

Bůh ve své nevystihlé dobrotě neměl na tom dosti, obdařiti člověka mimo tělo také ještě rozumnou a nesmrtelnou duší a touto duší povýšiti ho nade všecko hmotné tvorstvo, nýbrž ustanovil se na tom, opatřiti jej mimo dary k přirozenosti jeho náležící ještě mnohými jinými dary, kterých tato jeho přirozenost nežádala. Bůh neučinil člověka pouhým sluhou svým, nýbrž povýšil ho k důstojnosti synů Božích. A poněvadž člověk dary, které s důstojností synovství Božího od Boha obdržel, byl povznesen nad svou přirozenost, sluje stav, v němž Bůh původně člověka stvořil a opatřil dary k přirozenosti jeho přidanými a připojenými, stavem nadpřirozeným.

[1]) Srv. Camill. Mazzela S. J., De Deo creante, l. c., p. 405 sqq.; Urráburu, l. c., p. 1016 sqq.

A jelikož i jednotlivé dary, které s povýšením jeho do stavu nadpřirozeného souvisí, byly k přirozenosti jeho z pouhé dobroty Boží přidány, slují rovněž nadpřirozenými, pokud se týče, mimopřirozenými. Veliká jest důstojnost lidská již s pouhého hlediska přirozeného, než důstojnost nadpřirozená daleko ji převyšuje. Tato důstojnost jest velikým tajemstvím Božím, kterého v tomto životě ani rozumem světlem víry ozářeným úplně nedovedeme vystihnouti.

Sv. Augustin přirovnávaje k sobě tuto dvojí důstojnost přirozenosti lidské: přirozenou a nadpřirozenou praví: „Ačkoliv zcela důvodně lze tvrditi, že jen z milosti Boží mohli jsme býti stvořeni, abychom se stali toliko pouhým tělesem, které nemá života, aneb jen stromem, jenž necítí, aneb zvířetem, jež nepoznává pravdy, nerci-li abychom se stali lidmi, kteří nejen existují, žijí a cítí, nýbrž i pravdu poznávají. A již za to jsme Stvořiteli k díkům zavázáni. A proto vším právem tyto dary jest nazývati milostmi, poněvadž jsme jich sobě nezasloužili předešlými dobrými skutky, nýbrž je přijali jen z dobroty Boží. Než vyšší jest milost, kterou jsme byli předurčeni a ospravedlněni a kterou budeme oslaveni.“[1])

V této otázce, v jakém stavu byl člověk původně od Boha stvořen, rozcházejí se odpůrci nauky zjevené na dvě strany. Jedni popírají vůbec všecky dary nadpřirozené a tvrdí, že člověk původně vyšel z rukou Božích právě v tom stavu, v jakém nyní (mimo hřích) přichází na svět. K těmto bludařům náleží ze sekt křesťanských Pelagiáni, Sociniáni a Ariminiáni, s nimiž souhlasí také novější racionalisté. Tito bludaři popírají důsledně hřích dědičný, nutnost vykoupení a milosti Boží tvrdíce, že člověk může pouhými svými přirozenými silami dojíti svého posledního cíle a v tomto cíli také své věčné blaženosti. Jiní bludaři, jako Lutheráni, Kalvinisté, Janseniáni, Bajus, Quesnell a j. upadli do opačné krajnosti. Podle jejich nauky náleží všecky dary nadpřirozené a mimopřirozené k samé přirozenosti lidské a to buď k její bytnosti (ad essentiam), aneb aspoň k její celosti či neporušenosti (ad integritatem) a z toho důsledně dovozují, že Bůh, chtěl-li člověka stvořiti, nemohl mu těchto darů odepříti poněvadž by pak člověk bez nich nebyl vůbec člověkem, jak Lutheráni a Kalvinisté učí, aneb nebyl by člověkem neporušeným a celým, jak tvrdí Jansenisté, Bajus a Quesnell.

Prvá nauka (Pelagiánů atd.) bloudí „per defectum“, tato zase „per excessum“. Katolická nauka stojíc uprostřed těchto dvojích krajních bludů učí jednak proti Pelagiánům, že Bůh opatřil člověka při stvoření mnohými dary nadpřirozenými a mimopřirozenými jako byla původní spravedlnost a svatost, pak neporušenost, tělesná nesmrtelnost atd. a proti Lutheránům atd., že tyto dary

[1]) Epist. 157, ad Inn.

nenáležely ani k bytnosti ani neporušenosti lidské přirozenosti a že proto člověk, i když je hříchem ztratil, zůstal člověkem majícím všechny vlastnosti náležící k přirozenosti lidské.

§ 115.

V čem záleží stav původní spravedlnosti a svatosti?

Stav, do kterého byl Adam s Evou původně v ráji postaven, nazývá se obyčejně původní spravedlnosti (justitia originalis). Než přikročíme k zevrubnějšímu výpočtu a výkladu jednotlivých darů, které stav původní spravedlnosti našich prarodičů v sobě obsahoval, vysvětlíme napřed pojem stavu vůbec a uvedeme různé stavy historické a stavy pouze možné, ve kterých člověčenstvo skutečně žilo a žije, pokud se týče, naprosto řečeno žíti mohlo. Všeobecně jest říci, že stav znamená způsob, jakým kdo spěje k nějakému cíli. Avšak tento všeobecný výměr stavu nabývá v různých vědách různého významu. V civilním právu římském znamenal stav (status) postavení jistých osob, podle něhož byly buď svéprávné aneb byly podrobeny právu osob druhých. Proto lišilo římské právo stav osob svobodných a stav osob otrockých či otroků (statum libertatis et servitutis).

Podle práva církevního znamená stav způsob života, jímž jest člověk pro celý život svůj neodvolatelně vázán. V tomto smyslu jedná o stavu manželském, řeholním a kněžském. V dogmatice a morálce znamená stav buď jeden neb druhý z uvedených životních poměrů, aneb vyjádřuje subjektivní vztah člověka k Bohu, podle kterého jest člověk buď ve stavu milosti, neb hříchu.

Jednáme-li však o původním stavu, v němž člověčenstvo žilo hned po svém stvoření, pak rozumíme stavem jistý a určitý způsob, kterým člověčenstvo podle zákona Božské prozřetelnosti mu ustanoveného a určeného spělo k poslednímu cíli svému. Stav tento obsahuje v sobě cíl, k němuž Bůh člověka určil, jakož i prostředky, jichž má k dosažení cíle svého potřebí.

Člověk může se míti k cíli Bohem sobě vytknutému dvojím způsobem: buď tohoto cíle již došel, aneb jest teprv na cestě k němu. Podle toho rozlišují bohoslovci mezi stavem výmezu (inter statum termini) a mezi stavem cesty (inter statum viae), A poněvadž stav výmezu jest naprosto trvalý a nezměnitelný, zasluhuje především názvu stavu, jenž již podle svého etymu znamená způsob života trvalý. Zde však jest nám jednati o stavu cesty, kdežto o stavu výmezu jest uvažovati teprv v traktátu o posledních věcech člověka.

V dřívější době jednali bohoslovci jen o trojím stavu cesty: předně o stavu přirozenosti povznesené (de statu naturae elevatae), v němž praví rodiče žili před pádem, a pak o stavu padlé přirozenosti (de statu naturae lapsae), do něhož první

rodiče a s nimi veškero pokolení po pádu upadlo, a konečně o stavu přirozenosti obnovené (de statu naturae reparatae vel restauratae), do něhož lidstvo vykoupením skrze Krista bylo uvedeno.

Když však počali protestanté šířiti své bludy o původním rajském stavu člověčenstva, tu bohoslovci mimo uvedené stavy, které jest pokládati za stavy skutečné či historické, rozlišovali ještě také stavy čiře možné, ve kterých naprosto řečeno mohl Bůh lidstvo stvořiti, ačkoliv ho v nich skutečně nestvořil.

O stavech možných: *a)* o stavu přirozenosti čiré (de statuta naturae purae) a *b)* o stavu přirozenosti neporušené (de statuta naturae integrae).

ad a) V pojmu stavu čiré přirozenosti jest rozeznávati dvojí moment: positivní a negativní. Prvý záleží v souboru všech potencí, vlastností a dokonalostí, bez nichž by člověk nebyl již člověkem. Zahrnuje tedy v sobě přirozenost lidskou z těla a duše složenou, tělo organické přiměřenými mohutnostmi opatřené a duši rozumnou a svobodnou, jakož i cíl, jehož by člověk svými přirozenými silami mohl dojíti.

Negativní moment přirozenosti čiré vylučuje jednak hřích prvotný, jemuž jest nyní lidské pokolení pro vinu prvých rodičů podrobeno, ale jednak také každý dar, kterého přirozenost lidská sama sebou nežádá a kterého jen zvláštní milostí Boží může se státi účastnou. Ve stavu čiré přirozenosti žil by člověk, kdyby měl vše, čeho jeho přirozenost lidská sama sebou nutně žádá, aby byla přirozeností lidskou, bez hříchu sice, ale také bez každého daru k ní nad její přirozený požadavek připojeného.

Že Bůh mohl člověka svořiti ve stavu čiré přirozenosti, plyne již ze stavu přirozenosti padlé (naturae lapsae), do kterého se člověk hříchem v ráji uvrhl. Neboť tímto hříchem pozbyl člověk nejen milosti posvěcující a stal se naprosto neschopným k dosažení cíle nadpřirozeného, nýbrž zbavil se také všech darů, kterými ho Bůh jako doplňkem k milosti posvěcující vyzdobil, to jest darů neporušenosti (integritatis), tělesné nesmrtelnosti, skvělé vědy a blaženosti rajské, a zachoval si jen ty dary a dokonalosti, kterými jest dosud přirozenost jeho opatřena. Ale právě ztráta milosti Boží a všech těchto zde uvedených darů, kterou měl hřích prvých rodičů za následek, jest patrným důkazem, že všecky tyto dary nenáležely k přirozenosti lidské. Neboť žádná přirozenost, tedy ani přirozenost lidská, nemůže ztratiti darů, které k její bytnosti a podstatě náleží. A proto jest také zcela jasno, že Bůh mohl člověka naprosto řečeno stvořiti ve stavu čiré přirozenosti, který se od stavu přirozenosti padlé (naturae lapsae) jen v tom liší, že jest prost hříchu dědičného.

Že Bůh mohl člověka stvořiti ve stavu přirozenosti čiré, není sice článkem víry, ale nicméně naukou tak jistou, že nauku opačnou by bylo nazvati bludem. Neboť papež Pius V. zavrhl 55. větu

Bajovu, jež zní: „Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur".[1]) Tedy věta kontradiktoricky opačná jest jediné správnou a ta zní: „Deus potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur". Z tohoto stavu jest ovšem, jak se samo sebou rozumí, vyloučiti hřích dědičný, ve kterém Bůh nemohl člověka stvořiti. A nyní argumentujme: Nyní přichází člověk na svět s nezřízenou smyslností, s rozumem zatemnělým, tělesně smrtelný a mnohým fysickým bídám a strastem podrobený. A proto mohl ho Bůh v tomto stavu stvořiti.

Jistou obtíž působí však okolnost, že člověk v nynějším stavu, i když nehledíme k cíli nadpřirozenému, již také k dosažení cíle přirozeného jest mravně neschopen. A Bůh přece nemohl člověka stvořiti v takovém stavu, v němž by svými přirozenými silami cíle svého skutečně nikdy nedošel, i když by ho naprosto řečeno mohl dojíti.

Než tu jest na zřeteli míti, že v nynějším stavu nezřízená smyslnost jakož i ostatní nedostatky lidské přirozenosti jsou následkem hříchu, a proto na život lidský mají mnohem zhoubnější vlivy, než kdyby byly původně hned přirozenými vlastnostmi přirozenosti lidské. Nyní jest nezřízená smyslnost trestem hříchu a proto také Bůh připouští, že svou hrůzyplnou vládu všude tam vykonává, kde člověk jí popouští úzdu. Tolik jest jisto, kdyby byl Bůh stvořil člověka „in statu naturae purae", že by byl osudy lidské tak řídil, že by byl jak každý jednotlivec, tak i celé pokolení lidské nejen naprosto, nýbrž i mravně bylo s to, aby přirozeného cíle svého při dobré vůli a opravdové snaze také došlo. Za tím účelem byl by mu poskytl přirozenou pomoc, aby přese vši svou náklonnost k zlému plnil vůli jeho a tak dosahl přirozeného cíle a blaženosti v něm obsažené.

Někteří bohoslovci ze školy augustinské (jako Berti, Norisius, Belleli) a ze školy thomistické (Contenson, Serry, De Lemos), mínili, že Bůh mohl sice svou mocí naprostou (potentia absoluta) beze všeho ohledu na svou dobrotu stvořiti člověka ve stavu čiré přirozenosti, avšak nemohl prý tak učiniti svou mocí spořádanou (potentia ordinata), která přihlíží zároveň také k Božské dobrotě a moudrosti. Než tohoto rozdílu v moci Boží nelze připustiti. Poněvadž v Bohu pro jeho naprostou jednoduchost jsou v každé jednotlivé vlastnosti všecky ostatní dokonalosti věcně obsaženy, proto zahrnuje i naprostá moc Božská také i jeho dobrotu, moudrost a svatost a jest eo ipso mocí spořádanou (potentia ordinata). Neboť kdyby byl Bůh vzhledem k své dobrotě a moudrosti jaksi mravně povinen, jak uvedení theologové se domnívali, člověka stvořiti buď ve stavu nadpřirozeném, aneb aspoň ve stavu neporušenosti (in statu integritatis), pak by již všecky dary nadpřirozené a mimopřirozené náležely k přirozenosti lidské a nebyly by milostí, jak Církev sv. podle pravdy zjevené učí. Ačkoliv

[1]) Denzinger, 1055, cf. 1078.

nauka zmíněných theologů o rozdílu mezi mocí Boží naprostou a spořádanou nebyla Církví sv. zřejmě zavržena, přece ji v době pozdější bezmála všichni theologové odmítli poukazujíce k tomu, že ve svých logických konsekvencích vede nutně k bajanismu Církví odsouzenému.

ad b) K možným stavům, v nichž Bůh mohl člověka stvořiti, náleží také stav tak zvané přirozenosti neporušené (status naturae integrae). Tomuto stavu můžeme rozuměti v dvojím smyslu. Buď znamená stav čiré přirozenosti zdokonalené všemi čtyřmi dary mimopřirozenými: harmonií mezi smyslnou a rozumnou stránkou přirozenosti lidské, tělesnou nesmrtelností, rozumem jasnou vědou opatřeným a blažeností fysickou, aneb vyjadřuje stav čiré přirozenosti prosté veškeré nezřízené smyslnosti. Obyčejně rozumějí theologové stavu přirozenosti neporušené v tomto druhém smyslu. Poněvadž tento stav zahrnuje v sobě jen dary a vlastnosti, které přirozenost lidskou zdokonalují v přirozených mezích jejích, jest stavem pouze přirozeným a od stavu nadpřirozeného liší se podstatně tím, že jest prost milosti posvěcující, která povznášejíc člověka k účasti přirozenosti Božské a k synovství Božskému v této účasti obsaženému řadí ho do vyššího řádu, řádu nadpřirozeného.

A mohl-li Bůh stvořiti člověka v řádu přirozenosti čiré, podobné nynější přirozenosti naší bez hříchu prvopočátečného, nemůže býti nejmenší pochyby, že jej mohl stvořiti také ve stavu přirozenosti neporušené, ať již neporušenosti této rozumíme v prvém neb druhém smyslu.

Může se říci, že mezi přirozeností čirou a neporušenou jest jen stupňový rozdíl, kdežto přirozenost neporušená a čirá od nadpřirozenosti liší se podstatně, tak že od přirozenosti jak čiré, tak i neporušené k nadpřirozenosti není žádného přirozeného přechodu. Chybí tu všeliká positivní proporce. Proto člověk, jak v traktátu o milosti zevrubněji jest dokázati, nemůže svými přirozenými silami do stavu nadpřirozeného se povznésti, ba ani k tomuto povznesení positivně se připraviti. A to jest zde obzvláště vzhledem k bludům protestantským, jasenistickým atd., přesně míti na zřeteli.

§ 116.

O původní spravedlnosti zvlášť.

Ke stavům historickým náleží *a)* stav původní spravedlnosti (justitiae originalis), *b)* stav přirozenosti padlé (naturae lapsae) a *c)* stav přirozenosti Kristem obnovené (naturae reparatae).

Spravedlnost prvých rodičů, o které jest nám zde jednati, sluje původní, poněvadž první rodiče byli jí hned při svém původu od Boha obdařeni.

Původní spravedlností nerozumíme toliko nadpřirozeně vlité ctnosti spravedlnosti, náležící ku čtyřem hlavním ctnostem, nýbrž rozumíme jí soubor všech milostí a darů k přirozenosti prvých našich rodičů Bohem připojených, kterými byli se stavu pouhé přirozenosti povýšeni do stavu synů Božích. Proto byla původní spravedlnost jejich vlastností a dokonalostí nadpřirozenou, jim z pouhé dobroty Boží beze všech jejich zásluh udělenou. V souboru milostí a darů, kterými byli naši prarodiče v ráji od Boha obdařeni, byla nejdůležitějším a nejpodstatnějším darem milost posvěcující, jež byla zdrojem a podkladem všech ostatních darů, které Bůh člověku takořka nádavkem k ní přidal.

Rozumíme-li původní spravedlností soubor všech rajských milostí a darů našim prarodičům od Boha udělených, pak jí rozumíme ve smyslu vystižném (in sensu adaequato), máme-li však na zřeteli jen milost posvěcující, pak jí rozumíme ve smyslu nevystižném (in sensu inadaequato).

Původní spravedlnost ve smyslu vystižném sluje také stavem nevinnosti (status innocentiae), nikoliv jen proto, že člověk v tomto stavu byl prost každé mravní viny, nýbrž že byl stvořen v milosti posvěcující, kterou byl obraz Boží již v jeho přirozenosti obsažený nevýslovně zdokonalen a povznezen a mimo to obdařen mnohými milostmi mimopřirozenými. A poněvadž milostí posvěcující se stal člověk synem Božím, účastným samé přirozenosti Božské, žil také v úplné harmonii s Bohem. A harmonie tato měla za následek také harmonii v samém životě lidském, jevící se v úplné shodě mezi nižší tělesnou a vyšší duchovou stránkou přirozenosti lidské.

S milostí posvěcující byly některé dary sloučeny vniterně a podstatně, jako všecky vlité ctnosti, jiné zase jen zevně a a případně, jako byla neporušenost čili svoboda od nezřízené smyslnosti. Milost posvěcující jest pramenem a základem darův a milostí s ní vniterně spojených, pokud tyto dary věcně z ní vyplývají a jsou jejím konnaturálním požadavkem. Co se týká milostí a darů jen zjevně a případně s milostí posvěcující spojených, nazývá se tato zdrojem a základem jejich nikoliv proto, že z ní přirozeně plynou a jsou nutným jejím požadavkem, nýbrž že byly ve stavu rajské nevinnosti podle vůle Boží jejím přídavkem a nádavkem, a proto když prví rodiče ztratili hříchem milost posvěcující, ztratili také všecky dary, k této milosti Bohem přidané. Pokáním, které po hříchu činili, nabyli sice zase milosti posvěcující a ctností z ní nutně plynoucích, nikoliv však také darů, které jim při stvoření k milosti posvěcující byly přidány, jako byla neporušenost (integritas), tělesná nesmrtelnost, zvláštní věda a tělesná blaženost.

A podobným způsobem nabýváme i my pro zásluhy Kristovy ospravedlněním milosti posvěcující, ctností Božských a mravních,

jakož i darů Ducha Sv., nikoliv však také darů mimopřirozených, které Adam hříchem svým ztratil nejen pro sebe, nýbrž pro veškeré své potomstvo. Tyto dary jsou vyhrazeny jako odměna lidem spravedlivým teprv v království nebeském po všeobecném těla vzkříšení. Kristus jako hlava v sobě spojí všecko blažené tvorstvo a bude vzdávati Nejsvětější Trojici jménem svým a jménem tvorstva jako duchovního těla svého na věky čest a chválu.

§ 117.

O nadpřirozeném cíli člověka.

Jest zákon metafysický, že mezi přirozeností, silami, činnostmi a cílem každé bytosti musí býti úplná úměrnost (proporce). Neboť zdravý rozum praví, že není možno, aby některá bytost mohla dosíci cíle, který převyšuje její přirozenost a její síly. A proto lze z cíle uzavírati, jakou musí věc míti přirozenost a jaké síly, aby mohla dojíti cíle sobě vytknutého.

Plyne-li ze Zjevení Božího, že Bůh člověku při stvoření určil cíl nadpřirozený, záležící v přímém patření na Boha a v blaženosti z tohoto patření plynoucí, pak musil celou jeho přirozenost tak povznésti a zdokonaliti, aby cíle nadpřirozeného mohl dojíti.

Že člověk byl Bohem určen k cíli nadpřirozenému a že za tím účelem jeho přirozenost, síly, vůbec veškeren život povýšen do stavu nadpřirozeného, převyšujícího stav přirozený, pravda tato jest nejen Bohem zjevena, nýbrž jest také historickým dějem, bez něhož lidskému životu nelze vůbec porozuměti. Tento děj započal v ráji, vyvrcholil v Kristu, Bohu-člověku, a pokračuje v Církvi katolické až do skonání světa. Dějiny člověčenstva otáčejí se kolem tohoto děje jako kolem své osy a stěžeje. V nynějším boji, který na veškerém světě zuří proti Církvi kat., běží hlavně o dvojí názor na svět a na život lidský: názor křesťanský a protikřesťanský.

Podle názoru křesťanského určen člověk k cíli nadpřirozenému, a poněvadž ho svými přirozenými silami nemůže dosíci, dal mu Bůh k tomu milost posvěcující, nadpřirozené síly a spolupůsobí stále se všemi úkony jeho.

Podle názoru protikřesťanského má člověk cíl jen přirozený a proto jen čiře lidský a cíle toho může také dojíti svými silami čiře přirozenými, obsaženými v jeho čiré a pouhé lidskosti. Nepotřebuje vykoupení, poněvadž se nerodí v hříchu, nepotřebuje milosti posvěcující a milostí pomáhajících, poněvadž ku všem svým skutkům dobrým sám sobě stačí; nepotřebuje Zjevení Božího, nepotřebuje Krista, Církve, svátosti atd.

Poněvadž v nynějším světovém boji proti Církvi sv. běží hlavně o otázku, je-li člověk určen k cíli přirozenému aneb

nadpřirozenému a poněvadž v nauce o stavu nadpřirozeném nesouhlasí ani protestantské sekty s Církvi kat., pokládáme za svou povinnost, této nauce obzvláštní pozornost věnovati a dokázati, jak velebná a nade všechny naše pomysly povznesená jest pravda, kterou nám Církev sv. o člověku a jeho konečném určení hlásá, a jak nicotné a absurdní jsou všecky důvody, kterými věda nekřesťanská dokazuje jak dříve, tak i nyní svůj názor na svět a na život lidský.

§ 118.

Prarodiče naši byli obdařeni milostí posvěcující nejen pro sebe, nýbrž i pro své potomstvo.

Milost posvěcující jest darem vniterně a bytně nadpřirozeným. Neboť svou bytností jsouc účastí a údělem samé přirozenosti Božské (consortium naturae divinae) přesahuje přirozenost všech bytostí rozumných, nejen andělův a lidí, které Bůh stvořil, nýbrž i těch, které stvořiti může. A tuto milost obdržel Adam nejen pro sebe jako soukromou osobu, nýbrž také pro veškero pokolení lidské, za jehož fysickou hlavu a mravního a právního representanta byl Bohem ustanoven. A proto také když svou neposlušností milost posvěcující ztratil, ztratil ji nejen pro svou osobu, nýbrž pro veškero člověčenstvo, jež fysicky a mravně representoval.

Toť formální článek víry, který sněm Tridentský prohlásil slovy: „Kdo by nevyznával, že prvý člověk Adam přestoupiv v ráji přikázání Boží ztratil ihned svatost a spravedlnost, v níž byl postaven (constitutus)..., budiž z Církve vyobcován“.[1]) Že však této svatosti a spravedlnosti neztratil toliko pro sebe, nýbrž i pro nás, definoval hned následujícím kanonem slovy: „Kdo by tvrdil, že Adam svým hříchem škodil toliko sobě a nikoliv také svému potomstvu, a že přijatou od Boha svatost a spravedlnost, kterou ztratil, ztratil toliko sobě a nikoliv také nám..., budiž z Církve vyobcován“.[2])

Ztratil-li Adam svým hříchem svatost a spravedlnost, kterou původně při svém stvoření od Boha obdržel, nikoliv pouze sobě, nýbrž také nám, pak ji také od Boha přijal nejen pro sebe, nýbrž i pro nás. Kdyby ji byl přijal jen pro sebe, pak by ji byl také ztratil toliko pro sebe, a nikoliv také pro nás.

a) Důkaz z Písma sv.:

Pravda tato jest zcela jasně obsažena v Písmě sv. Neboť dílo vykoupení člověčenstva skrze Krista předpokládá pravdu, že naši prarodiče byli původně ve stavu svatosti a spravedl-

[1]) Sess. V., can. 1, Denzinger 788.
[2]) Can. 2.

nosti, a že tento stav pro sebe a veškero své potomstvo hříchem ztratili. A dílo vykoupení člověčenstva, které Syn Boží člověkem učiněný vykonal, právě v tom záleží, že Kristus nám zase získal, co jsme v Adamovi ztratili. Kristus však nám svým utrpením a svou smrtí zjednal přisvojené (adoptivní) synovství Boží, milost posvěcující a naději na život věčný. Toto vše předpokládá, že těmito dary Adam jak pro sebe, tak i pro své potomstvo byl původně v ráji opatřen.

Že Kristus nám zjednal, co Adam nám hříchem ztratil, vysvítá ze všech míst Písma sv., na kterých se klade milost Kristem nám zasloužená proti hříchu Adamovu.

α) Dílo vykoupení našeho nazývá Písmo sv. smířením (reconciliatio) naším s Bohem. Tak píše sv. Pavel k Římanům v hl. 5.: „Honosíme se v Bohu skrze Pána našeho Ježíše Krista, skrze něhož nyní jsme došli smíření".[1]) Honosíme a chlubíme se, tak usuzuje sv. apoštol, že máme Boha za Otce, přítele a ochránce svého. A v toto blažené spojení s Bohem vešli jsme skrze Krista Pána, který nás zase s Bohem Otcem smířil. A aby jasně vynikla všeobecnost a vznešenost vykoupení našeho, přirovnává sv. Pavel v následujících verších (12—21) Pána Ježíše k Adamovi a praví: jako Adam, praotec a zástupce veškerého pokolení lidského, přestoupením přikázání sobě daného se stal původcem hříchu prvotního a jeho následků pro všecky, kteří z něho přirozeným plozením mají svůj původ, tak Pán Ježíš, jakožto druhý praotec a representant lidstva vykoupeného se stal vykupitelským dílem svým původcem ospravedlnění a milosti pro všecky, kteří z něho duchovně se rodí. Pak-li nám Kristus zjednal opět mír s Otcem nebeským, pak jsme před hříchem Adamovým musili s Bohem v něm žíti. A poněvadž tohoto míru podle nauky Apoštolovy docházíme milostí posvěcující, které nám Kristus zasloužil svým dílem vykupitelským, musil Adam jako hlava a zástupce náš před hříchem tuto milost míti.

β) Dále sluje dílo Kristem ku spáse naší vykonané vykoupením. Tak je nazývá apoštol národů v listu k Efeským, kde praví: „V něm (Kristu) máme vykoupení skrze krev jeho, odpuštění hříchu podle přebohaté milosti jeho".[2]) Vykupuje se ten, kdo upadl do otroctví aneb byl vržen do žaláře a vyplaceným výkupem zase nabývá svobody. A poněvadž jsme u věčné spravedlnosti Otce nebeského byli zadluženi nekonečným dluhem, jehož jsme sami nemohli zaplatiti, vzal dluh tento Syn Boží člověkem učiněný na sebe, zaplatil jej svou krví Otci nebeskému a nám zjednal zase svobodu synů Božích, obrodiv nás milostí posvěcující. A poněvadž nám Syn Boží svým výkupem opět zjednal svobodu synů Božích, jejímž formálním principem

[1]) 5, 11.
[2]) 1, 7; cf. Řím. 3, 24, 25.

jest milost posvěcující, musili prarodiče naši původně v této svobodě a milosti posvěcující s ní spojené žíti, ji pak hříchem pro sebe a pro nás ztratiti a do otroctví upadnouti.

γ) Výkupné dílo Kristovo nazývá Písmo sv. dále obnovou. Sv. Pavel napomíná Efešany, aby „odložili starého člověka, který běře zkázu podle chtíčů klamných, a obnovili se na duchu mysli své a oblekli člověka nového, stvořeného podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy".[1]) Praví-li sv. Pavel, abychom oblekli člověka nového podle Boha stvořeného, pohlíží k prvotnému stvoření lidí v ráji, o nichž praví Genese, že byli stvořeni „k obrazu a podobenství Božímu".[2]) Máme-li se však obnoviti, musili jsme býti jednou noví. A poněvadž tato obnova záleží v tom, abychom se oblekli v člověka, jehož Bůh stvořil k obrazu a podobenství svému ve spravedlnosti a svatosti, musili jsme jednou podle obrazu a podobenství Božího ve spravedlnosti a svatosti žíti. A poněvadž nyní každý člověk jest člověkem starým potřebujícím obnovy, musil aspoň prvý člověk býti člověkem novým, podle něhož máme se obnoviti ve spravedlnosti a svatosti pravdy. Spravedlností rozumí Apoštol rajský stav, v němž byli prarodiče naši stvořeni. I svatostí pravdy nemíní než touž spravedlnost, jevící se ctnostmi, jež člověk obrozený vždy jen vzhledem k Bohu, k věčné pravdě, má konati.[3])

Někteří interpreti myslí, že „člověkem novým, stvořeným podle Boha", jest rozuměti buď Krista, aneb každého člověka křtem sv. ve spravedlnosti a svatosti znovuzrozeného. Jelikož Kristus vzal na sebe lidskou přirozenost, aby ji vykoupil ze stavu otroctví a jí zase vrátil původní spravedlnost a svatost, pak tento výklad uvedeného textu nedokazuje sice přímě these naší, ale dokazuje ji nepřímě. A totéž platí o výkladu dalším, podle kterého člověkem novým podle Boha stvořeným jest rozuměti každého člověka křtem sv. k novému duchovnímu životu zrozeného.

δ) Dále sluje dílo spásy Kristem nám zjednané novým stvořením. Týž Apoštol píše v II. listu ke Korintským: „Je-li někdo v Kristu, jest novým stvořením, staré věci pominuly; hle všecko se obnovilo".[4]) Je-li někdo živ v Kristu, toť smysl slov apoštolových, nabývá nového života, stává se novým tvorem, který jsa živen a sílen novým životním principem, milostí posvěcující, nabývá schopnosti konati skutky pro život věčný zásložné. Člověk jako nový tvor má se k tvoru starému, jako člověk spravedlivý a svatý k člověku hříšnému. A poněvadž Bůh nemohl stvořiti člověka ve stavu hříchu, musili první lidé býti tvory spravedlivými a svatými v milosti posvěcující postavenými. Neboť

[1]) 4, 24.
[2]) 1, 27.
[3]) Srv. Sušila, List k Efešanům.
[4]) 5, 17.

novost, jíž člověk nabývá v Kristu, může záležeti jen ve spravedlnosti a svatosti čili v milosti posvěcující. Z této příčiny sluje Kristus také novým, druhým a posledním Adamem, jak sv. Pavel píše ke Korintským: „Učiněn jest první člověk Adam v duši živou, poslední Adam v ducha oživujícího.“[1]) Bůh vdechl Adamovi dech života a výtvar z hlíny stal se tímto dechem bytostí nejen přirozeně, nýbrž i nadpřirozeně živou. A tento obojí život měl Adam nejen sobě, nýbrž potomstvu svému zachovati a dědictvím na ně přenášeti. Avšak Adam ztratil hříchem nejen život nadpřirozený, nýbrž i nesmrtelnost života přirozeného. A proto Bůh ve svém nevystihlém milosrdenství poslal člověčenstvu druhého Adama, Krista, který mu vrátil, co prvý Adam mu ztratil. Vrátil mu nadpřirozený život milosti posvěcující a po vzkříšení těla při posledním soudu vrátí mu také nesmrtelnost tělesnou Adamem ztracenou. Kristus jest tedy novým a druhým Adamem naproti Adamu starému a prvému, jest posledním Adamem, poněvadž po něm již nebude jiného praotce lidského pokolení. První Adam byl Adamem usmrcujícím, který potomstvo své zbavil nejen života nadpřirozeného, nýbrž i nesmrtelnosti tělesné, Adam druhý jest Adamem oživujícím, který zase vdechuje člověčenstvu ztracený život nadpřirozený a svým vzkříšením dává mu záruku, jako on sám vstal slavně z mrtvých, že i ono milostí jeho nabude zase tělesné nesmrtelnosti, o kterou je Adam hříchem připravil. A tak měl druhý Adam napraviti, co první pokazil. Z toho plyne, že prvý Adam mimo nesmrtelný život tělesný byl také opatřen spravedlnosti a svatostí, milostí posvěcující.

ε) Konečně se Kristus nazývá souhrnem (rekapitulací ἀνακεφαίλωσις) všeho tvorstva.

Sv. Pavel v listu k Efeským[2]) vyjadřuje význam jak osoby, tak i díla Kristova, když praví, že v plnosti času Kristus vše, co jest na nebi a na zemi, v sobě jako v hlavě souborně shrne a spojí (ἀνακεφαιλώσασθαι) a spojením tím obnoví a omladí. Plnosti času (πλήρωμα τῶν καιρῶν) rozumí Písmo sv. ve dvojím smyslu: buď prvý příchod Syna Božího na tento svět aneb druhý jeho příchod k poslednímu soudu. Prvý příchod jest takořka počátkem a průpravou k druhému příchodu. Sv. Pavel má na tomto místě na zřeteli plnost času v druhém smyslu: dovršení a dokonání díla vykupitelského posledním soudem a věčnou chválou, kterou Kristus jako hlava všeho tvorstva bude na věky věků Bohu vzdávati.

Po stvoření bylo tvorstvo v plném souladě v Bohu jako středu svém spojeno. Hmotná příroda byla poddána člověku, a člověk jakož i čiře duchové bytosti žili v úplné harmonii s Bohem. Ale tato harmonie byla porušena nejprve pádem andělů a pak i pádem člověka, který návodem ďáblovým zdvihl odboj proti Bohu a tímto svým odbojem upadl nejen sám, nýbrž i nerozumné tvorstvo pod vliv

[1]) I., Kor. 15, 45.
[2]) 1, 10.

a vládu ducha zlého. Tím byla jednotná páska, která spojovala tvorstvo s Bohem, na dobro přetržena. Avšak Bůh ustanovil podle věčného úradku svého nekonečného milosrdenství, že roztrženou pásku mezi sebou a tvorstvem zase sváže a spojí a to v Kristu, v němž obnoví zase původní harmonii, v jaké tvorstvo na počátku s Bohem žilo. Kristus stal se hlavou nejen dobrých andělův a vykoupených lidí, nýbrž i nerozumného tvorstva již svým vtělením, jímž mu jako Bohočlověku dána veškerá moc na nebi i na zemi a všechno tvorstvo mu podrobeno. Kristus se stal hlavou Církve, která jako duchovní tělo jeho všecken svůj život: všecku svou pravdu, ctnost atd. z něho čerpá. A Církev sv. podle věčného úradku Božího má se rozšiřovati po veškerém světě a všecky národy zaštěpovati v sebe jako duchovní tělo Kristovo a o život milosti Kristovy se s nimi až do skonání světa sdělovati. Kristus má býti hlavou, má býti vládcem a králem ospravedlněného a posvěceného člověčenstva, které má mu nejen zevně býti poddáno, nýbrž i vnitřně žíti život jeho.

Dílo vykoupení člověčenstva, jež Kristus objektivně svou smrtí na kříži dokonal a v němž Církev sv. až do skonání světa pokračuje, přivlastňujíc subjektivně jednotlivým lidem ovoce jeho, směřuje k tomu, aby všichni národové bez výjimky stali se údy velikého duchovního těla Krista Pána. Poněvadž však na tomto světě nezřízená a odbojná smyslnost nedovoluje údům v tělo Kristovo zaštípeným, aby nedbajíce jakýchkoliv pokušení úplně se vžili v život Kristův, proto Kristus teprv po vzkříšení bude v plném smyslu hlavou andělův a vykoupeného tvorstva. Nebo teprv tu nastane ničím nerušený soulad mezi anděly, lidmi a nerozumným tvorstvem s jedné a mezi Bohem s druhé strany. A soulad tento bude se především jeviti v Kristu, v němž jako hlavě bude veškero souborně spojeno.

V Kristu jako ve své hlavě nabude zase vykoupení tvorstvo nejen dokonalosti, které při svém stvoření bylo Bohem opatřeno, nýbrž bude povzneseno k důstojnosti ještě mnohem vyšší a vznešenější, poněvadž se stane účastným důstojnosti samého Krista, Boha a člověka. Všechno tvorstvo byvši skrze druhou Božskou osobu, Slovo Boží, stvořeno a vykoupeno, jest především majetkem Kristovým a proto má také neprostředně za účel jeho čest a slávu. Ale když tvorstvo bude chváliti a oslavovati Krista, bude tato chvála a sláva s Krista přecházeti na celou nerozdílnou Nejsvětější Trojici. Neboť veškero tvorstvo bude ústy Kristovými, ústy Boha a člověka, na věky volati: Svatý, Svatý, Svatý Hospodin Bůh zástupů. Plná jsou nebesa a země slávy Tvé. Hosanna na výsostech.[1])

Vulgata překládá řecká: „ἀνακεφαλαιώσασθαι“, což znamená: recapitulare, in compendium redigere, souborně v jeden celek shrnouti, slovem „instaurare“, obnoviti, znovuzříditi. Ačkoliv tento

[1]) Scheeben, Handbuch der Dogmatik, III. Bd., Freib. im Br. 1882, 371 f.

překlad významu časoslova „ἀνακεφαλαιώσασθαι“ úplně nevystihuje, jest přece potud správný, pokud spojením a zahrnutím tvorstva v Kristu bude napravena či spíše obnovena ona harmonie, v jaké žilo před pádem. Ale řecké časoslovo „ἀνακεφαλαιώσασθαι“ má smysl hlubší, vyznačující zcela přesně a jasně, v jakém poměru stojí Kristus k tvorstvu a jak Kristus konečně dílo vykoupení padlého tvorstva po vzkříšení dokoná.

ζ) Kristus přišel na svět, aby nám zjednal to, co Adam nám ztratil. Kristus však nám hlavně svou smrtí zjednal milost posvěcující. A proto ji Adam musil původně míti. Jinak by jí nemohl ztratiti. Že Kristus nám zjednal milost posvěcující, výslovně učí sv. Pavel, když píše k Efeským: „Byli jsme od přirozenosti dítkami hněvu, jako i ostatní, ... Bůh bohat jsa v milosrdenství pro velikou lásku svou, kterou nás miloval, i když jsme byli mrtvi přestupky svými, spolu obživil nás v Kristu (milostí totiž jste spaseni) a spolu (s ním) vzkřísil a posadil (nás) na nebesích v Kristu Ježíši“.[1]) V Kristu nás tedy Bůh oživil, vzkřísil a posadil v nebesích, což sv. Pavel líčí již jako děje minulé. Neboť ve věčném úradku Božím se skutečně již staly. A pak-li jednotliví lidé nedojdou těchto milostí Božích, pak není vina na Bohu, nýbrž na nich samých, poněvadž s milostí Boží nechtěli spolupůsobiti.

Mrtvi jsme byli hříchem prvotným i hříchy osobními, nyní žijeme, poněvadž Kristus nám milostí svou vštípil duchovní život a zjednal nám budoucí vzkříšení a slávu věčnou. A to vše učinil Kristus, aby nám ukázal nesmírnou lásku, kterou Bůh nás miluje. Tuto pravdu hlásá také sv. Petr, když píše ve svém II. listu: „Jímž (Kristem) podle řeckého textu „jimiž“ totiž „slávou a silou Kristovou“ dal nám (Bůh) převeliké a drahocenné dary zaslíbené, abyste skrze ně stali se účastni Božské přirozenosti.“[2]) Účast v Božské přirozenosti, zde počátečně a částečně, v onom životě svrchovaně a cele, záleží především v milosti posvěcující, pronikající samu podstatu duše naší a podstatě Božské ji připodobňující. Dále záleží na světě ve víře v Boha a pravdy jím zjevené, ve slávě věčné však v přímém patření na Boha samého. Vírou a přímým patřením na Boha stáváme se účastnými poznání, jímž se Bůh vystihuje v nekonečné své poznatelnosti. A konečně záleží v lásce, která není než nápodobou a odleskem lásky, kterou Bůh miluje sebe jako nekonečné dobro a všecky ostatní věci mimo sebe potud, pokud mají v jeho nekonečném dobru účastenství. Milostí posvěcující stáváme se syny Božími.[3]) Syn jest účasten přirozenosti otcovy. A proto synovství Boží, kterého nabýváme milostí posvěcující, nemění toliko našeho zevnějšího poměru k Bohu, nýbrž i samu naši při-

[1]) 2, 4—6.
[2]) II., Petr. 1, 4.
[3]) Jan 1, 12; I., Petr. 1, 23.

rozenost, kterou povznáší do stavu nad přirozeností naší nevýslovně povýšeného. Ačkoliv synovstvím Božím nestáváme se fysicky účastnými přirozenosti Božské, jako jednorozený Syn Boží, přece jím docházíme skutečného podobenství a společenství a skutečného příbuzenství s Bohem a nejen jakéhosi mravního s ním spojení. A poněvadž nám Kristus získal a navrátil to, co jsme v Adamu ztratili, musil i Adam býti ve stavu milosti posvěcující a touto milostí míti účast v přirozenosti Božské.

b) Ss. Otcové, jako na př. Methodius,[1]) Vigilius Tapsenský,[2]) Maximus Confessor,[3]) Jan Zlatoústý[4]) dovozují, jak jsme již slyšeli[5]) nadpřirozený stav, do něhož byl Adam již při stvoření posvěcující milostí postaven, namnoze již ze slov Genese uvádějící úradek Božský, člověka stvořiti. Praví-li inspirovaný autor: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému", pak prý rozeznává dvojí obraz v člověku: obraz přirozený obsažený již v podstatě, v rozumu a svobodné vůli Boží, a obraz nadpřirozený, jejž nenazývá jednoduše obrazem, nýbrž podobenstvím Božím. A toto nadpřirozené podobenství člověka s Bohem záleží hlavně v milosti posvěcující, kterou Adam hříchem ztratil a Kristus zase člověčenstvu svou smrtí zjednal.[6]) Také citují výrok knihy: Ecclesiastes, jež praví: „Toliko to jsem nalezl, že učinil Bůh člověka přímého (hominem rectum, t. j. člověka takového, jaký má býti, člověka dobrého, nezkaženého), ale on vpletl se v otázky nesčíslné."[7])

Spojíme-li tyto výroky s naukou o původním stavu prvého člověka obsaženou v knihách Nového zákona, pak ovšem není pochyby, že vyjadřují skutečně nauku zjevenou, podle níž byli první naší rodiče při svém stvoření obdařeni mimo přirozené dary také dary nadpřirozenými a mezi těmito hlavně milostí posvěcující. Avšak nezdá se nám, že by samy o sobě bez vztahu k nauce Nového zákona měly smysl, který ss. Otcové a theologové v nich nalézají. Avšak tato okolnost při naprosté jasnosti a určitosti, s jakouž knihy novozákonné nauku tuto hlásají, nepadá nikterak na váhu. Tolik jest jisto, že světlo pravd křesťanských vrhá svou zář také na knihy starozákonné a odhaluje jejich smysl, který by jinak zůstal nám temný a pochybný.

b) Důkaz z Tradice:

Jelikož nauka o prvotním stavu našich prarodičů náleží k pravdám nejdůležitějším a takořka základním celého křesťanství, jest zcela přirozeno, že mezi ss. Otci nemohlo býti v této příčině

[1]) Cf. Conc. Virg. in Marcellae orat.
[2]) De Trinit., lib. 2, cap. 27.
[3]) De Charit., cap. 3, n. 25.
[4]) Hom. 9, in Gen., n. 3.
[5]) Str. 480.
[6]) Cf. Mazzella, l. c., p. 519.
[7]) 7, 30; Mazzella, p. 520 sq.

ani nejmenší různosti v jejich učení. Teprve když počali Pelagius a stoupenci jeho hlásati blud strany původního stavu Adama a Evy v Církvi nikdy neslýchaný, podnikl sv. Augustin se vší rázností své povahy a s učeností, jíž se mu v té době nikdo nevyrovnal, boj proti zhoubné pelagianské heresi, jejž také vítězně skončil umlčev protivníky své tou měrou, že se neodvážili nějakou zvláštní sektu založiti.

Poněvadž až do Pelagia nauka o prvotním stavu našich prarodičů byla v Církvi jednomyslně hlásána, jak ji Písmo sv. obsahuje, stačí nám, uvésti z nejstarších ss. Otců a církevních spisovatelů jen některé doklady.

Sv. Irenej ve svém spise: Contra haereses uvádí Adama takto řkoucího: „Poněvadž jsem neposlušností ztratil oděv svatosti, který jsem měl od Ducha sv., uznávám nyní, že jsem si zasloužil této zástěry (z listí fíkového), která nejen neposkytuje tělu příjemné ochrany, nýbrž je píchá a bodá.“[1]) A Tertullián píše: „Člověk se (křtem) vrací Bohu podle obrazu toho, jenž původně k podobenství Božímu byl učiněn (totiž Syn Boží)... Přijímá zase zpět Ducha Božího, kterého tenkrát dechem jeho přijal, ale později hříchem ztratil.“[2]) Sv. Cyprián: „Adam dychtě proti přikázání Božímu po ovoci smrtonosném, uvalil na sebe trest smrti, poněvadž nezachoval poslušností milosti od Boha přijaté.“[3]) Sv. Cyrill Alexandrinský: „Adam zůstal v ráji, pokud Duchem sv. v něm přebývajícím zachoval sobě milost svého Stvořitele.“[4])

Ss. Otcové výrok Genese (1, 26): „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému;“ a sv. Pavla napomínajícího věřící, „aby se obnovili na duchu mysli své a oblekli člověka nového, stvořeného podle Boha ve spravedlnosti a svatosti pravdy,“ (Efes. 4, 23, 24), vysvětlují často o milosti nadpřirozené, kterou Adam ztratil a Kristus nám zase vrátil, jako na př. sv. Řehoř Nyssejský, který praví: „Tohoto dobra, které převyšuje všecky naše pojmy, byli jsme my lidé jednou účastni. A dobro toto bylo tak veliké, že převyšovalo všecko naše přirozené dobro byvši vytvořeno nejpečlivějším a nejdokonalejším napodobením prvotného a původního vzoru všeho dobra... Ten, který byl učiněn k obrazu Božímu, byl k zemi snížen a komu bylo království Boží určeno, byl proměněn v hlínu.“[5]) A sv. Jan Damašský líčí s podobným nadšením jako sv. Řehoř Nyssejský, nádheru původního stavu, v němž byl prvý člověk od Boha stvořen. Píše: „Bůh stvořil člověka nevinného, neporušeného, šlechet-

[1]) Lib. 3, § 4, n. 3, opp. (edit. cit.) tom. 2, p. 321.
[2]) De Bapt., v. 5.
[3]) De bono potient., c. 19.
[4]) In Is., lib. 2, cap. 3.
[5]) De beatitudinibus, Oratio 3, opp. cit. tom. I. (edit. cit.), p. 784 sq.

ného... A vrchol tajemství záleží v tom, že člověk svým sklonem k Bohu stal se sám bohem (θεούμενος, deificatus)... a to účastí v Božském světle a nikoliv proměnou v Božskou podstatu."[1])

Se ss. Otci v tomto výkladu souhlasí také theologové scholastičtí.[2]) I kdyby snad jejich výklad všech výroků Písma sv. neobstál před stolicí kritické exegese nynější doby, přece tolik jest jisto, že ss. Otcové a spisovatelé i v nejstarší době hlásali všeobecně jakožto nauku Bohem zjevenou, že první rodiče nebyli od Boha původně postaveni do stavu přirozeného, nýbrž že byli milostí posvěcující povzneseni do stavu synovství Božího a že nám tuto milost hříchem svým ztratili a že Kristus ji nám zase svou smrtí zjednal a vrátil. A právě že ss. Otcové o této pravdě jako základní veškeré pravdy zjevené byli naprosto přesvědčeni, proto ji nalezali již ve mnohých výrocích Písma sv. Starého zákona, kde jasně není obsažena.

§ 119.

Prarodiče naši byli mimo milost posvěcující obdařeni ještě také dary mimopřirozenými.

Bůh ve své nekonečné dobrotě neměl na tom dosti určiti a povýšiti prvého člověka a v něm veškero pokolení lidské do nadpřirozeného stavu synovství Božího, nýbrž přidal mu k tomuto hlavnímu daru nadpřirozenému ještě jako nádavkem mnohé dary, které bohoslovci obyčejně nazývají dary mimopřirozenými (dona praeternaturalia). Darů mimopřirozených uvádějí obyčejně čtvero: 1. neporušenost (integritatem čili immunitatem a rebelli concupiscentia), 2. tělesnou nesmrtelnost (immortalitatem corporis), 3. jasnou vědu (praeclaram scientiam) a 4. konečně svobodu ode všech pozemských strastí (immunitatem ab omnibus malis).

ad 1. Prvý mimopřirozený dar záleží v neporušenosti čili svobodě od nezřízené žádostivosti (in immunitate ab inordinata vel rebelli concupiscentia).

Jako všechny mimopřirozené dary, tak především neporušenost jest pokládati za dar, který jaksi doplňoval milost posvěcující a theologické a mravní ctnosti, kterými byli naši prarodiče v ráji od Boha obdařeni. Milostí posvěcující byly duše jejich nad požadavek své přirozenosti povýšeny do vyšší sféry a přirozenosti Božské zvláštním způsobem připodobněny. A bohosloveckými a mravními ctnostmi byl jejich intellektuální a mravní život tak zdokonalen, že rozum jejich vším svým vlitým a nabytým poznáním pravdy směřoval jen k Bohu jako svrchované pravdě, a

[1]) De fide orth., lib. 2, cap. 12, tom. I. (Opp. edit. cit.), p. 178.
[2]) Cf. Sv. Tom., I., qu. 95, art. 1.

vůle vší svou láskou objímala Boha jako nejvyšší své dobro. Těmito nadpřirozenými dary položil Bůh v přirozenosti prvých rodičů základ, na němž měli všechen svůj další život budovati a zdokonalovati a tak dojíti posledního cíle, k němuž byli stvořeni. Těmito dary byli uschopněni Boha nadpřirozeně poznávati, ctíti a milovati, jemu sloužiti a tak věčné spásy obsažené v neprostředním patření na tvář Boží dosíci. Proto žili prví naši rodiče ve svém vyšším duchovém životě v úplné harmonii s Bohem a jeho svatou vůlí.

Bůh ve své nevystihlé dobrotě připojil jako nádavkem a dodatkem k této harmonii vyššího života lidského se svou nejsvětější vůlí také harmonii mezi vyšší rozumovou a nižší smyslnou stránkou přirozenosti lidské. A tato harmonie jest právě onen mimopřirozený dar, který neporušeností nazýváme.

Rajská neporušenost prvých rodičů není než svobodou od nezřízené žádostivosti, která uvádí spor mezi nižším smyslným a vyšším duchovým životem lidským.

Než však přikročíme k vlastnímu důkazu daru neporušenosti, jest napřed zevrubněji vysvětliti některé pojmy, které neporušenost předpokládá, a to jest pojem žádostivosti a smyslnosti, pokud jsou tyto vlastnosti lidské přirozenosti dovoleny a v čem jejich nezřízenost a hříšnost záleží.

Písmo sv. nerozumí žádostivostí vždy v jednom a témže smyslu. Někdy znamená, jak Bellarmin praví,[1]) v širším smyslu každou žádost a touhu po jakémkoliv dobru bez rozdílu, je-li toto dobro dovolené neb nedovolené, smyslné neb duchové (ideální). Neboť, jak sv. Augustin podotýká, touha po moudrosti jest dobrá a chvalitebná, neboť vede podle výroku knihy Moudrosti k vládě a panství. Tak jest také dobrá žádostivost (concupiscentia), kterou žádá duch proti tělu, jak praví sv. Pavel v listu ku Galatským.[2]) Než tato dobrá žádostivost vztahující se buď k dobrům hmotným neb ideálním nebude zde předmětem naší úvahy.

V užším a vlastním smyslu znamená žádostivost žádost tělesnou či smyslnou a proto také smyslností zvanou, která směřuje k předmětům čili dobrům smyslným.

Žádostivost smyslná jeví se do jisté míry nutně. Neboť jakmile počnou na jednotlivé smyslné mohutnosti působiti dobra jim přiměřená, tu zcela přirozeně se tyto mohutnosti obracejí k těmto dobrům a snaží se jich dosíci. Tak touží zrak po světle, sluch po zvuku, podobně mohutnost obživná po pokrmu a nápoji a pud pohlavní po pohlavním spojení. V tomto smyslu náleží žádostivost k samé přirozenosti lidské a jest v tomto smyslu tak dobrá, jak dobrá jest přirozenost lidská sama.

Poněvadž člověk mimo potence smyslné jest obdařen také mohutnostmi duchovými rozumu a vůle, kterými poznává

[1]) De amiss. grat. et statu peccali, lib. 5, cap. 15.
[2]) 5, 17.

a miluje mimo dobra smyslná také dobra nadsmyslná čili ideální, proto žádostivost nesměřuje toliko k dobrům smyslným, nýbrž má za předmět také dobra nadsmyslná čili ideální.

A i po těchto dobrech může toužiti způsobem dovoleným neb nedovoleným.

Dokud rozum správně poznává a soudí o dobrech přiměřených jak smyslné, tak i duchové stránce přirozenosti lidské a podle tohoto poznání nakloňuje vůli, že chce a volí ona přiměřená dobra, dotud jest také žádostivost dobrá. Nedovolenost a hříšnost její vzniká teprv tenkrát, když smyslné potence ve svých činnostech se vymykají ze vší správy a vlády, kterou má rozum a vůle nad nimi vykonávati, a jeví se zcela samostatně. Ale poněvadž rozum a vůle mají ovládati žádostivost nejen dober smyslných, nýbrž i nadsmyslných, proto i touha člověka po těchto vyšších ideálních dobrech musí býti řízena a ovládána rozumem, má-li býti dobrá a člověka důstojná.

Z této úvahy již plyne, v čem záleží neporušenost lidské přirozenosti.

Člověk má trojí život a proto také trojí potence: 1. vegetativní, 2. animální a 3. intellektuální čili duchový. Tento trojí život není mezi sebou souřadný a rovnocenný, nýbrž jest podřadný a má proto také různou cenu a důstojnost. Život vegetativní slouží životu animálnímu a oba tyto životy: vegetativní a animální slouží zase životu intellektuálnímu. Z toho patrno, že život intellektuální má podle vůle Boží říditi obojí nižší život: vegetativní a animální. A dokud jej řídí, vládne v člověku úplná harmonie. A právě v této všestranné harmonii mezi vegetativním, animálním a rozumovým životem v člověku záleží neporušenost lidské přirozenosti, kterou byli první rodiče v ráji od Boha obdařeni.

Že první rodiče byli odbdařeni neporušeností, a že dar tento nenáležel k jejich přirozenosti, nýbrž že jim mimo jejich přirozenost byl přidělen, učí zcela určitě Písmo sv.

a) Důkaz z Písma sv.:

α) Tak čteme v Genesi: „Byli oba nazí, totiž Adam a žena jeho, a nestyděli se“.[1]) A když zhřešili, „otevřeny jsou oči obou dvou, a když poznali, že jsou nazí, navázali listí fíkového a udělaly sobě zástěry a skryli se před tváří Hospodinovou“.[2]) A na otázku Páně: „Kde jsi“? odpověděl Adam: „Hlas tvůj slyšel jsem v ráji, ale bál jsem se, že jsem nahý, a skryl jsem se“.[3]) A na to pravil k němu Hospodin: „Kdož oznámil tobě, že jsi nahý, jediné že jsi ze stromu jedl, z něhož jsem tobě přikázal, abys nejedl“.[4])

[1]) 2, 25.
[2]) 3, 7.
[3]) 3, 10.
[4]) 3, 11.

Ačkoliv Adam a Eva podle svědectví Genese byli již před hříchem nazí, přece se nestyděli a teprv po hříchu pocítili stud. Stud však jest účin a následek nezřízené smyslnosti a proto Adam a Eva před hříchem byli nezřízené smyslnosti prosti.

Proti tomu namítají racionalisté, že první naši rodiče byli původně buď ve věku dětském, aneb ve stavu surovém. Neboť jen nedospělé dítky aneb lidé ve stavu úplné surovosti nepociťují studu.

Že tato námitka jest zcela nemístná, dokazuje zcela sama Genese. Nemohli býti ve věku dětském, poněvadž ihned po hříchu se před sebou styděli. Nelze mysliti, že za kratičkou dobu, které k hříchu potřebovali, stali se najednou lidmi dospělými. Mimo to praví Genese, že Bůh hned po stvoření pravil k Adamovi a Evě: „Rostěž a množte se a naplňte zemi a podmaňte ji".[1]) K nedospělým dětem, jak již řečeno, Bůh nemohl tak mluviti.

Že nebyli ve stavu surovém, v jakém jsou nyní někteří úplně zvrhlí kmenové pohanští, dokazuje jejich neobyčejná věda. Adam dává jména všem druhům zvířecím, vystihuje zcela jasně podstaty manželství atd. Ačkoliv byli od Boha stvořeni ve věku dospělém, nestyděli se, poněvadž, jak praví sv. Augustin, přiodění byli rouchem nevinnosti, která nejen jejich duši Bohu připodobňovala, nýbrž jejich smyslný život podřizovala životu rozumovému.

β) Velmi dojemně a při tom názorně líčí sv. Pavel rozpor mezi nižší, smyslnou, a vyšší, duchovou částí přirozenosti lidské v listu k Římanům, kde píše: „Víme zajisté, že zákon jest duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu, neboť tomu, co dělám, nerozumím, vždyť nekonám to, co chci, nýbrž to, čeho nenávidím. Činím-li však to, čeho nechci, souhlasím se zákonem, že jest dobrý. I nedělám to já, nýbrž ten hřích, který přebývá ve mně. Vímť zajisté, že ve mně, to jest v mém těle, nepřebývá dobré, neboť chtění jest při mně, konání však dobra nikoliv; vždyť nečiním to dobré, které chci, nýbrž působím to zlé, kterého nechci.... Libuji si v zákoně Božím podle člověka vnitřního, (t. j. podle jeho vyšší rozumové stránky), ale vidím jiný zákon v údech svých, který odporuje zákonu mysli mé a jímá mě zákonem hříchu, který jest v údech mých".... A končí otázkou: „Kdo mě vysvobodí z těla smrti této"?, na niž odpovídá: „Milost Boží skrze Ježíše Krista Pána našeho".[2])

Sv. Pavel nazývá nezřízenou smyslnost hříchem a zákonem hříchu, ne proto že by sama v sobě byla již hříchem, nýbrž že „z hříchu", jak praví sněm Tridentský; „jest a k hříchu na-

[1]) 1, 28.
[2]) Řím. 7, 14—18 sldd.

kloňuje".[1]) Je-li však následkem hříchu, pak Adam, než se hříchu v ráji dopustil, nebyl nezřízené smyslnosti podroben. A nebyl-li jí podroben, pak byl původně opatřen s milostí posvěcující také darem neporušenosti.

Nezřízená smyslnost, která provozuje krutou vládu nad člověkem, jest příčinou a zdrojem nesčíslných zel a strastí v životě lidském. Smyslné chtíče, které má člověk společné se zvířetem, převládají nad lepší a vyšší stránkou života lidského držíce ji přečasto v mrzké porobě. Člověk uznává namnoze podlost této poroby a nemá přece tolik síly, aby se z ní vyprostil a jednal podle hlasu rozumu svého. Tento rozpor v přirozenosti lidské cítil hluboce sám sv. Pavel na sobě a proto jej tak věrně líčí. „Tomu, co dělám, nerozumím". Přečasto jedná člověk proti lepšímu přesvědčení svému, buď že skutek nezdá se mu v náruživosti jeho býti špatným, aneb že jeho svědomí jest tak seslabeno a otupeno, že již nedovede jasně a přesně rozeznávati mezi dobrem a a zlem. Často bývá rozum chtíči takovou silou a prudkostí napadán, že byv jimi úplně omhlen a zatemněn dává se i k nejhorším zločinům uvlékati. A proto praví sv. Apoštol: „Vždyť nekonám, co chci, nýbrž to, čeho nenávidím".

Člověk chce dobro, ale jen potud, pokud nepřichází do sporu s předsudky a vášněmi jeho. Není to však pevná a rozhodná vůle, nýbrž jen jakési bezmocné přání, a proto také nenávist zlého jest rovněž jen matné a chabé povrhování hříchem, které skutkem se nejeví. A tento vnitřní boj rozpoluje člověka takořka na dvě bytosti: bytost zlou a bytost dobrou. Avšak tyto dvě bytosti nejsou sobě silou a mocí, kterou každá z nich ku předmětu svému tíhne, úplně stejné a rovné. Bytost zlá v člověku převládá svou energií nad bytostí dobrou. Aby člověk zlu úplně se nepodrobil, musí celý život svůj proti nižší stránce přirozenosti své bojovati, musí ji tlumiti a vyšší stránce své podřizovati a stránku svou vyšší a lepší, stránku duchovou, říditi vůlí Boží. Nezřízená smyslnost jest nejhorším a nejnebezpečnějším nepřítelem, proti kterému jest člověku stále býti na stráži, aby se nezmocnil jeho myšlenek, citů, snah a statků, vůbec celého jeho života. A poněvadž nezřízená smyslnost jest v člověku mocnější, než rozum a vůle jeho, nestačí mu k vítězství nad ní přirozené síly jeho, nýbrž potřebuje bez ustání vyšší nadpřirozené pomoci Boží. Proto odpovídá sv. apoštol na otázku: „Kdo mě vysvobodí z těla smrti této"?, že jedinou naději klade v milost Boží skrze Ježíše Krista Pána našeho.

b) Důkaz z Tradice:

Že naši prarodiče byli obdařeni darem neporušenosti, učí obecně ss. Otcové. Poněvadž ve Staré Církvi o této pravdě až do doby pelagiánské nikdo nepochyboval, není třeba výroky

[1]) Sess. V., can. 5. Denzinger 792.

ss. Otců hromaditi. Stačí na její potvrzení uvésti jen jeden neb druhý výrok jejich.

Ss. Otcové vysvětlujíce 2. a 3. hlavu Genese učí jednohlasně, že první naši rodiče před hříchem se před sebou nestyděli, nýbrž jsouce nezřízené smyslnosti prosti byli dokonalou spravedlností jako oděvem zakryti a zahaleni. Tak píše sv. Augustin: „Byli tedy oba nazí: jest pravda, že těla obou v ráji byla úplně nahá. A proč se měli také styděti, dokud necítili ve svých údech zákona odporujícího zákonu rozumu? Tento trest stihl je teprv po hříchu, když neposlušnost vykonala, co jim bylo zapovězeno, a spravedlnost potrestala hřích, kterého se dopustili. Dříve než se tak stalo, byli, jak řečeno, nazí a nestyděli se: v těle jejich nebylo hnutí, za která by se byli musili styděti. Nemusili nic zakrývati, poněvadž nic necítili, co by bylo třeba krotiti.“[1]) A podobně učí sv. Jan Zlatoústý: „Až do přestupku svého žili v ráji jako andělé, nejsouce smyslností rozníceni, ani jinými vášněmi zmítáni... Dokud nebyli hříchem poskvrněni, byli oděni ve slávu shůry na ně sestupující a proto se před sebou nestyděli.“[2])

A sv. Jan Damašský píše: „Ačkoliv byli na těle nazí, byli přece přioděni milostí Boží. Neměli sice tělesného oděvu, ale za to byli oblečeni rouchem neporušenosti. Dokud byli poslušností Bohu poddáni a žili s ním v přátelství, dotud byli přioděni rouchem neporušenosti“ (οὐκ ἦν αὐτοῖς σωματικὸν περιβόλαιον, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς ἔνδυμα ἀφθαρσίας. ὅσον γὰρ διὰ τῆς ὑπακοῆς ᾠκειοῦντο τῷ Θεῷ, τοσοῦτον τῷ τῆς ἀφθαρσίας ἐνδύματο).[3]) A podobně sv. Řehoř Veliký: „V ráji žil prvý člověk v rozkoši: jako nemohl v duši své pocítili hladu, tak neznal v těle svém vášní“.[4])

Podle nauky ss. Otců plyne rozpor mezi duchovým a smyslným životem lidským ze samé přirozenosti lidské. Neboť mohutnosti smyslné tíhnou již svou přirozenou povahou nutně ku předmětům sobě přiměřeným, podobně jako mohutnosti každého zvířete. Aby však smysly tuto svou fysickou směrnost a determinaci zadržely a potlačily, musí je vyšší moc (vis major) v jejich přirozených činnostech říditi. A to jest rozum a svobodná vůle lidská. Nepoznává-li však rozum jasně předmětů, k nimž smysly tíhnou, aneb poznává-li je, ale nemá dosti síly a energie, aby podle soudu rozumu řídila smyslné mohutnosti v jejich činnostech, pak se vymyká smyslný život ze správy a vlády duchové části člověka, a v člověku vzniká boj a spor. A tento spor jest obsažen v samé přirozenosti lidské. A necítil-li ho prvý člověk, pak pů-

[1]) De Gen. ad lit., lib. 11, cap. 1.
[2]) In Gen., hom. 15, n. 4.
[3]) In ficum arefactam, n. 3, Opp. tom. II. (Venet. 1748), p. 806.
[4]) Prooem. in ps. 3, Poenit., je-li sv. Řehoř autorem tohoto spisu.

vodní harmonie mezi nižším a vyšším životem nebyla požadavkem lidské přirozenosti, nýbrž zvláštním darem Božím.

Tuto pravdu zjevenou dokazuje jistou měrou také rozum. Neboť ztráta neporušenosti, kterou naši prarodiče byli od Boha před hříchem ozdobeni, měla za následek dvojí účin, předně že hnutí smyslné žádostivosti předstihují často rozkazy vůle, a pak že se jim často přímě protiví. A obojí tento nedostatek jest člověku přirozený.

Neboť jakmile smyslné mohutnosti postřehnou předměty sobě přiměřené, pak nutně se k nim kloní, a vůle nemá vždy v moci, aby tyto předměty se jim nepředstavily a na ně nepůsobily. A poněvadž pocit a žádost předmětu postřehnutého ve smyslových mohutnostech vzniká dříve, než rozum může svůj soud o nich sobě utvořiti, proto jest člověku zcela přirozeno, že činnosti smyslného jeho života se často vymykají z vlády rozumu.

Ale hnutí smyslná nejen předcházejí rozkaz vůle, nýbrž se mu často také protiví.

Každá nutná příčina zůstává tak dlouho v činnosti, pokud na ni působí vlivy, které ji do činnosti uvedly. Avšak představy smyslně postřehnutých předmětů, smyslné podráždění a rozechvění jejich působí na smyslné mohutnosti často ještě tenkrát, když rozum káže je potlačiti. Neboť jak praví podle Aristotela již Suarez, smyslnost neposlouchá vůle despoticky ani otrocky, nýbrž civilně a politicky skrze obraznost, které nemůže vždy na úzdě držeti pouhým svým přirozeným rozkazem.[1])

Mimo to jest tu ještě jednu okolnost míti na zřeteli.

Zkušenost svědčí, že člověka svádějí k hříchu pocity vznikající nejen ve smyslné žádostivosti, nýbrž i v duchové stránce přirozenosti jeho. Člověk bývá často pokoušen a sváděn k nepravostem, které jsou rázu duchového, jako jest touha po cti a slávě a jiných pošetilostech a marnostech světských. Proto také svatý Pavel ve svém listu ke Galatským podotknuv, že tělo se protiví duchu a duch tělu, vypočítává nejen skutky těla, jako smilstva, nečistoty a chlípnosti, nýbrž také skutky duchové, jako modloslužbu, čarodějství, nepřátelství, sváry, řevnivost a jiné podobné nepravosti.[2]) Patrně myslí tu sv. Pavel tělem celého člověka podle těla a duše, jakým se stal, když křichem prvotným byl zbaven milosti Boží a ostatních darů mimopřirozených. A v tomto smyslu praví také v listu k Římanům: „Já jsem tělesný a zaprodaný hříchu“.[3]) Co praví o sobě, platí o každém člověku. Je-li tedy každý člověk bez milosti Boží zaprodán hříchu, pak tělesností nemůže rozuměti pouze nezřízenosti smyslné stránky člověka, nýbrž myslí celého člověka. Celý člověk, tedy nejen

[1]) Cf. Suarez, De Oper. Sex. Dier., lib. 3, cap. 12, n. 10; cf. St. Thom., I., qu. 81, art. 3, ad. 2.
[2]) 5, 17, 19.
[3]) 7, 14.

podle nižší, nýbrž i podle vyšší stránky pozbyl své původní harmonické neporušenosti. A píše-li sv. Pavel ke Korintským,[1]) že jim nemůže ještě poskytovati pokrmu tuhého, vyučovati je totiž tajemstvím Božím, poněvadž jsou tělesní, rozumí rovněž tělesností celého člověka hříchem Adamovým původní harmonie podle obojí stránky přirozenosti lidské zbaveného.

Nezřízená žádostivost jest sice především vadou a nedostatkem nižší smyslné stránky přirozenosti lidské, nicméně má také, jak praví sv. Augustin, sídlo i v mysli lidské.[2]) Ačkoliv ve svých polemických spisech proti Pelagiánům rozumí nezřízenou žádostivostí téměř všude jen nezřízenou smyslnost, přece hřích Adamův oloupiv člověka o původní spravedlnost a neporušenost, jeví své neblahé následky nejen v jeho životě smyslném, nýbrž i duchovém. Porušení harmonie mezi Bohem a rozumovým čili duchovým životem lidským mělo za následek rozvrat jak rozumového, tak i smyslného života jeho.

ad 2. První naši rodiče byli podle těla nesmrtelní.

Pravda tato obsahuje v sobě dva momenty, které jest od sebe přesně lišiti, předně že byli první lidé stvořeni od Boha tělesně nesmrtelní, a že tato nesmrtelnost nebyla nutným požadavkem přirozenosti lidské, nýbrž toliko darem Bohem k této přirozenosti připojeným. Obojí tento moment jest pravdou zjevenou, což plyne *a)* z definicí Církve sv., *b)* Písma sv. a *c)* Tradice.

ad a) Plyne z definicí Církve sv.:

První rodiče obdrželi dar tělesné nesmrtelnosti nejen pro sebe, nýbrž i pro veškero své potomstvo. Z toho plyne, kdyby byli nezhřešili, že by ani sami, ani jejich potomci nebyli podrobeni smrti tělesné. Pravda tato byla proti Pelagiánům prohlášena na synodě Milevitánské II. (r. 416) a schválena na synodě Karthaginské (XVI.) r. 418 slovy: „Vidělo se všem biskupům na synodě Karthaginské shromážděným prohlásiti: „Každý, kdo by řekl, že prvý člověk Adam byl stvořen smrtelný, tak že by byl, ať zhřešil neb nezhřešil, tělesně zemřel... nikoliv za trest hříchu, nýbrž nutností přirozenosti, budiž z Církve vyobcován".[3]) A podobně učí synoda Arausikánská II. (r. 529): „Kdo by řekl, že přestupek Adamův škodil jemu samému, ale nikoliv také jeho potomstvu, aneb tvrdil, že pouze smrt tělesná, jež jest trestem hříchu, a nikoliv také hřích, jež jest smrtí duše, přešel skrze jednoho člověka na veškero pokolení lidské, vinil by Boha z nespravedlnosti a odporoval by Apoštolu řkoucímu: „Jako skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt, a tak na všecky lidi smrt

[1]) I., Kor. 3, 2.
[2]) De Civit. Dei, cap. 2, 3 et 3.
[3]) Denzinger 101.

přišla, poněvadž v něm všichni zhřešili (Řím. 5, 12)".[1]) A proto také sněm Tridentský odsuzuje každého, kdo by popíral, že prvý člověk Adam nezasloužil si hříchem svým hněvu a nevole Boží a tím také smrti, kterou mu Bůh dříve pohrozil.[2])

Že dar nesmrtelnosti nebyl přirozenou dokonalostí lidské přirozenosti, nýbrž darem z pouhé dobroty Boží člověku uděleným, patrno hlavně z deklarací Církve, jimiž opačnou nauku zavrhla. Tak odsoudil Pius V. r. 1567 bullou „Ex omnibus afflictionibus" 79 proposicí Bájových, a mezi nimi proposici 78., která zní: „Nesmrtelnost prvého člověka nebyla dobrodiním milosti, nýbrž přirozenou vlastností".[3]) Podobně zavrhl papež Pius VI. encyklikou „Auctorem fidei" mezi bludy synody Pistojské také nauku, podle níž jest smrt nyní sice trestem za hřích zaslouženým, před hříchem však nebyla nesmrtelnost darem člověku zdarma daným, nýbrž přirozenou vlastností jeho.[4])

ad b) Důkaz z Písma sv.:

Tuto pravdu hlásá zcela jasně na mnohých místech Písmo sv. α) Starého i β) Nového zákona.

ad α) Bůh přikázal Adamovi: „Ze všelikého stromoví rajského jez; ze stromu však vědění dobrého a zlého nejez: nebo ve kterýkoli den bys z něho jedl, smrtí umřeš".[5]) A Eva pravila k hadu: „Z ovoce (všeho) stromoví, které jest v ráji, jíme: ale z ovoce stromu, který jest uprostřed ráje, přikázal nám Bůh, abychom nejedli, a abychom se ho nedotýkali, bychom snad nezemřeli".[6]) A když Adam zhřešil, pravil k němu Hospodin: „V potu tváři své chléb jísti budeš, dokavad se nevrátíš do země, ze kteréž jsi vzat. Neboť prach jsi a v prach se navrátíš".[7]) A když Bůh prvé rodiče vypudil z ráje, postavil před ním cherubíny s mečem plamenným a dvojsečným, aby ostříhali cesty ku stromu života.[8])

Podle těchto zcela jasných výroků jest smrt trestem hříchu, kterého se Adam a Eva v ráji dopustili. Bez tohoto hříchu nebylo by v lidském pokolení tělesné smrti. To také potvrzuje kniha Moudrosti, která dí: „Bůh zajisté neučinil smrti, aniž se raduje v zahynutí živých, stvořil všecko, aby bylo".[9]) A na jiném místě: „Bůh zajisté stvořil člověka neporušitelného a k obrazu podobenství svého učinil jej. Ale závistí ďábla přišla smrt na okres země".[10])

[1]) Denzinger 175.
[2]) Sess. 5, can. 1, Denzinger 788.
[3]) Denzinger 1078.
[4]) Denzinger 1517.
[5]) Gen. 2, 16, 17.
[6]) 3, 2, 3.
[7]) 3, 19.
[8]) 3, 24. — [9]) 1, 13, 14. — [10]) 2, 23, 24.

Hřích Adamův měl dvojí smrt za následek: smrt duchovní a smrt tělesnou. Smrtí duchovní byla ztráta milosti posvěcující a odloučení od Boha, pramene všeho života. A smrt tato měla za nutný následek i smrt těla, kteréž toliko ve spojení duše s Bohem bylo nesmrtelností obdařeno. Oddělení duše od Boha skrze hřích způsobilo také oddělení duše od těla, smrt. A smrt tato byla by zachvátila člověka hned po pádu, kdyby Bůh podle nesmírné lásky své nebyl se rozhodl člověka z hříchu zase vykoupiti.

ad β) Tuto pravdu dosvědčují také knihy Nového zákona. Tak píše sv. Pavel k Římanům: „Jako skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všecky lidi smrt přišla, poněvadž v něm všichni zhřešili.“[1]) V tomto verši chybí k uvedenému předvětí dovětí, jež lze doplniti z verše 14. asi v ten smysl: tak to jest naopak také s Kristem, jehož předobrazem jest Adam. A celé souvětí by pak znělo: „Jako skrze jednoho člověka (Adama) hřích přišel na tento svět a skrze smrt hřích a tak na všecky lidi smrt přišla, poněvadž v něm všickni zhřešili, tak skrze jednoho člověka (Krista) spravedlnost (posvěcující milost) přišla na tento svět a skrze spravedlnost život, a tak na všecky lidi život přišel, poněvadž v něm všickni byli ospravedlněni.“ Sv. Pavel uvádí tu zcela jasně hřích a smrt do kausální souvislosti. Hřích jest příčinou smrti, smrt následkem či účinem hříchu.

V Písmě sv. má smrt různé významy. Znamená buď stav odloučenosti duše od Boha, tedy smrt duševní, zde na světě (smrt prvou) aneb smrt věčnou čili stav věčného zavržení (smrt druhou) aneb odloučení duše od těla (smrt tělesnou). Ačkoliv sv. Pavel přihlíželeje ke Genesi, hl. 2 a 3, mluví zde zcela zřejmě o smrti tělesné, přece i dva prvé druhy smrti (smrt prvou a druhou) zahrnuje v pojmu smrti, která z Adama přešla na veškero lidské pokolení, poněvadž všecky tři druhy smrti stojí v příčinném svazku. Neboť hřích prvých rodičů měl za následek nejen ztrátu milosti posvěcující (smrt prvou) a věčné zavržení (smrt druhou), nýbrž i smrt tělesnou, která se proto nedá od smrti hříchu a smrti věčné odloučiti. A že sv. Pavel rozumí smrtí nejen smrt duchovní a tělesnou, nýbrž i smrt věčnou, plyne také z protikladu, do kterého Krista s Adamem staví. Hřích Adamův měl za následek všecky tři druhy smrti. Podobně spravedlnost Kristova oživuje duši naši, „per lumen gratiae“ zde na světě, „per lumen gloriae“ ve věčné blaženosti a zaručuje nám nový život tělesný při všeobecném vzkříšení. A sv. Pavel pokračuje: „Až do zákona (Mojžíšova) totiž hřích byl na světě, ale hřích se nepřičítal, poněvadž nebylo zákona. Přece však smrt panovala od Adama až do Mojžíše a (to) nad těmi, kteří nezhřešili k podobenství přestoupení Adama,

[1]) Řím. 5, 12.

jenž jest před obrazem příštího."[1]) Poněvadž nikdo nepopíral, že pod zákonem Mojžíšovým byl hřích ve světě, proto se sv. Pavel této doby nedotýká, nýbrž přihlíží toliko k době předzákonné a praví, že v této době byl hřích na světě, hřích dědičný i skutečný či osobní. Jemu však obojí tento hřích splývá takořka v jeden hřích. Nicméně přihlíží zde více k hříchům skutečným, poněvadž praví, že se hřích před zákonem Mojžíšovým nepřičítal. Jak známo, vynesl zákon Mojžíšův trest smrti na mnohé přestupky. Dříve se tyto přestupky trestem smrti netrestaly, poněvadž nebylo kladného zákona, jenž by je tímto trestem stíhal. V Genesi (9, 6) jest sice řeč, kdo vylije krev bližního, že i krev jeho má býti vylita. Toto jediné přikázaní jest však výjimkou, která všeobecné pravidlo jen potvrzuje. Ale sv. Apoštol mluví všeobecně, aby ukázal, že smrt, které Židé před zákonem Mojžíšovým byly podrobeni, nebyla následkem hříchů osobních. Neboť i dítky, které nebyly schopny hříchu osobního, musily umříti. A proto v přestupcích osobních nelze hledati příčiny jejich smrti. Jelikož nicméně smrt jest následkem a trestem hříchu, nezbývá než tohoto hříchu hledati v prvých našich rodičích, jejichž hřích přechází na veškero jejich pokolení a s hříchem také tělesná smrt jako jeho účin, následek a trest.

Že smrt tělesná jest následkem a trestem hříchu, učí sv. Pavel také ještě na jiných místech, jako na př. v hl. 8., v. 10, téhož listu k Římanům, kde praví: „Ale je-li Kristus ve vás, tělo sice jest mrtvé pro hřích, duch však žije pro ospravedlnění." V Adamu byla milost posvěcující spojena s tělesnou nesmrtelností. Ztráta milosti měla za následek také ztrátu nesmrtelnosti. Hříchem stali se Adam a potomcí jeho podle duše a těla mrtvými. Kristus vrátil nám sice milostí posvěcující život duše, ale nevrátil nám pro tento život také nesmrtelnosti těla, které se nám dostane teprv po všeobecném z mrtvých vstání.

Týž apoštol píše také ke Korintským: „Poněvadž skrze člověka (přišla) smrt, (přichází) též skrze člověka vzkříšení z mrtvých." Sv. Pavel klade tu proti sobě dva děje, které stojí k sobě v nutném vztahu. Jako jedním člověkem, Adamem, přišla smrt na všecky lidi, poněvadž od něho všickni tělesně pocházejí, tak také jedním člověkem, Kristem, byla smrt překonána. Smrt loučí tělo od duše, vzkříšení opět obé nerozlučně spojí. Hříchem Adamovým bylo tělo smrti podrobeno, v Kristu byl veškeren člověk nejen podle duše, nýbrž i podle těla oživen. Kristus jest shládce smrti duševní i tělesné: duševní ospravedlněním, tělesné budoucím vzkříšením.[2])

ad c) Důkaz z Tradice:

Touž pravdu hlásají také ss. Otcové a theologové. Sv. Ireneus praví, že Bůh vypudil prvé rodiče z ráje a vzdálil je od stromu

[1]) 5, 14. — [2]) Cf. Sušila, I. Kor., 15, 21.

života, aby nejedli z něho a nenabyli zase nesmrtelnosti.[1]) Sv. Theofil: „Bůh neučinil člověka ani nesmrtelného ani smrtelného, nýbrž toliko schopného nesmrtelnosti i smrti... Neboť jako svou neposlušností zasloužil si smrti, tak mohl sobě poslušen jsa vůle Boží získati sobě nesmrtelnost.“[2]) Sv. Cyprián: „Ďábel těžce nesl, že prvý člověk byl k obrazu Božímu stvořen, proto člověka svedl. A tak Adam nedbaje Božího přikázaní o ovoci smrtonosném propadl smrti.“[3]) Sv. Athanáš: „Když (první rodiče) přestoupili zákon Boží, mohli věděti, že propadnou přirozené záhubě smrti a že smrtí tělo jejich hnilobou se rozloží ve své části.“[4]) Sv. Ambrož: „Bůh smrti neučinil, ale když člověk zhřešil, vynesl soud nad jeho přestupkem, aby hlína zase v hlínu svou se navrátila.“[5]) Podle sv. Augustina: „Křesťané vyznávající pravou katolickou víru jsou naprosto přesvědčeni, že Bůh není původcem smrti člověka, které ho podrobil toliko za trest hříchu jeho.“[6])

Ss. Otcové také ještě mimo to učí, že tělesná nesmrtelnost nebyla přirozenou vlastností člověka, nýbrž že jí byl opatřen jako darem mimopřirozeným z pouhé dobroty Boží.

Tak praví Dionysius Areopagita: „Božská spravedlnost všecky věci pořádá a určuje, přidělujíc každé věci, co jí podle její důstojnosti přísluší. A je-li tomu tak, pak ti, kteří se posmívají spravedlnosti Božské, nepomyslí, že tím odsuzují svou vlastní nespravedlnost, pravíce, že bytostem smrtelným náleží nesmrtelnost a nedokonalým dokonalost.“[7]) A sv. Ireneus: „Těla naše svým časem vstanou z mrtvých mocí Slova Božího k slávě Boha Otce, který obleče smrtelné tělo v nesmrtelnost a zrušitelné v nezrušitelnost, neboť síla Boží se v slabosti zdokonaluje..., abychom tak poznali, že nesmrtelnosti nemáme z naší přirozenosti, nýbrž toliko z veliké milosti Boží.“[8]) Sv. Athanáš: „Člověk jest podle své přirozenosti smrtelný, poněvadž byl z ničeho učiněn. Ale kdyby byl vždy zachoval podobu s tím, jenž jest, byl by potlačil přirozenou porušitelnost v těle svém.“[9]) A sv. Cyrill Alexandrinský: Člověk jest rozumný živočich, složený z duše a křehkého a pozemského těla. A proto když byl od Boha stvořen, neměl ze své vlastní přirozenosti ani nezrušitelnosti, ani nesmrtelnosti.“[10])

[1]) Contr. haer., lib. 3, n. 3, tom. II. (edit. cit.), p. 321.
[2]) Contr. Antol., lib. 2, n. 27, opp. tom. II. (edit. cit.), p. 139.
[3]) De bono patient., n. 19.
[4]) De Incarn. Verbi, n. 3.
[5]) De Bono mortis., c. 4.
[6]) De civ. Dei, lib. 13, cap. 15.
[7]) De div. Nom., lib. 5, cap. 2.
[8]) Contr. haer., lib. 5, cap. 2, l. c. p. 451.
[9]) De Incarn. Verbi, n. 4. — [10]) Lib. 1., in Joann. 1, 14.

Ss. Otcové praví také, že prvý člověk nebyl ani smrtelný ani nesmrtelný. Slova ta potřebují vysvětlení.

Proč se musí smrt nazývati člověku přirozenou, vysvětluje zcela jasně sv. Tomáš takto: Co jest věci přirozeno, plyne z jejich přirozených principů. Přirozené principy hmoty jsou materia a forma. Formou člověka jest však rozumná duše, která jest sama sebou nesmrtelná, a proto strany duše není člověku smrt přirozená. Druhým principem člověka jest tělo, jež jest z různých částek složeno. Co jest však složeno, přirozeně kloní se k rozkladu. A proto podle těla jest smrt člověku zcela přirozená.[1])

Ale i když je forma člověka nesmrtelná, přece nežádá, že se musí nutně spojiti s tělem rovněž nesmrtelným. Neboť jak učí týž sv. Učitel, kdyby bylo v oboru přírody tělo z části složené, které by bylo samo sebou nezrušitelné, pak by nepochybně takovéto tělo bylo podle své přirozenoti nesmrtelné duši úplně přiměřeno. A na objasnění uvádí tento příklad: kdyby bylo v přírodě železo tak tvrdé, že by se naprosto nelámalo, pak by zajisté bylo nejvhodnější látkou ku zhotovení pily. Ale poněvadž takového železa není, béře pilař železo takové, jaké je, tedy železo tvrdé sice, ale při tom křehké. — A poněvadž v přírodě není těla z částí složeného, jež by naprosto vylučovalo každý rozklad v části, z nichž jest sloučeno, spojuje se duše jako forma s tělem organickým, ale zrušitelným.[2])

§ 120.

Námitky proti tělesné nesmrtelnosti prvých našich rodičů.

Tu by však mohl někdo namítnouti, že tělo prvého člověka bylo právě tak složeno z částí k rozkladu se klonících, jako tělo naše, a následovně že bylo právě tak smrtelné, jako tělo naše.

Na vyvrácení této námitky jest nám pojem nezrušitelnosti a nesmrtelnosti prvých rodičů místněji určiti.

Jak sv. Tomáš učí, může býti bytost nezrušitelná a nesmrtelná trojím způsobem.

Je-li prosta vší hmoty, jak na př. anděl, pak jest nezrušitelná svou vlastní přirozeností. Jen to se může zničiti a zrušiti, co jest z částí složeno. Neboť každé zničení záleží v rozkladu v části, z nichž bylo složeno. Anděl nemá částí, jest tedy sám sebou nezrušitelný a nesmrtelný.

Je-li však bytost složena z formy a materie, pak může býti nezničitelná a nesmrtelná vzhledem k formě. Tak budou lidé nesmrtelní po slavném vzkříšení. Neboť forma člověka, duše, bude účastí v životě Božím, v jeho poznání a v jeho lásce, tak blažena, že z této její blaženosti bude se plnost zdraví a života přelévati také na oslavené tělo, které se duši tak připodobní, že nabude

[1]) II.—II., qu. 164, art. 1, ad 1.
[2]) De Malo, qu. 5, art. 3.

takořka všech jejich dokonalostí a mezi těmito také její nesmrtelnosti. Tato tělesná nesmrtelnost jest, jak patrno, úplně nadpřirozená.

A konečně může bytost sama v sobě zrušitelná a smrtelná státi se nezničitelnou a nesmrtelnou skrze svou účinkující příčinu, kterou do existence byla uvedena. A tímto způsobem byli tělesně nesmrtelní první naši rodiče. Jednak byli smrtelní, pokud mohli zemříti, jednak byli také nesmrtelní, pokud mohli nezemříti. Neboť jest zcela něco jiného: nemoci zemříti a něco jiného: moci nezemříti. Prvý člověk byl smrtelný vlastní svou tělesnou přirozeností, byl nesmrtelný jen zvláštním dobrodiním Božím.[1])

Tělesná nesmrtelnost prvých rodičů ještě více se nám objasní, přihledneme-li blíže k prostředkům, kterými ji Bůh před hříchem udržoval.

Člověk může zemříti z dvojí příčiny: vnější a vnitřní. Z příčiny vnější, jako jest oheň, voda, meč atd. A smrt tato sluje smrtí násilnou. Aneb umírá působením přirozenosti samé, nemocí, sešlostí věku atd. Smrt tato jest smrt přirozená.

A obojího tohoto způsobu smrti byl Adam před hříchem prost. Nebyl podroben smrti násilné. Neboť veškera příroda byla mu jako náměstku samého Tvůrce a svému neprostřednímu pánu úplně podřízena. K zamezení této násilné smrti působila proto jednak všeobecná Božská prozřetelnost, kteráž chránila života prvých našich rodičů ode všech vnějších smrtonosných vlivů, jednak také vystříhal se jí člověk sám, který svou jasnou vědou, kterou byl od Boha opatřen, sám rozpoznával, co by mohlo život jeho v nebezpečí uvésti.

Ale nebyl podroben ani smrti přirozené.

Smrt přirozená jest následkem buď nedostatku potravy, aneb porušení harmonické součinnosti látek, ze kterých se lidské tělo skládá, aneb sešlosti věku. O dostatečnou potravu se Bůh přebohatě postaral ovocem všeho druhu stromoví rajského. Proto pravil k Adamovi: „Ze všelikého stromu rajského jez“.[2]) K těmto slovům podotýká sv. Augustin: „Byl zde pokrm, aby neměli hladu, a nápoj, aby neměli žízně“.[3])

Co se týká druhé příčiny přirozené smrti, jest podotknouti, že tělo Adamovo bylo co nejdokonaleji uspořádáno. Všechny látky jak pevné, tak i tekuté byly jak ve svém přirozeném spojení, tak i ve své vzájemné součinnosti tak harmonicky zřízeny, že se nejen nerušily, nýbrž se ve svých různých výkonech ku zdaru celého těla podporovaly. A poněvadž vášně nezmítaly ani tělesnou ani duchovou částí přirozenosti prvých rodičů, ani namahavé práce neničily jejich sil tělesných, proto bylo zdraví jejich stále svěží.

[1]) Cf. sv. Augustina, De Genes.; ad lit. lib. 6, c. 25.
[2]) 2, 16.
[3]) De civit. Dei, lib. 14, cap. 26.

K udržení zdraví prvých lidí velmi účinně spolupůsobily vnější poměry, ve kterých v ráji žili, Nebylo tam ani slunečního žáru ani mrazu. Srdce prvých rodičů netísnily starosti, strasti a trudy vezdejšího života. Život jejich plynul klidně, jak ty řeky, které svlažovaly půdu veškerého rajského území.

Ačkoliv tyto uvedené příčiny byly s to, aby život prvých rodičů až do nejkrajnějších mezí jeho udržely ve svěžesti, přece k uvarování konečné smrti samy sebou nestačily.

K tomu bylo potřebí prostředku zcela zvláštního, přesahující obor působnosti veškeré vnější hmotné přírody. A tento prostředek poskytl Bůh prvým lidem stromem života, o němž praví sv. Augustin: „Byl zde strom života, aby člověk nebyl podroben rozkladnému vlivu stáří“.[1]) A opět: „Pokud se prvý člověk řídil zákonem svého Tvůrce, byl hoden požívati ovoce ze stromu života, aby mohl nezemříti“.[2])

§ 121.

O stromu života.

O stromu života učí ss. Otcové a bohoslovci:

Předně to byl strom skutečný nesoucí ovoce, které účiny svými udržovalo stále svěžest a sílu tělesnou a bránilo nejen každé nemoci, nýbrž i všelikému úbytu sil a rozkladu látek tělesných. Nelze tedy tímto stromem rozuměti pouhého symbolu nesmrtelnosti, kterou první rodiče od Boha obdrželi a kterou by byli také na své potomstvo přenesli, kdyby byli nepřestoupili zákona Božího.

O ovoci stromu života píše sv. Augustin: „Ačkoliv strom života poskytoval ovoce jen hmotné, přece utvrzovalo tělo člověka ve stálém zdraví, a to nikoliv jako ostatní ovoce rajské, nýbrž jako ovoce obdařené zvláštní tajemnou Bohem sobě vštípenou silou zdravodatnou“.[3])

Ovoce toto nejen tělo živilo, jako každé jiné ovoce, nýbrž je zároveň sílilo, obnovovalo, nahrazovalo každý úbytek sil jakoukoliv příčinou způsobený. Tělo našich prvých rodičů tímto ovocem živené těšilo se stále mladistvé svěžesti, síle a zdraví. A proto praví sv. Angustin: „Ovoce stromu života proto okoušeli, aby nepropadli smrti s kterékoliv strany jim hrozící, ani sešlostí stáří po jisté době nezhynuli“.[4])

a) Než tu lze činiti námitku: kdyby nesmrtelnost byla darem přirozenosti lidské nepovinným, pak by také budoucí z mrtvých vstání bylo člověku něčím nepovinným. Ale poněvadž duše bez

[1]) L. c.
[2]) L. c.
[3]) Cf. sv. Aug., De Genes, ad lit. lib. 8, cap. 5, n. 11.
[4]) Sv. Aug., De civit. Dei, lib. 13, cap. 20.

těla nemůže býti úplně blažena, proto jest tělesné z mrtvých vstání, kterým se duše spojí zase se svým tělem, člověku k jeho úplné blaženosti nutné a nezbytné a není proto pouhým darem Kristem mu zaslouženým.

Že z mrtvých vstání jest darem přirozenosti lidské úplně nepovinným, v tom se shodují vesměs jak ss. Otcové, tak i theologové.

Tak píše sv. Cyprián: „Tělo, jež hniloba a červi ničí, nemohlo podle povahy své přirozenosti honositi se výsadou věčnosti; neboť co mu právem nepříslušelo, nemohlo od Tvůrce žádati... Než ty, přelaskavý Bože, chtěje zdarma opatřiti svou milostí duši lidskou, rozhodl ses ve své dobrotě, že i tělo za společnost a ochranu, kterou poskytovalo duši, má dojíti přiměřené odměny. Neboť tělo, jež bylo průvodcem duše a účastnilo se všech jejích prací a trudů, má se zase ve cti a pokoji spojiti se svou družkou... Než, o Pane, ty jsi dovršil své dobrodiní tím, že nebude pak mezi zákonem duše a těla různosti a že po smlouvě znova mezi nimi uzavřené nebude mezi nimi odboje... Podle tvého rozkazu stala se země tělem, které byvši vypuzeno z domu otcovského zase se spojí s člověkem, nikoliv jako jeho služka, nýbrž jako choť svobodná, aby bydleli v domě podle téhož způsobu a mravu beze všech sporů, které dříve smyslná žádostivost mezi nimi rozněcovala".[1])

Tuto pravdu dokazují scholastičtí theologové také z rozumu. Podle jejich nauky není v přirozenosti lidské ani činné ani trpné síly či mohutnosti, která by mohla býti účinkující příčinou z mrtvých vstání. Neboť, jak praví sv. Tomáš, bytosti, které náleží k jednomu druhu, vznikají a rodí se týmž způsobem. Avšak přirozený způsob, podle kterého člověk vzniká, jest plození v mezích téhož druhu. Toho však při z mrtvých vstání není, proto není přirozené.

Ale není v ní přirozeně ani trpné síly, kterou by byla přirozeně disponována ku vzkříšení, jako na př. rodiči disponují látku, aby v sebe přijala duši Bohem stvořenou. Trpná síla předpokládá sílu činnou, která ji převádí z potence do konu. Trpná a činná síla má se k sobě jako potence a kon. Není-li v přirozenosti lidské co do vzkříšení síly činné, není ani trpné. A proto i když připustíme, že tělo má v sobě jistou trpnou potenci a náklonnost spojiti se zase se svou duší, přece není tato potence taková, aby stačila ku vzbuzení činnosti přirozenosti lidské směřující ku spojení s duší. Proto jest vzkříšení jednoduše zázrakem a nikoliv dějem přirozeným.[2])

b) Ale jelikož celý člověk a nikoliv toliko jeho duše jest

[1]) Apud. Suarez, De Myst. Vitae Christi, d. 44, s. 7.
[2]) Sv. Tom., in lib. 9, Metaph. text. 10.

určen k věčné blaženosti, proto prý opětné spojení duše a těla jest něčím člověku přirozeným a nikoliv účinem mimopřirozené působnosti Božské. Tak zní další námitka.

Než tato námitka dokazuje nanejvýš jen jistou kongruenci či přiměřenost, nikoliv však přirozenou nutnost budoucího z mrtvých vstání. Neboť člověk touží po věčné blaženosti, pokud tato podle jeho přirozenosti jest možna. Tělo však z hmoty složené přirozeně směřuje k rozkladu, k smrti. A proto člověk přirozeně nežádá věčné blaženosti podle obou složek své přirozenosti, podle duše i těla, nýbrž toliko podle duše, která jako podstata jednoduchá, rozumem a svobodnou vůlí opatřená, jest již sama sebou schopna věčného trvání a proto také věčné blaženosti. Proto jest člověku přirozeno, Boha z věcí stvořených poznávati a jej podle tohoto poznání také milovati. A poněvadž v nejdokonalejších činnostech nalézá každá bytost svou přirozenou blaženost, proto také jest člověku přirozeno, v poznání a lásce Božské hledati a nalézti svou přirozenou blaženost.

Mimo to jest také na zřeteli míti, že principem všech tělesných skutků, dobrých a špatných, jest toliko duše, z níž veškeren život tělesný i duchový vychází. Tělo samo jest pouhým nástrojem duší oživeným, jehož duše k provedení svých úmyslů používá. A poněvadž nástroj tento nemá činností svých sám ze sebe, nýbrž jest činný jen činnostmi duše, proto touha člověka po věčné blaženosti nevychází z těla, nýbrž z duše a nesměřuje konečně k dobrům tělesným, nýbrž jen duchovým. A proto také budoucí z mrtvých vstání není přirozeným požadavkem přirozenosti lidské, nýbrž nadpřirozeným či vlastně mimopřirozeným darem dobroty Boží.[1])

c) Dále se namítá:

Duše není čirým duchem, jako jest anděl, nýbrž jest podstatou, jež již svým pojmem směřuje k spojení s tělem, jako forma směřuje k látce. Duše od těla oddělená není proto celým člověkem, nýbrž jen jednou jeho částí, která proto zcela přirozeně touží po spojení se svou druhou součástí. Proto budoucí z mrtvých vstání, jímž každá duše se zase spojí s tělem, které zde na světě měla, jest nutným požadavkem přirozenosti lidské.

Na námitku tuto jest odpověděti:

V duši jest rozeznávati její α) bytnost a β) její činnost.

α) Duše od těla oddělená není méně dokonalá, jako duše s tělem spojená.

Neboť duše jako forma těla sdílí se s ním o svou bytnost, sama od těla své bytnosti nepřijímajíc. Oddělením svým od těla nemění se ani ve své bytnosti ani ve své existenci, jinak by neměla osobní nesmrtelnosti. A proto duše v těle a mimo tělo jest stále táž, nenabývajíc spojením s tělem nové dokonalosti ani ne-

[1]) Cf. sv. Tom., Suppl., qu. 75, art. 3.

ztrácejíc odloučením od něho dokonalostí, které dosud měla. A poněvadž z mrtvých vstáním duše co do své bytnosti a podstaty zůstane táž, kteráž byla za svého spojení s tělem, proto také nenabude jím nové dokonalosti a nemá proto také příčiny, proč by po něm přirozeně toužila.

β) Mimo bytnost jest v duši míti na zřeteli také její činnosti. Duše od těla odloučená jest co do svých činností sice rozsažně méně dokonalá, poněvadž v tomto stavu není schopna činností vegetativních a smyslných, ale může jeviti po způsobu čirých duchů činnosti rozumové, i když nemůže svých poznatků abstrahovati se smyslných představ. Poznává totiž skrze pojmy, které si zde na světě utvořila a které si s sebou přenáší na věčnost, jakož i skrze pojmy, které jí Bůh v životě posmrtném neprostředně vštěpuje.[1]) A tento způsob poznávání jest duši od těla odloučené zcela přirozený.

Že duše v životě posmrtném mimo pojmy, kterých si v tomto pozemském životě nabyly, poznávají také pojmy neprostředně sobě Bohem vlitými, učí zcela určitě sv. Tomáš, ano pokládá tyto vlité pojmy za požadavek samé duchové přirozenosti lidské a proto je připisuje také duším zavrženým.[2]) A právě proto, že Bůh vědomosti duší od těla oddělených rozmnožuje a rozšiřuje mnohými pravdami jim neprostředně vlitými, jest posmrtné poznání jejich dokonalejší, než bylo v tomto životě. Duše v životě posmrtném, jak praví sv. Tomáš, jest schopnější poznání pravd vyšších a hlubších, jelikož v tomto stavu jí tíže těla a jeho zaměstnání nepřekáží v jejím vzletu k pravdám nejvyšším a mezi nimi k pravdě podstatné, první a poslední, jíž jest Bůh sám. A proto poznání duše v životě posmrtném jest dokonalejší, jasnější a všestrannější, než jaké si zde na světě abstrakcí s představ smyslných mohla zjednati. Z té příčiny nemá přirozené příčiny, pro kterou by po opětném spojení se svým tělem toužila.[3])

d) Proti mimopřirozenosti tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů činí mnozí také tuto námitku.

Duše jest přirozeně formou těla. Proto touží přirozeně po spojení s tělem. Proto odloučení od těla jest jí něčím nepřirozeným. Bez těla nemůže požívati dokonalé blaženosti, po níž přirozeně touží.

Tolik jest jisto, že duše netouží po opětném spojení s tělem smrtelným tou měrou a tím způsobem, aby tato touha mohla kaliti její přirozenou blaženost. Neboť přirozeně netouží a nemůže toužiti po dobru, jehož dosažení jest jí nemožno. A nemožným by bylo pro duši opětné spojení s tělem smrtelným. A proto by takovéto spojení musila přímo zamítati, poněvadž by nebylo pro ni dobrem, nýbrž právě naopak zlem. Neboť duše by mohla

[1]) Cf. Sv. Thom., I., qu. 89, art. 1, ad 3.
[2]) De Verit., qu. 19, art. 1, ad 13.
[3]) L. c.

sice opět jeviti činnosti života vegetativního a animálního, ale zbavila by se jasného poznání rozumového a lásky k dobrům pravým, jichž ve stavu odlouenosti od těla jest schopna.

Ačkoliv spojení duše s tělem jest duši jako formě těla zcela přirozené, přece se nemůže říci, že odloučení její od těla jest jí něčím nepřirozeným. Duše jest sice formou těla a proto jest svou přirozeností určena k spojení s tělem. Ale toto spojení jest jí přirozeno jen potud, pokud může skrze tělo jeviti svůj život vegetativně animální. Stane-li se tělo sešlostí svou neschopným sloužiti duši za nástroj tohoto života, pak duše netouží po dalším s ním spojení, ano není-li veškerým svým životem ponořena do požitků, které jí život vegetativní a animální poskytuje, pak si přeje odloučiti se od něho a zbaviti se všech křížův a soužení, které jí svými nemocemi atd. připravuje po příkladu sv. Pavla, který píše k Filippenským, že touží „odebrati se a býti s Kristem" (dissolvi, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι).[1])

e) Také poukazují mnozí na četné výroky ss. Otcův a theologů, kteří příští naše vzkříšení hleděli dokázati důvody rozumovými. Možno-li však z mrtvých vstání dokázati důvody rozumovými, pak prý není tělesná nesmrtelnost darem mimopřirozeným, nýbrž nutným požadavkem samé přirozenosti lidské.

Než ss. Otcové a theologové a mezi nimi na prvém místě sv. Tomáš, nedokazují ani na jednom místě nutnosti, nýbrž jen přiměřenost a vhodnost (congruentiam et convenientiam) našeho příštího z mrtvých vstání. A přiměřenost tuto dokazují hlavně proti odpůrcům, kteří popírali vůbec i možnost z mrtvých vstání. Touto otázkou zabývá se obšírně sv. Tomáš ve své menší Summě, v níž uvádí všechny běžné námitky proti možnosti z mrtvých vstání a dokazuje, že rozum lidský byv Zjevením Božím poučen, že vstaneme z mrtvých, nemůže sice dokázati nutnosti tohoto děje, který závisí na svobodné vůli Boží, avšak poznává nejen jeho možnost, nýbrž i kongruenci či shodu a souhlas našeho slavného z mrtvých vstání jak s ostatními pravdami zjevenými, tak i se všemi poznatky řádu přirozeného.[2])

Na důkaz přiměřenosti našeho budoucího z mrtvých vstání uvádí sv. Tomáš ze života přírodního obdobné příklady, kterými již sv. Pavel vyvrací námitku, jak jest možno, aby mrtvé tělo zase ožilo a s duší se spojilo, když píše v listu ke Korintským: „Nemoudrý, co ty rozséváš, nebývá oživeno, leč prve zemře",[3]) a mimo to připomíná také příkladů, kterými sv. Řehoř[4]) hledí budoucí naše z mrtvých vstání poněkud aspoň znázorniti. Jako prý slunce na večer zapadá a ráno zase vychází, jako stromoví na podzim své listí se sebe svléká a na jaře se jím zase odívá, podobně také naše tělo zemře a zase na rozkaz Boží

[1]) 1, 23.
[2]) Kniha 4., hl. 79–81.
[3]) I. Kor. 15, 36.
[4]) Mor., lib. 14, cap. 30, ante med.

k novému životu se probudí. — Než všecky tyto analogické doklady neobsahují v sobě stringentního důkazu našeho příštího vzkříšení, nýbrž toliko znázorňují jeho možnost a v jistém smyslu dokazují také jeho vhodnost a přiměřenost.

Proto všechny uvedené námitky nevyvracejí pravdy zjevené, že tělesná nesmrtelnost prvých rodičů nebyla vlastností přirozenosti lidské povinnou, nýbrž že byla čirým darem Bohem z pouhé dobroty ku přirozenosti lidské přidaným.[1])

§ 122.

O ostatních darech, které Bůh k původní spravedlnosti prvých rodičů ještě připojil.

Mimo dar neporušenosti a tělesné nesmrtelnosti obdrželi naši prarodiče k milosti posvěcující jako doplňkem a nádavkem *a)* dar vědy (donum scientiae) a *b)* dar rajské blaženosti.

a) O daru vědy.

α) Důkaz z Písma sv.

O této vědě praví Genese: „Stvořiv Hospodin Bůh ze země všechny živočichy zemské a všecko ptactvo nebeské přivedl je k Adamovi, aby věděl, jak by je nazval: neboť jak nazval Adam každou duši živou, toť jest jméno její. I nazval Adam jmény jejich všecka hovada a všecko ptactvo nebeské i všecka zvířata země".[2]) Aby však Adam mohl nazvati jednotlivé druhy živočišstva přiměřenými jmény, musil, jak ss. Otcové a theologové vesměs místo toto vysvětlují, znáti jejich přirozenou povahu, způsob života a jejich vespolný poměr. Mimo to rozkázal Bůh Adamovi a Evě hned po jejich stvoření: „Rostež a množte se a podmaňte zemi..., a panujte nad rybami mořskými a nad ptactvem nebeským i nade všemi živočichy, kteří se hýbají na zemi".[3]) Měl-li však člověk podmaniti sobě zemi, musil znáti její síly a účiny těchto sil aspoň potud, pokud této znalosti ku své vládě nad zemí měl nezbytně potřebí. A totéž platí o vládě, kterou mu Bůh odevzdal nad rybami mořskými, ptactvem nebeským a živočichy pozemskými. Někteří z živočichů vynikají hbytostí letu, jiní neobyčejnou jemností sluchu, zraku neb čichu, opět jiní velikou chytrostí, silou atd. Musil tedy Adam všecky tyto vlastnosti znáti, ale zároveň také věděti, jakými prostředky jest je i přes tyto vlastnosti, kterými člověka překonávají, službě své podrobovati. Kdyby ho Bůh potřebnými vědomostmi neobdařil, bylo by panství, které mu nad živočišstvem svěřil, jen jaksi theorické a abstraktní beze všeho praktického významu, což dějeprava Genese přímě vylučuje.

[1]) Cf. Sv. Tom., Suppl., qu. 75, art. 3, ad 2; cf. Mazzella, l. c. p. 562 sqq.
[2]) Gen., 2, 19, 20. — [3]) Gen., 1, 28.

Podobně přikázal Bůh Adamovi, aby ráj rozkoše, do kterého ho postavil, vzdělával a ostříhal.[1]) I k tomu měl Adam potřebí různých vědomostí. Musil znáti povahu jeho půdy, ale také povahu všeho jeho stromoví, které mu mělo poskytovati potřebnou potravu. A měl-li ráje ostříhati, pak musil věděti, jaká nebezpečí mohou jemu a stromoví hroziti, a jak toto nebezpečí od něho odvrátiti.

Poněvadž stvořil Adama a Evu ve věku dospělém, opatřil je také vědomostmi tomu věku příslušnými, jak výslovně potvrzuje moudrý Sirach řka: „Rozum a jazyk, i oči i uši i srdce dal jim k myšlení; i uměním rozumným (disciplina intellectus) obdařil je. Stvořil jim umění ducha (scientiam spiritus), citem naplnil srdce jejich: a dobré i zlé věci ukázal jim. Osvítil okem svým srdce jejich, aby jim ukázal velikost skutků svých, aby svaté jméno jeho chválili a velebili divy jeho a vypravovali velikost skutků jeho. A k tomu dal jim i umění (disciplinam) a zákon života udělil jim".[2])

Těmito slovy líčí moudrý Sirach dopodrobna rozumový život prvých rodičů a různé způsoby, kterými se jevil. Bůh dal jim rozum, hlavní to duševní mohutnost či schopnost, jíž pravdu poznávali, na to uvádí různé smysly jakožto nástroje rozumu, zvláště však jazyk, nástroj to řeči, jímž hlavně poznatky rozumu jiným projevujeme. Dále opatřil je schopností povznésti se k věcem duchovým a nadpřirozeným. Neboť milostí svou ozářil rozum jejich, aby věřili v něho a jeho svrchovanou prozřetelnost, důvěřovali v jeho pomoc a vzplanuli k němu vroucí láskou.

Ačkoliv někteří interpreti vykládají místo toto o národu židovském, když mu Bůh dal svá přikázaní na hořc Sinajské, přece většina ss. Otců a theologů rozumějí je o Adamu a Evě a jejich duchovním životě ve stavu rajském.

A podobně praví kniha Moudrosti: „Bože otců mých a Pane milosrdenství, který jsi učinil všecky věci slovem svým a moudrostí svou ustanovil jsi člověka, aby panoval nad tvorstvem od tebe učiněným, aby spravoval okres země v pravosti a spravedlnosti a v upřímnosti srdce konal soud. Dej mi moudrost stojící u trůnu tvého a nezamítej mě z (počtu) služebníků svých."[3])

Bohem osvícený autor této knihy prosí tu Boha o moudrost, podobnou moudrosti, skrze kterou učinil prvého člověka pánem veškerého tvorstva a uschopnil ho, aby spravoval veškeru zemi a ve spravedlnosti konal soud nade všemi lidmi. Učinil-li Bůh prvého člověka pánem veškerého tvorstva, musil ho také potřebnými k tomu vědomostmi opatřiti.

[1]) Gen. 2, 15.
[2]) Eccli, 17, 5–9.
[3]) Sap. 9, 1 sldd.

β) Důkaz z Tradice:

Uvedené výroky Písma sv. vysvětlují také ss. Otcové o dokonalé vědě, jíž Bůh rozum prvého člověka nad jeho přirozené síly osvítil a povznesl. Tak píše sv. Jan Zlatoústý: „Ten, který může přiměřenými jmény pojmenovati hovada, ptactvo nebeské a ostatní zvířata,... jak by neměl vynikati vší moudrostí a vším důmyslem?“[1]) A na jiném místě: „Uvaž, milý bratře, že Adam s nevýslovnou moudrostí sobě Bohem vštípenou, kterou osvědčil tím, že všem druhům zvířecím dal vlastní jména, obdržel také ducha prorockého.“[2]) A sv. Cyrill Alexandrinský praví: „Praotec našeho pokolení nenabyl moudrosti teprv po čase, jak my jí nabýváme, nýbrž ihned v prvém okamžiku života svého byl jí opatřen a zachoval ji sobě, dokud nepozbyl milosti posvěcující Bohem sobě udělené a důstojnosti své neporušené přirozenosti.“[3]) Podobně sv. Augustin: „Také nevěříte“, píše proti Pelagiánům, „podle učení Církve katolické, jakým byl stvořen Adam, který všem druhům živočišným dal vlastní jména. A že tím podal důkaz skvělé moudrosti, čteme i v profánních knihách. Proto i o Pythagorovi, který položil základy k filosofickému zpytu, se praví, že vynikal svou moudrostí nade všecky, poněvadž všecky věci správně pojmenoval.“[4])

Se ss. Otci souhlasí také theologové a v jejich čele sv Tomáš, který takto argumentuje: „V řádu přirozeném předchází vždy to, co jest dokonalého, před tím co jest nedokonalého. Tak jest dříve kon, než potence. A poněvadž Bůh všecky věci stvořil netoliko za tím účelem, aby existovaly v sobě, nýbrž aby mohly býti také principy jiných věcí, proto také určil Adama, aby byl netoliko původem člověčenstva skrze tělesné plození, nýbrž aby byl také jeho učitelem a cvičitelem... A proto také jako byl Adam stvořen podle těla ve věku dospělém, tak byl podle rozumu opatřen všemi vědomostmi, jichž měl jako učitel a vychovatel svého potomstva potřebí. Měl nejen výtečný rozum a jemné smysly, nýbrž byl také uschopněn pojmy a pravdami Bohem mu vštípenými, o všech věcech týkajících se života jak tělesného, tak i duševního správně usuzovati.“[5])

O předmětu a povaze vědy prvých lidí.

Co se týká předmětu či obsahu vědy prvých našich rodičů, učí theologové, že jim Bůh při stvoření vštípil dvoje poznání, poznání věcí *a)* přirozených a *b)* nadpřirozených.

[1]) Hom. 14, in Gen., n. 5.
[2]) Ibid.
[3]) In Is., lib. 1, cap. 9.
[4]) Opus in perf. contr. Julian., lib. 5, cap. 1.
[5]) I., qu. 94, art. 3.

a) Poznání věcí přirozených, kterým byli naši prarodiče v ráji opatřeni, nelišilo se svým obsahem od poznání, kterého svými přirozenými silami můžeme nabýti. Poznání toto bylo sice nadpřirozené (resp. mimopřirozené), ale jen co do způsobu (quoad modum), kterým ho nabyli, nikoliv však také co do podstaty (quoad rem). Poznání toto může se nazývati vlitým, ale jen „per accidens", nikoliv „per se". Prvý člověk, praví sv. Tomáš, měl vědomosti o všech věcech Bohem mu neprostředně vlité. Avšak věda tato nebyla jiné povahy, jako věda naše, podobně jako zrak, který Kristus vrátil člověku od narození slepému, podstatně se nelišil od zraku, který jinak má člověk přirozeně. Vědu tuto, ačkoliv obsah její jest zcela přirozený a proto člověku vlastními silami poznatelný, jest nazývati jen potud nadpřirozenou, pokud ji Bůh člověku nadpřirozeným způsobem beze vší jeho přirozené součinnosti neprostředně vlil.[1]) Vědu tuto Bůh vštípil Adamovi, aby zdokonalil jeho rozum v řádu přirozeném a vyhověl tak jeho přirozené touze po vědění.

Co se týká rozsahu přirozené vědy prvých lidí, rozcházejí se theologové ve svých názorech. Někteří z nich tuto vědu nesmírně zveličovali a rozšiřovali, tvrdíce, že první člověk byl opatřen vědou, která obsahovala v sobě všecky poznatky a pravdy, které si člověk svým studiem jak v oboru empirickém, tak i metafysickém vůbec může osvojiti. Měl prý tedy vědu, která obsahovala v sobě veškeru vědu příštích učenců ve všech možných oborech.

Než s tímto názorem nelze souhlasiti. Neboť člověčenstvo, i kdyby bylo zůstalo ve stavu rajském, mělo nejen ráj, nýbrž také sebe vzdělávati a podle míry a stupně svého vzdělání nad zemí a všemi jejími bytostmi vládnouti. Mělo pracovati tělesně i duševně. Kdyby byl Adam obdržel od Boha hned při svém stvoření všecku vědu člověku vůbec přístupnou, pak by byla výchova a vzdělání člověčenstva záležela toliko v osvojování vědy Adamovy. O nějakém vývoji a pokroku vědeckém nebylo by pak vůbec ani řeči.

Sv. Tomáš kráčí, jako vůbec, tak i v této otázce střední cestou a omezuje přepjatý názor některých bohoslovců dvojí zásadou. Předně praví, že Adam byl ve svých všeobecných pojmech odkázán na smyslné představy právě tak, jako my. A z toho dovozuje, že duše Adamova nebyla účastna neprostředního nazírání na Boha, nýbrž že jej poznávala abstraktními pojmy, podobně jako my jej poznáváme pojmy ze smyslných představ utvořenými. Dále soudí z uvedené zásady, že nepoznával ani andělů intuitivně, nýbrž jen pojmy, které jeho duši Bůh vštípil. Také nenazíral neprostředně na podstatu své duše, nýbrž soudil na ni toliko ze svých činností podobně, jako my svou duši poznáváme.

Druhá zásada, kterou omezoval vědu prvých lidí, záležela v tom, že jim připisoval jen ty vědomosti, kterých nezbytně po-

[1]) I., qu. 94, art. 3, ad 1.

třebovali k důstojnému životu jak pro sebe, tak i pro své potomstvo v ohledu náboženském a mravním. Z toho již plyne, že prvý člověk ve své vědě neměl státi stále na témž stupni, nýbrž že měl jak on, tak i potomstvo jeho v ní bez ustání pokračovati. Tím byla již také zabezpečena možnost, ano i nutnost stálého pokroku v osvětě a vzdělanosti. Adam neznal tedy všech tajů přírody obsažených ve fysických jejích silách a činnostech, neznal všech rostlin, zvířat a způsobu jejich života, neznal všech těles nebeských a velikosti jejich drah, kterými se v prostoru nebeském pohybují. Neznal sluneční soustavy Koperníkovy, neznal naprostých parallax stálic, kterých nedovedli dosud ani nejslovutnější astronomové moderní doby určiti. Neznal bezdrátového telegrafu, telefonu, různých mechanických a chemických přístrojů, jimiž dovede nynější přírodověda síly fysické měřiti, krotiti a k službě člověka podrobovati. Těchto a podobných vědomostí nepotřeboval praotec náš jakožto prvý učitel a vychovatel lidského pokolení. Kdyby byl býval těmito vědomostmi a poučkami opatřen, pak by se bývaly jistě některé zlomky jejich dochovaly pozdějším pokolením, čemuž však dějiny přísně odporují.[1])

Ačkoliv tedy nelze rozumně předpokládati, že Adam měl vědomosti, kterými se nynější přírodověda honosí, přece nelze pochybovati, že mu Bůh neprostředně vštípil poznání všech pravd přirozeného řádu náboženského a mravního, které jsou základem a předpokladem každého náboženství positivního. Bez znalosti těchto pravd byl by nemohl ani sám plniti povinností, které mu Bůh jako neprostřednímu pánu vnějšího světa uložil, a byl by také nemohl svého potomstva k plnění jejich povzbuzovati a nabádati. Jak mohl Boha ctíti, milovati a jemu sloužiti, kdyby ho byl již se stanoviska přirozeného dokonale neznal? Jak mohl život svého potomstva budovati na zásadách mravních a právních, kdyby by byl sám neměl o nich jasného poznání? I když mu snad všechny tyto pravdy netanuly stále zcela jasně (explicite) na mysli, přece je mohl, jak sv. Tomáš se domnívá, zcela snadně dovoditi z prvých principů života náboženského, mravního a právního, kdykoliv jasné znalosti jejich měl zapotřebí.

Jen tak lze vysvětliti, že nejdůležitější tyto pravdy i po pádu prvých rodičů přece zůstaly třeba různými bludy zatemněné a znetvořené majetkem veškerého pokolení lidského. Také jest na zřeteli míti, že srovnávací věda náboženská, nestojí-li ve vleku moderní nauky evoluční, dokazuje nad slunce jasněji, že jednotliví národové a kmenové lidští nepovznášeli se v nábožensko-mravním životě ze stavu surové nevědomosti k čiřejším názorům náboženstvo-mravním, nýbrž naopak že klesali se stupně vyšší osvěty a vzdělanosti, až se někteří z nich octli ve stavu náboženském a mravním tak ubohém, že se veškerým životem svým téměř připodobnili němé tváři.

[1]) Cf. Pohle, l. c. S. 502 f.

b) Poněvadž Bůh nestvořil člověka k cíli přirozenému, nýbrž nadpřirozenému, k neprostřednímu nazírání na svou podstatu, musil ho také o tomto cíli a prostředcích k němu vedoucích jak náleží poučiti. Nejdůležitějším prostředkem k cíli nadpřirozenému jest zajisté milost Boží jak posvěcující, tak i pomáhající, pak ctnosti bohoslovné a mravní, jakož i dary Ducha Sv. Není pochybnosti, že Bůh Adama o všech těchto tajemstvích nadpřirozeného jeho života dokonale poučil. Neboť neměl toliko sám k cíli nadpřirozenému veškerým svým životem spěti, nýbrž měl také své potomstvo k němu vésti. A poněvadž byl Bohem ustanoven hlavou, učitelem a vychovatelem lidského pokolení nejen v řádu přirozeném, nýbrž i nadpřirozeném, musil ho všemi potřebnými vědomostmi obojího tohoto řádu opatřiti.

To platí všeobecně. Podrobně však nelze určiti, jak hluboká byla věda Adamova co do poznání tajemství života nadpřirozeného. Prameny Zjevení Božího, hlavně Písmo sv., v této otázce nás zevrubněji a místněji nepoučují. Jsme tedy v této otázce odkázáni jen na mínění theologů, jmenovitě sv. Tomáše. Podle Andělského Učitele měl Adam, který byl „in statu viae ad finem supernaturalem", jistě nadpřirozenou víru, naději a lásku. A poněvadž podle Apoštola národů jest „nemožno bez víry líbiti se Bohu a ten, který přistupuje k Bohu, musí věřiti, že (Bůh) jest a jest odplatitelem těm, kteří ho hledají",[1]) musil Adam způsobem nadpřirozeným existenci Božskou poznávati, jakož i že Bůh jest předmětem nadpřirozené blaženosti, principem spásy, spravedlnosti a milosti, že jest odměnitelem, který dá člověku za jeho dobré skutky odměnu řádu nadpřirozeného.

Někteří ss. Otcové se domnívají, že Adam znal také tajemství Nejsvětější Trojice, a dokazují své mínění ze slov Genese: „Učiňme člověka k obrazu a podobenství svému",[2]) kde Bůh sám k sobě mluví v množném počtu. A sv. Tomáš výslovně učí, že prvému člověku bylo také známo tajemství vtělení Syna Božího, pokud toto směřovalo k dovršení slávy Boží, ku které tvorstvo bylo posledním svým cílem určeno, nikoliv však pokud mělo za účel vykoupení člověčenstva z poroby hříchu a ďábla, poněvadž Adam svého hříchu a jeho následků nikterak nepředvídal.

Ze Adam o vtělení Syna Božího měl jistou vědomost, dokazuje sv. Tomáš ze slov, kterými Adam z vnuknutí Božího určil poměr muže k ženě: „Proto opustí člověk otce svého a matku svou a přidrží se manželky své a budou dva v jednom těle",[3]) a ze slov, kterými sv. Pavel prohlašuje poměr mezi mužem a ženou za obraz tajůplného spojení Krista s Církví, když praví: „Toto tajemství (manželského spojení muže a ženy)

[1]) Žid. 11, 6.
[2]) 1, 26; cf. sv. Epifan., Contr. haer., lib. 1, n. 5.
[3]) Gen. 2, 24.

jest veliké; já však to pravím s ohledem na Krista a na Církev".[1]) A bylo-li manželství obrazem a podobenstvím spojení Krista Pána s Církví, soudí sv. Tomáš, že nelze mysliti, že by o tomto tajemství neměl prvý člověk žádné vědomosti.[2])

Theologové připisují namnoze prvému člověku jistou neomylnost v jeho poznání.

Člověk se může trojím způsobem mýliti: buď úplně beze vší své viny, neb s vinou jen všední, aneb konečně také s vinou těžkou či smrtelnou. Beze vší viny může se člověk mýliti v soudech spekulativních o větách, které mají do sebe jen jistou pravděpodobnost. Odvažuje-li při tom se vší možnou opatrností důvody, svědčící jak pro větu, na jejímž poznání mu záleží, tak i pro větu opačnou, pak se nedopouští žádné viny, i když se subjektivně mýlí, pokládaje větu za pravdivou, která pravdivá není. — Vynáší-li však v nějaké věci, která ostatně ani jemu ani nikomu druhému nepůsobí valné škody, bez patřičné rozvahy soud, pak soud tento není prost všedního hříchu. A třetím způsobem se mýlí člověk ve věci samozřejmé, o níž nemůže býti nejmenší pochybnosti, jako když kacíř zamítá článek víry Církví formálně prohlášený, aneb když člověk buď na cti utrháním aneb ještě více pomluvou zbavuje bližního o čest jeho.

Theologové připouštějí vesměs, že Adam se mohl mýliti třetím zde uvedeným způsobem. Neboť ačkoliv byl ve stavu rajské nevinnosti, nebyl prost svobody hřešiti. Mohl tedy těžkým hříchem upadnouti v blud. Než tu jest míti na zřeteli, že Adam musil napřed těžce zhřešiti a že teprv hříchem tímto mohl upadnouti v blud a nikoliv naopak. Podle mínění theologů nemohl však ani bez své viny ani vinou všední upadnouti v blud.

Sv. Tomáš takto argumentuje: Pravda jest dobrem rozumu, blud jeho zlem. Dokud žil prvý člověk ve stavu nevinnosti, nemohl rozum jeho pokládati nějaký blud za pravdu. Jako tělo jeho mohlo býti prosto některých mimopřirozených dokonalostí, jako na př. jasnosti (claritas) a jemnosti (subtilitas) těl oslavených, ale nemohlo býti stíženo nějakým fysickým zlem, na př. slepotou, nemocí atd., tak mohlo se rozumu jeho nedostávati vědomostí o věcech, kterých k úkolu Bohem mu vytknutému nepotřeboval, ale nemohl býti podroben bludu a proto se nemohl ani bez viny ani s vinou toliko všední ve věcech týkajících se jeho náboženského života přirozeného a nadpřirozeného mýliti.

Jsa od Boha obdařen dokonalou vědou přirozenou i nadpřirozenou, věděl vždy, co se s vůlí Boží srovnává a co se jí příčí. A poněvadž měl ve stavu rajské nevinnosti jak své smyslné mohutnosti, tak i svou vůli úplně v moci a nebylo také vnější příčiny, která by byla na jeho vůli proti vůli Boží působila, proto

[1]) Efes. 5, 32.
[2]) I., qu. 95, art. 3; II.–II., qu. 2, art. 7.

byl neschopen hříchů všedního ani ve smyslu materiálním, ani formálním. Toť nauka, kterou nazývá sv. Tomáš proti Skotovi obecnou mezi theology.[1])

γ) O řeči prvých rodičů.

S vědou lidskou souvisí těsně řeč. Ačkoliv člověk může věci poznávati a mysliti bez členěných slov, přece ihned své pojmy a myšlenky odívá ve smyslná slova, jakmile se chce se svými spolubližními o ně sděliti. A poněvadž člověk jest již svou přirozeností bytostí společenskou, proto bývá touže přirozeností nutkán, aby vše, co myslí ve své mysli a cítí ve svém srdci, zevnějšími hláskovými slovy projevoval svým bližním, na které ve svém společenském životě jest odkázán. Řeč jest proto tak stará, jak staré jest člověčenstvo. Jest tedy zjev zcela přirozený, že již Genese o řeči prvých rodičů v jejich rajském stavu činí zmínku. „Bůh stvořiv všecky živočichy zemské", tak vypravuje, „a všecko ptactvo nebeské předvedl je k Adamovi, aby viděl, jak by je nazval: Nebo jak nazval Adam každou duši živou, toť jest jméno její."[2]) Dával-li Adam zvířatům vlastní jejich jména, pak to činil, jak nelze pochybovati, zevně pronesenými členěnými slovy, čili co totéž jest, činil to řečí. Jako Adam musil přirozenou povahu každého zvířete jasně a určitě rozumem svým vystihnouti, tak musil také pojem, který si o každém z nich utvořil, přiměřeným vnějším slovem vyjádřiti, což bylo jen tenkráte možno, byla-li řeč jeho již značně vyvinuta.

O vzniku řeči prvých rodičů stojí proti sobě dva zcela různé názory: názor supernaturalistický a naturalistický. Podle prvého vlil Bůh prvým rodičům s vědou přirozenou a nadpřirozenou také zároveň dokonalou řeč, zcela přiměřenou jejich původní vědě neprostředně od Boha jim dané. Podle názoru naturalistického neobdrželi od Boha hotové řeči, nýbrž toliko schopnost, řeč sobě zcela přirozeně vytvořiti, tak jak vůbec ještě nyní si lidé řeči své namnoze tvoří. A poněvadž z Písma sv. nelze otázky, jaký původ měla řeč lidská, definitivně rozřešiti, proto obojího názoru hájili theologové a filosofové. Nicméně mezi theology až do nejnovější doby převládal názor, že Tvůrce obdařil prvého člověka právě tak hotovou a úplně vyvinutou řečí, jako jej opatřil dokonalou vědou.

A touto původní Bohem samým utvořenou a člověku vštípenou řečí byla podle mínění některých theologů hebrejština. Tak praví Benedikt Pererius (Pereyra) S. J. († 1610) ve svém kommentáři ke Genesi: „Řeč, kterou od počátku měl Adam od Boha a podle které dal všem zvířatům příslušná jména, byla podle všeobecného souhlasu hebrejština".[3]) Ačkoliv v no-

[1]) Cf. I.—II., qu. 89, art. 3; cf. Mazzella, l. c. p. 575 sq.
[2]) 2, 19.
[3]) In. Cen. 2, 20, tom. I. (opp. edit. Rom. 1891).

vější době dávají jak theologové, tak i filosofové přednost názoru naturalistickému o vzniku řeči, přece ještě v poslední době míní někteří theologové, jako na př. Kaulen, že hebrejština byla nejen původní řečí lidského pokolení, nýbrž že byla Bohem samým prvým lidem s vědou neprostředně vlita. Podle názoru těchto theologů neobsahuje žádná jiná řeč tak určitě a jasně přirozené souvislosti mezi pojmem věci a slovem jako právě hebrejština. Toho důkazem jest prý trojhlásková skladba jak podstatných jmen, tak i časoslov, z nichž třetí souhláska v různých slovech různě se měníc vyjadřuje při každé věci „notam specificam", kdežto dvě prvé souhlásky značí „genus proximum", jež má každá věc s mnohými věcmi společné. Jest známo, že každá definice přihlíží vždy k bytnosti věcí tím, že udává nejbližší rod (genus proximum) věci, o jejíž správné určení a poznání běží, a pak druhovou (specifickou) známku, jíž se od ostatních věcí k témuž rodu náležících liší. A přihlíží-li slovo, kterým věc vyjadřujeme, k těmto dvěma momentům každé správní definice, pak přiléhá dokonale k bytnosti věcí. Z toho soudí zmínění bohoslovci, že hebrejština právě proto, že v ní každé slovo vyznačuje věc podle její bytné povahy, jest ze všech řečí nejdokonalejší a proto není dílem lidským, nýbrž dílem samého Boha, který ji právě na témže stupni dokonalosti člověku vštípil, na kterém ho podle jeho tělesného i duševního života stvořil.[1])

Že Bůh jest neprostředním Tvůrcem řeči, dokazují katoličtí spisovatelé také tím důvodem, že člověk jakožto bytost společenská naprosto potřebuje řeči jakožto nejvhodnějšího prostředku, jímž se sdílí se svými bližními o vše to, co mysl a srdce jeho dojímá. Kdyby byl býval prvý člověk co do řeči sám na sebe odkázán, byl by si jistě svou vlastní řeč vytvořil. Avšak to by se mu bylo podařilo teprv po mnohé námaze a dlouhém čase. A proto bylo přiměřeno, aby Bůh, který naše prarodiče mimo přirozenost jejich obohatil také mnohými nadpřirozenými a mimopřirozenými dary, také je hned při stvoření vyzbrojil dokonalou řečí, aby se mohli mezi sebou o své myšlenky a city sdíleti a své dítky podle vůle Boží vychovávati a vyučovati ve všech přikázaních a pravdách k bohulibému životu potřebných.

Tento názor se velice zamlouvá, poněvadž úplně souhlasí s dokonalým tělesným a duševním stavem, ve kterém byli první rodiče od Boha stvořeni. Nelze tak snadno spřáteliti se s myšlenkou, že byl Adam s Evou o tom, co jejich myslí a srdcem hýbalo, se dorozumívali napřed snad jen posuňky, na to nečleněnými zvuky a pak jakousi primitivní hrubou řečí, až konečně po mnohých pracných pokusech vytříbili a zdokonalili svou řeč tou měrou, že mohl Adam dávati zvířatům jména vystihující úplně vnitřní bytnost a vnější život jejich. Stav prvých rodičů byl v každém směru nadpřirozený, pokud se týče mimopřirozený a

[1]) Cf. Gutberlet, Psychologie, 4. Aufl., Münster 1904, S. 135.

v tomto smyslu zázračný a proto se nedá měřiti ani zkušeností ani pouhým rozumem naším, jak to činí nynější naturalistická a evoluční věda. Obdařil-li Bůh prvé rodiče mimo nadpřirozenou milost také všestrannou tělesnou i duševní neporušeností, nesmrtelností, dokonalou vědou, pak nelze vůbec mysliti rozumné příčiny, proč by byl nemohl s dokonalou vědou vštípiti jim také dokonalou řeč, kterou by byli mohli všechny své myšlenky tak jasně a určitě zevně vyjádřovati, jak jasně a určitě je na mysli chovali.

Moderní jazykozpyt jest však jiného názoru. Podle jeho nauky vyvinuly se jazyky tak zvané ohýbací (flektující), k nimž náleží jazyky semitické a indogermanské čili kavkavské, z jazyků agglutinujících (připínavých) se suffixy a jazyky agglutunující (jazyky turánské) vznikly pak z jazyků tak zvaných isolujících, v nichž jest každé slovo jen jednoslabičné a znamená vždy jen nějakou smyslnou známku aneb činnost jistému počtu věcí společnou. Podle názoru moderního jazykozpytu nejsou jazyky ohýbací, tedy ani hebrejština, jazyky původními, nýbrž jsou výsledkem dlouhého vývoje z jazyků isolujících. A proto prý jest nemožno, aby první rodiče mluvili jazykem hebrejským, ve kterém jest psána Genese a ostatní knihy Písma sv. Starého zákona.

Podle našeho soudu podaří se stěží modernímu srovnávajícímu jazykozpytu důkaz, jak vypadal jazyk, kterým první naši rodiče mluvili. Tu nelze zapomenouti, že vývoj řečí neděl se vždy znenáhla, nýbrž že původní jazyk člověčenstva, ať již byl hebrejský aneb jakýkoliv jiný, byl náhle mimořádným zasáhnutím působnosti Božské zmaten a na mnoho zcela různých jazyků roztříštěn, jak o tom Genese v hlavě 11. vypravuje. A proto zdá se býti věcí nemožnou, aby věda lidská z této roztříštěnosti, ve kterou původní jednotný jazyk se rozpadl, poznala onen jazyk, kterým člověčenstvo až do zmatku babelského mluvilo. Proto se nám zdá, že srovnávací jazykozpyt, i kdyby všecky hlavní jazykové skupiny, jichž nyní čítá osm, (1. jazyky isolované, 2. saharské a nubské, 3. isolující, 4. agglutinující, 5. bantuské, 6. malajské, 7. hamitské a 8. indoevropské), vysvětlil z jazyků, které zmatením babelským vznikly, nikdy nedospěje až k samému prvému původu jazyka lidského. Ostatně nemá otázka tato pro Zjevení Boží velikého významu. Ať mluvili Adam a Eva v ráji jazykem jakýmkoliv, ať jazyk, kterým původně mluvili, přijali přímě od Boha, aneb si jej sami po kratší neb delší době vlastní prací a námahou vytvořili, tato otázka se vůbec Zjevení Božího aspoň přímě nedotýká.

Modernímu naturalistickému jazykozpytu, který každý jazyk pokládá za výsledek práce a námahy lidské, můžeme snad ten ústupek učiniti, řekneme-li, že první naši rodiče neobdrželi od Boha jazyka již hotového a dokonalého, nýbrž že byli obdařeni toliko dokonalou vlohou jazykotvornou, kterou za mimořádné součinnosti Božské snadno a v krátké době vy-

tvořili sobě řeč, kterou dovedli pak zcela vystižně vyjádřiti vnitřní povahu všech věcí. Tento názor úplně se srovnává jak s dějepravou Genese, tak také s moderním jazykozpytem.[1])

Nápadný jest však zjev, že nynější věda jazykozpytná v této otázce zaujímá totéž stanovisko, na němž stáli ss. Otcové, pokud vůbec ve svých spisech se jí zabývali. Neboť pokládali jazyk vesměs za dílo lidské, a nikoliv za věno Bohem prvým našim rodičům dané. O otázce této jedná obšírně sv. Řehoř Nyssejský v 12. řeči objeveného svého spisu proti Eunomiovi. Dovolávaje se autority sv. Basilia, který prohlásil řeč za lidský vynález, dokazuje tu obšírně, že člověk jednu a touž věc, i když má o ní jen jeden pojem, může v různých jazycích vyjádřiti různými slovy. Jako Bůh dal údům našim hybnou sílu, kterou je můžeme do pohybu uváděti, tak prý vštípil prvému člověku vlohu slovotvornou, kterou mohl pojmy z představ smyslných předmětů utvořené vnějšími členěnými slovy vyjádřiti. A jako pohyby jednotlivých údů nejsou neprostředným dílem Božským, nýbrž účinem údů samých, podobně prý i řeč, i když člověk její schopnost neprostředně obdržel od Boha, jest výsledkem jeho vlastní námahy a práce.[2]) Sv. Řehoř pojednává zde o otázce této hlavně za tím účelem, aby ukázal podstatný rozdíl mezi původem Slova Božského z Boha Otce a slova lidského z rozumu člověka a obhájil tak pravdy spisu sv. Basilia proti apologii Eunomiově vydaného.[3]) A sv. Augustin, který nadšenými slovy líčí dokonalost původního stavu prvých našich rodičů,[4]) praví všeobecně, že rozum prvých rodičů nabádal Adama k tomu, aby věci vyjádřoval slovy záležícími v jistých zvucích. Ale poněvadž lidé nemohli slyšeti slov osob nepřítomných, týž rozum vedl je k vynálezu písmen přizpůsobených povaze každého jednotlivého jazyka.[5])

Stoupenci naturalistického názoru o původu řeči uvádějí na důkaz své nauky také pravdu, že Bůh nepůsobí nikdy neprostředně účinu, se který jsou přirozené druhotné příčiny. A poněvadž prvý člověk mohl si sám vlastní vlohou své přirozenosti smyslnou řeč vytvořiti, nebylo prý naprosto příčiny, aby Bůh neprostřednou svou činností konal práci, kterou mohl člověk sám svými přirozenými silami vykonati. Tento názor jest úplně správný, pokud se týká druhotných příčin do jejich přirozených činností již uvedených. U prvého člověka jest však míti na zřeteli, že ne-

[1]) Cf. Pohle, l. c., S. 504; Urrábaru, Psychologiae Pars secunda. Vallisoleti 1896, p. 1040 sq; Dr. Georg Hagemann, Psychologie 5. Aufl. Freiburg in Br. 1889, S. 105 f.; Dr. Fr. Kaulen, Einleitung in die hl. Schrift, 1. Teil, 2. Aufl. Freiburg in Br. 1884, S. 53 ff.

[2]) Srv. Contra Eunom. orat. 12, Opp. tom. II. (edit. Paris 1638), p. 778, 781 sqq.

[3]) Cf. Dr. Iss. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie u. Patristik, II. Bd. (Mainz 1883), S. 204 f.

[4]) O městě Božím, kniha 14., hl. 26.

[5]) De ord. lib. 2, cap. 12, n. 35.

mohl sama sebe ze svých potencí uváděti do přiměřených činností. Tu musila předcházeti již úplná činnost, do které jej mohl uvésti jediné Bůh. Ačkoliv na př. člověk mohl sobě svým přirozeným rozumem zjednati vědomosti potřebné k tělesnému a náboženskо-mravnímu životu řádu přirozeného, přece mu Bůh sám tyto vědomosti na počátku neprostředně zjevil. A toto můžeme naprosto řečeno tvrditi také o řeči.

Jak patrno, svědčí pro názor jak supranaturalistický tak i naturalistický mnohé vážné důvody. A proto jest nesnadno pro jeden neb druhý určitě se rozhodnouti. Církev sv. této otázky dosud autoritativně nerozhodla, ať tedy, jak praví sv. Pavel, „quilibet abundet in sensu suo".[1])

ad d) První rodiče byli v ráji prosti nejen všeho utrpení, nýbrž požívali blaženosti přiměřené své původní svatosti a spravedlnosti.

Bůh opatřil a vyzbrojil člověka všemi možnými dary duše a těla, aby již zde na světě, třeba by nenazíral na něho neprostředně a v tomto nazírání nekochal se nekonečnou slastí, žil šťastně a blaženě a jednou z tohoto stavu pozemského blaha bez strastí a trudů a bez smrti přešel do blaženosti věčné. O blaženosti prvých rodičů před hříchem nemůžeme si utvořiti pojmu vystižného. Můžeme si ji sice přibližně poněkud představiti, ale úplně jí nikdy nepochopíme.

Matný obraz této rajské blaženosti nakreslil nám sv. Augustin ve svém Městě Božím, kde píše: „Žiltě člověk v ráji po své vůli, dokud bylo vůlí jeho, co Bůh přikázal; žiltě v požívání Boha, ze kteréhož dobra sám se stával dobrým; žil beze všeho nedostatku.... Pokrmem byl opatřen, aby nelačněl, nápojem, aby nežíznil; byl tu i strom života, aby ho staroba neztrávila. Žádného porušení nebylo v těle jeho.... Vnitř žádné nebylo se báti nemoci, zevně rány nižádné. V těle panovala dokonalá svěžest, v duši plnost klidu. A jako v ráji nebylo ani horka ani zimy, tak i v obyvatelích jeho nebyla dobrá vůle ani žádostivosti ani bázni podrobena. Nikde tu smutku, nikde marné radosti; leč pravá potěcha čerpala svou stálost z Boha, k němuž plála láska ze srdce čistého a ze svědomí dobrého a víry nelíčené (I. Tim. 1, 5.). Z počestné plynouc lásky upřímné bylo manželů těchto vespolné obcování; shoda byla mezi nimi jak duševní, tak tělesná. I bez obtíže ostříhali daného sobě přikázání. Nebylo tu únavy ani mdloby po práci, ani spánek nenadešel proti vůli".[2])

Rajské blaženosti našich prarodičů lze rozuměti ve dvojím smyslu: širším a užším. Ve smyslu širším znamená všecky dary

[1]) Řím, 14, 5; Pohle, l. c. S. 504 f.
[2]) Kn. 14, hl. 26. Viz překlad Čelakovského. (Díl 3.) Praha 1831, str. 239,

nadpřirozené a mimopřirozené, kterými Bůh prvé rodiče mimo jejich přirozenost opatřil. Znamená tedy milost posvěcující, ctnosti bohoslovné a mravní a dary Ducha Sv., pak neporušenost čili úplnou harmonii mezi smyslným a duchovým životem s jedné a mezi obojím tímto životem a Bohem s druhé strany, mimo to tělesnou nesmrtelnost, zvláštní vědu a konečně rajskou blaženost v užším smyslu, která jest čtvrtým a posledním mimopřizeným darem prvním rodičům k ostatním darům od Boha uděleným. Na tomto místě jest nám jednati o rajské blaženosti v tomto užším a vlastním smyslu, ačkoliv z něho účinkův a následků ostatních darů nesmíme úplně vylučovati. Naši prarodiče v ráji byli prosti všech strastí a útrap, kterým člověk v nynějším řádu přírody jest podroben.

Dokud žili ve stavu milosti posvěcující a ostatních nadpřirozených darů, byli sobě vědomi, že jsou dítkami Božími, jež Bůh zvláštní svou láskou zahrnoval a oblažoval. Byli si vědomi, že po blaženém pozemském životě naproti věčnosti jen krátkou dobu trvajícím bez úzkostí smrtelných vejdou do blaženosti věčné, v níž budou na Boha tváří v tvář patřiti a jeho z celé duše a z celého srdce a ze vší mysli a ze všech sil svých na věky věků milovati.

Dokud žili ve stavu rajské nevinnosti, byli prosti všech nepravostí. Byli prosti pýchy, lakomství, smilstva, závisti, nestřídmosti, hněvu a lenosti. Byli prosti hříchů proti Duchu Sv., hříchů do nebe volajících a hříchů cizích.

Ačkoliv člověk jest po pádu podroben také mnohým fysickým zlům, přece zlo v hříchu a nepravosti obsažené jest nevýslovně větší a horší, než každé zlo fysické. Hříchem ruší člověk svůj přátelský poměr k Bohu a poněvadž v tomto přátelství záleží jediné jeho pravé blaho a štěstí, stává se hříchem ubohým a bídným nejen pro sebe, nýbrž činí ubohými a bídnými i své bližní. Co bolův a zármutků rozlévá se po veškerém životě lidském vinou člověka! Bez hříchů osobních bylo by na světě přese všecka zlá fysická: smrt, nemoci atd. napolo jako v ráji. Avšak těchto zel plynoucích z hříchu byl Adam v ráji prost. Jaké nevýslovné blaho a štěstí jest obsaženo v klidném, Bohu v pokoře oddaném svědomí, může aspoň přibližně vycítiti a vysloviti jen ten, kdo tohoto blaha zakusil. A přece není člověka, i kdyby stál na sebe vyšším stupni mravní dokonalosti a svatosti, který by mohl říci, že má svědomí tak čisté, jaké měli naši první rodiče před pádem. Vždyť i spravedlivý, jak praví kniha Přísloví, sedmkrát padá a povstává,[1]) a čím má útlejší svědomí, tím bolestnější a trpčejší cítí ve svědomí výčitky kdykoliv Boha dobrotivého urazil. O blahu svědomí hříchem neposkvrněného nemůžeme si v tomto slzavém údolí učiniti ani přibližného pojmu. A tohoto všechny naše pojmy pře-

[1]) 24, 16.

vyšujícího blaha požívali první rodiče v ráji, dokud hříchem se od Boha neodvrátili.

Další blaho prýštilo se pro ně z daru tělesné nesmrtelnosti.

Neznali proto také trpkosti různých nemocí poutajících člověka na lože, neznali fysických bolestí jejich, neznali dlouhých bezesných nocí, v nichž bolest prodlužuje téměř do nekonečna každou hodinu, neznali hladu a žízně a jiných tělesných strastí. Neznali klopotné námahy, všechny duševní i tělesné síly vystřebující práce.

A poněvadž byli opatřeni dokonalou vědou, byli prosti vší nevědomosti a duševní tuposti. Nehledali pravdy, na níž závisí blaho života vezdejšího i nadzemského, s úmorným úsilím, mysli a srdce jejich nekrušila nejistota, zda-li v názorech, které si nyní člověk často teprv po dlouhém namahavém zkumu utvořil o životě lidském a jeho důležitých problemech, přece se jen nemýlí a místo pravdy neupadá v blud. Také paměť prvých našich rodičů byla stále svěží, že na nic, co jednou jim Bůh zjevil, aneb sami vlastním přemýšlením poznali, nezapomínali chovajíce všecky své vědomosti beze všech bludů a pochybností v mysli své. A poněvadž každá jasně poznaná pravda člověka, který má pro ni mysl a srdce vnímavé, těší a blaží, obzvláště ta, v níž Boha samého, zdroj a poslední cíl veškeré pravdy, vidí, proto kochali se první rodiče ve všech poznaných pravdách s nevýslovnou rozkoší. Vždyť v každé pravdě jako v jasném a zářném zrcadle viděli samého Boha, svého dobrotivého Tvůrce a příštího odměnitele. Proto ve vědě, kterou Bůh opatřil rozum jejich, zakoušeli do jisté míry již za této pozemské pouti slastí nebeských.

Ale Bůh v projevu své nekonečné dobroty naproti prvým rodičům ani na tom ještě nepřestal. Podle nadpřirozených a mimopřirozených duševních i tělesných jejich darů upravil také jejich zevnější bydliště, o němž Genese praví: „Štípil Hospodin Bůh (Jahve Elohim) ráj rozkoše (גן־בעדן gan beeden = sad v krajině Edenu) od počátku, v němž postavil člověka, jehož byl učinil. I vyvedl Hospodin Bůh ze země všeliký strom na pohled pěkný a k jídlu chutný: strom pak života uprostřed ráje i strom vědění dobrého i zlého. A řeka vycházela z místa rozkoše k svlažování ráje, kteráž odtud se dělí na čtyři hlavní řeky. Jméno jedné Fison (Pison): ta jest, která obchází všecku zemi Hevilath (Chavilah), kdež se rodí zlato: a zlato země té jest výborné: tu se nachází Bedolach (drahá vonná pryskyřice) a kámen Šocham (onyx neb sardonyx). A jméno druhé řeky Gihon: taťjest, která obchází veškeru zemi Kuš. A jméno třetí řeky Chiddekel (Tigris), ta teče proti Assuru. Řeka pak čtvrtá, ta jest Frat (Eufrat). Pojav tedy Hospodin Bůh člověka postavil jej v sadu Edenském, aby jej vzdělával a ostříhal ho: a přikázal mu, řka: Ze všelikého stromu rajského jez: ze stromu však

vědění dobrého a zlého nejez. Neboť v kterýkoliv den bys z něho jedl, smrtí umřeš".[1])

Podle biblické dějepravy založil Bůh sám před stvořením člověka rozkošný sad (sad v Edenu čili krajině rozkošné), který proto se nazývá sadem Hospodinovým,[2]) sad tento vysázel vzácným ovocným stromovím. Z jeho stále svlažované půdy vyvírala řeka, která se dělila ve čtyři prameny rozvádějící vodu na všechny strany jeho. I jména jejich uvádí Genese. Jsou to: Fison, Gihon, Chiddekel a Frat. A když byl Jahve Elohim úplně přichystal a upravil sad tento za příjemné bydliště lidské, vzal Adama a postavil ho do něho, aby jej vzdělával a přede všemi škodlivými vlivy střežil. A ke konci dal mu přikázání, že může ze všech stromů jísti mimo strom vědění dobrého a zlého. Kdyby však proti jeho zákazu z něho ovoce požil, že smrtí zemře. Řecký překlad nazývá sad tento „παράδεισος". Slovo to přijali Řekové asi z perštiny, které pak později zobecnělo i u samých Židů, jak o tom samé knihy biblické z pozdější doby svědčí. Tak sluje ve Velepísni ráj פרדס (paredes)[3]) podobně u Nehemiáše[4]) a u moudrého Siracha.[5]) Náš „ráj" pochází ze sanckritského slova: „raï", jež znamená blahobyt.[6])

V hebrejském textu sluje bydliště našich prarodičů „sadem v Edenu", což znamená sad rozkoše či sad rozkošný buď pro svou velikou úrodnost, příjemnost a líbeznost aneb pro krajinu, která pro svou úrodnost Edenem se nazývala.

Podle dějepravy biblické nelze pochybovati, že ráj byl skutečnou rozkošnou zahradou a nikoliv zahradou ve smyslu allegorickém, znamenající pouze příjemný stav života prvých našich rodičů. V tomto přesvědčení jsou za jedno všichni ss. Otcové a pozdější theologové, zamítajíce vesměs názor Philonův a Origenův, podle nichž ráj nebyl sadem skutečně Bohem samým vštípeným a za bydliště prvým lidem vykázaným, nýbrž znamenal toliko blažený život, z něhož se před pádem těšili. Bezmála všichni ss. Otcové jak řečtí, tak i latinští jednomyslně učili, že ráj, jejž popisuje Mojžíš, byl místem skutečným na naší zemi, ačkoliv nechtěli nikomu brániti, aby vedle historického smyslu ráje, také ještě smysly mystické a allegorické s ním spojoval. A poněvadž ráj se stal prototypem či vzorem každého místa příjemného a líbezného, proto také i království nebeské nazývá Písmo sv. rájem, jak sám Božský Spasitel pravil ke kajícímu lotru, že ještě dnes bude s ním v ráji.[7])

---

[1]) Gen. 2, 8–17.
[2]) Gen. 13, 10; Is. 51, 3 atd.
[3]) 4, 13.
[4]) 2, 8.
[5]) 2, 5.
[6]) Viz slovník Jungmannův při slově „ráj".
[7]) Luk. 23, 43.

Někteří bohoslovci se pokoušeli určiti místo či krajinu, ve které Bůh původně ráj vzdělal. Zde nám stačí uvésti jen dvojí názor o tomto místě, který Bedř. Delitsch[1]) a Hummelauer[2]) z tovaryšstva Ježíšova uvádějí.

Delitsch se domnívá, že ráj ležel v Mesopotamii mezi Eufratem a Tigrisem asi na tom místě, kde se tyto dvě řeky nejvíce k sobě přibližují. Při tom míní, že původně obě tyto řeky tekly nějaký kus jedním řečištěm a že teprv později se na dvě řeky rozdělily, kdežto Fison a Gihon byly prý jen dvě ramena řeky Eufratu, jak o tom v pozdější době známé dva průplavy řeky Eufratu: „Pallacopas" a Šatt en-Nil" zvané svědčí. Hummelauer však myslí, že ráj ležel před zálivem Perským, do něhož se Eufrat a Tigris vlévá.

Než všecky názory, kterých o původní poloze ráje dosud hájeno, jsou jen domněnky, které mají do sebe větší neb menší pravděpodobnost, věcí však nedokazují. Poněvadž není možnost vyloučena, že potopou byla tvářnost Mesopotamie podstatně změněna, proto se asi s těží vědě podaří podati nezvratný důkaz, kde ráj ležel. Jen tolik lze s jistotou tvrditi, že ráj byl někde v území Mesopotamie. Že biblické řeky Frat a Chiddekel nejsou než známé řeky Eufrat a Tigris, které Mesopotamií protékají, o tom nemůže býti pochybnosti.[3])

A nyní již uvažme, jaký život vedli Adam a Eva v ráji.

Jak Genese vypravuje, postavil Bůh prvé naše rodiče do ráje, aby jej vzdělávali a ostříhali ho. Podle Boží vůle byli tedy nejen oni, nýbrž i jejich potomci stvořeni k práci. Než práce neměla býti námahavá a únavná, jakou jest nyní práce naše, nýbrž měla býti snadná, příjemná, radostná a rozkošná. Prvnímu člověku nejen uloženo, aby ráj vzdělával a ostříhal, nýbrž aby si veškeru zemi podmanil a vládl nade všemi zvířaty na zemi, ve vzduchu a ve vodě. A poněvadž prvý člověk, i kdyby byl sebe déle žil, nemohl sám vyplniti tohoto úkolu, proto mělo jeho potomstvo v něm pokračovati. A vláda, kterou Bůh člověku nad veškerým tvorstvem svěřil, nebyla pouze přirozená, nýbrž i nadpřirozená. Tak učí ss. Otcové a theologové tvrdíce, že Adam hříchem svým pozbyl sice vlády nadpřirozené nad tvorstvem, že však i po hříchu zachoval nad ním své přirozené panství, které mu vzhledem k jeho duchovému životu příslušelo. V ráji měl své panství nad přírodou zahájiti, a pak znenáhla na veškeru zemi rozšířiti.

A poněvadž se měl člověk množiti, jest předpokládati, že by bylo potomstvo Adamovo v území původního ráje dříve neb později nemělo již k svému životu dostatečného místa a že by bylo nuceno mimo ráj jiných bydlišť sobě hledati. Ale poněvadž

[1]) Cf. Woleg, Das Paradies. Leipzig 1881.
[2]) Comment. in Gen., p. 136 sqq.
[3]) Srv. v Gesenius, Hebr. u. chald. Handwörterbuch, slova Frat (Prat) a Chiddekel; cf. také Pesch, l. c. p. 105 sqq.

mělo vykonávati touže vládu nad přírodou, jako praotec jeho, proto mělo původní Bohem samým vštípený ráj po celé zemi rozšířiti a v tomto všezemském ráji vésti život šťastný a blažený, jaký vedl Adam v původním ráji.

Jak by se bylo člověčenstvo vyvíjelo a po celé zemi se rozšířilo a jak by se byl veškeren život utvářel, kdyby byl Adam nezhřešil, o tom nám sice Zjevení Boží nic nepraví, nicméně můžeme z pravd, kterými nás Bůh poučil o rajském životě prvých rodičů, jisté sousledky dovoditi.

e) O manželství prvých rodičů.

Jest pravdou zjevenou, že se mělo člověčenstvo tělesně rozplozovati. Manželství jest tedy nejen požadavkem samé přirozenosti lidské, nýbrž i kladným rozkazem Božím. Poněvadž však prví naši rodiče nebyli podrobeni nezřízené smyslnosti, proto by byli manželství jen potud užívali, pokud podle požadavků přírody a vůle Boží ho měli užívati. Tělesné spojení muže a ženy bylo by bývalo právě tak požadavkem přírody, jako požívání pokrmu a nápoje. Jako má člověk pokrmu a nápoje třeba k zachování svého individuálního života, tak by bylo bývalo tělesné spojení mezi mužem a ženou toliko prostředkem k zachování člověčenstva jako druhu, při čemž by byli manželé nikterak necítili prudkosti pohlavního pudu, který se nyní tak často vymyká z vlády rozumu. Z toho plyne, že by se bylo člověčenstvo, i kdyby byl Adam nezhřešil, plozením právě tak rozmnožovalo, jako se rozmnožuje nyní, a tímto plozením bylo by všecky nadpřirozené a mimopřirozené dary Adamovy právě tak dědilo, jako nyní dědí prvotný hřích a všecky jeho strastné následky.

Proti tomu učí někteří řečtí ss. Otcové, že by člověčenstvo v případě, že by byl Adam nezhřešil, se nebylo přirozeným způsobem rozmnožovalo, nýbrž způsobem zcela jiným, aneb že by bylo se vůbec pohlavně nerozplozovalo, pokud stav nevinnosti prvých rodičů trval. A tu hlavně měli na zřeteli výrok Spasitelův u sv. Matouše (22, 30), že „při vzkříšení nebudou se lidé ani ženiti ani vdávati, nýbrž že budou jako andělé Boží v nebi". A poněvadž vzkříšením měl býti obnoven zase původní stav člověčenstva, proto se domnívali, že by se první rodiče, dokud žili v rajské nevinnosti, byli nerozmnožovali pohlavním spojením. Ale rozmnožování lidského pokolení nebylo prý tím vyloučeno. Neboť jako Bůh stvořil mnohé anděly, tak by byl lidské pokolení rovněž rozmnožoval tvůrčími kony, kdyby byl Adam nezhřešil. Tak učí na př. sv. Řehoř Nyssejský, který praví: „Kdybychom byli hříchem nepozbyli stavu, v němž jsme byli podobni andělům, nebylo by nám k rozplozování lidského pokolení bývalo třeba manželství".[1])

[1]) De opif. hom., c. 17, Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 89 sqq.

Ale poněvadž člověk hříchem ztratil andělský způsob svého rozmnožování, proto Bůh ustanovil nynější způsob plození se zvířaty nám společný.

Ještě povážlivěji se o tomto předmětu vyjadřuje sv. Jan Damašský. Podle jeho nauky stvořil Bůh prvé lidi panické a nesmrtelné a tak měli zůstati. Jest sice pravda, že mimo Adama stvořil také Evu a že k oběma pravil: „Rostež a množte se", avšak to prý učinil jen proto, že předvídal jejich pád a pádem ztrátu rajské jejich nevinnosti. Ve stavu rajské nevinnosti mohl Bůh ještě jiným způsobem se o jejich rozmnožování postarati.[1])

Než tento názor neměl v západní Církvi žádných stoupenců, a i v Církvi řecké brzo vymizel a v celé Církvi zobecněla nauka, že by se bylo člověčenstvo i ve stavu rajské nevinnosti pohlavním spojením rozplozovalo. Neboť každá jiná nauka odporuje zcela zřejmě Písmu sv. Kdyby byl chtěl Bůh pokolení lidské rozmnožovati jako kůry andělské, nač stvořil muže a ženu, nač jim přikázal, aby se množili a naplnili zemi, když toto množení naprosto nezáviselo na jejich pohlavním spojení, nač požehnal po potopě synům Noemovým a opakoval rozkaz již prvým rodičům v ráji daný: „Rostež a množte se a naplňte zemi"?[2]) Mimo to neměl by rozumného smyslu prorocký výrok, jímž Adam Božským vnuknutím zcela přesně vyjádřil vnitřní a bytnou povahu poměru manželského a jeho účel. Že výrok tento platí jen o tělesném rozplozování lidského pokolení, potvrzuje také sv. Pavel, když píše ke Korintským: „Nevíte-li, že kdo se přidržuje nevěstky, jest (s ní) jedním tělem? Neboť jak praví (Písmo) „dva budou v tělo jedno".[3])

Proto prohlašovali všichni pozdější církevní spisovatelé a bohoslovci domněnku uvedených řeckých Otců za zřejmý blud. Poslyšme sv. Tomáše. Zmíniv se o nauce sv. Řehoře Nyssejského o tomto předmětu praví o ní výslovně, že není rozumná. A tento svůj výrok dokazuje takto: „Co jest člověku přirozeného, toho hříchem ani nepozbývá ani nenabývá. Jest však zcela zřejmo, že jest člověku podle živočišného života, který zajisté měl již před pádem, přirozeno, tělesným obcováním plodit dítky. To potvrzují již údy, kterými člověk jest přirozeně opatřen. A proto nelze rozumně tvrditi, že by byl člověk těchto údů, podobně jako i ostatních, před hříchem nepoužíval. V obcování tělesném jest dvojí moment rozeznávati. Předně spojení muže a ženy za účelem plození dítek a za druhé jistá nezřízenost převrácené smyslnosti, které by ve stavu původní nevinnosti zajisté nebylo." A na potvrzení své nauky dovolává se autority sv. Augustina,[4]) který praví: „Nemyslemež, že

[1]) De fide orth., lib. 4, cap. 24, Opp. tom. I. (edit. cit.), p. 296; cf. lib. 2, cap. 30, p. 200. — [2]) Gen. 9, 1.
[3]) I., Kor. 6, 16; cf. Gen. 2, 24.
[4]) De civit. Dei, lib. 14, cap. 26.

člověk nemohl bez nezřízeného chtíče ploditi dítek. Neboť týmže pokynem vůle, kterým v činnost uváděl ostatní údy, byly by bývaly činné i údy pohlavní, bez každého ostnu svůdné pochoti s úplným klidem duše i těla.“[1])

Avšak rozkaz Boží: „Rostež a množte se“ nezavazoval naprosto každého muže a každou ženu k uzavření sňatku manželského. Rozkaz zněl pro Adama a Evu jakožto prarodiče lidského pokolení, nikoliv také pro každého jednotlivce a proto nevylučoval stavu panického. Nelze sice pro tento názor uvésti positivních důkazů z Písma sv. a z Tradice, nicméně lze ho přece s jistou pravděpodobností hájiti naproti nauce opačné, jež míní, že ve stavu rajské nevinnosti manželství samo bylo tak čisté, že virginita nemohla míti před ním větší zásluhy. Než na to jest odpověděti: Kristus svým výkupným dílem zjednal člověčenstvu, co mu Adam ztratil. Stav člověčenstva Kristem vykoupeného jest obnovou stavu rajského aspoň co se týká darů bytně nadpřirozených, jimiž byl prvý člověk od Boha vyzdoben. Avšak ve stavu člověčenstva vykoupeného jest, jak Církev prohlásila za článek víry, dílem před Bohem záslužnějším žíti ve stavu panickém, než v manželském. Z toho jest souditi, že i ve stavu rajském panictví mělo jistou cenu a přednost před manželstvím, i když vzhledem k svobodě člověka od nezřízené smyslnosti nemělo před Bohem tak veliké zásluhy, jakou má nyní. Nelze však uvésti žádné rozumné příčiny, pro kterou by někteří lidé zvláštní láskou k Bohu vzňatí nemohli se vzdáti všech pozemských dober a požitků a mezi těmi také otcovských a mateřských radostí nad hodnými a zdarnými dítkami, aby jediné Bohu sloužiti mohli.

Po otázce, jakým způsobem by se bylo člověčenstvo rozplozovalo, kdyby bylo setrvalo ve stavu rajské spravedlnosti a svatosti, uvažují theologové o přirozené a nadpřirozené povaze vývoje lidského pokolení ve stavu původní nevinnosti. Poněvadž nám Bůh o této otázce ničeho nezjevil, nelze si utvořiti o tomto vývoji určité představy. Ale poněvadž život nadpřirozený má svůj podklad v životě přirozeném, lze z nynějšího stavu, v jakém člověk přichází na svět a jak se potom v životě svém vyvíjí, s jistou pravděpodobností souditi také na povahu vývoje ve stavu nevinnosti. Tolik jest jisto, že by se byli lidé jak v lůně mateřském také po svém narození tělesně vyvíjeli podobným způsobem, jak se nyní tento vývoj děje, ovšem že by byl tento vývoj prost všech nedostatků a nebezpečí, jakým jest nyní podroben. A totéž platí také o vývoji intellektuálního a mravního života.

Ve stavu rajské nevinnosti byly by se sice všechny dítky rodily ve stavu milosti posvěcující a ostatních nadpřirozených darů, ale byly by po svém narození potřebovaly podobně jako nyní učitelů a vychovatelů, kteří by jejich rozumné, náboženské a mravní

[1]) I., qu. 98, art. 2.

schopnosti vzdělávali a zdokonalovali přiměřeně vývoji tělesnému, až by byli ve veškerém svém životě ve věk mužný vyspěly. Avšak tato výchova nebyla by narážela na překážky a obtíže, se kterými nyní při zkažené povaze lidské jest jí stále zápasiti.

§ 123.

O rovnosti aneb nerovnosti lidské přirozenosti ve stavu rajské nevinnosti.

Dále se naskýtá otázka, zda-li by v pokolení lidském, kdyby bylo setrvalo v rajské nevinnosti, panovala úplná rovnost. Na tuto otázku jest odpověděti, že by byli všichni lidé sobě rovni co do přirozenosti lidské, podle které by byli podobně jako nyní náleželi k jednomu a témuž pokolení lidskému, jakož i co do synovství Božského, k němuž byli všichni milostí Boží povolání a povýšeni. Nicméně by byla mezi nimi veliká nerovnost mravního života a to hlavně pro různost schopností a jejich použití.

Tato nerovnost plyne již z poměru v jakém Adam stál k Evě a Eva k Adamovi. Adam byl hlavou své ženy, ona jeho tělem. A jelikož hlava jest nad tělem, byl také Adam v jistém smyslu nad Evu povznesen. Adam byl slávou Boží, Eva slávou Adamovou. Tedy již v manželství, kterým je Bůh spojil, jest obsažena jistá různost osob jím spojených. Další různost plyne z poměru, v jakém stáli první rodiče k svým dítkám a ku všemu svému potomstvu. Aby mohli tento svůj úkol jako rodičové vyplniti, k tomu je opatřil Bůh zvláštní autoritou, kterou nabyli práva a moci nejen své dítky vychovávati, nýbrž jim také poroučeti, a dítky byly zavázány, rodičů svých poslouchati. A poněvadž již v ráji založen všechen tělesný i duševní život a vývoj jeho na rodině, která již pojmem svým vylučuje naprostou rovnost svých členů: muže vzhledem k ženě a rodičů vzhledem k dítkám a naopak, nemůže býti řeči o naprosté rovnosti lidského pokolení, i kdyby bylo stále žilo v původní rajské spravedlnosti a svatosti. Vždyť již v hmotné přírodě pozorovati všestrannou nadřaděnost a podřaděnost jednotlivých bytostí, z nichž jedny slouží druhým a touto službou je udržují v existenci a řídí je k cílům vytknutým. A proto nemohli v říši tělesně-duchové nad hmotnou přírodou povznesené jednotliví lidé býti pouhá „membra disjecta“ beze všeho vzájemného vztahu vedle sebe žijící. Lidský život jest nepoměrně rozmanitější a bohatší, než veškeren nižší život vegetativní a animální a proto musil býti podroben jistým zákonům, které uváděly v něj přemnohé rozdíly. A právě tyto rozdíly bývají nejpevnější a nejmocnější páskou, která člověka pojí s člověkem. Neboť jak zkušenost dokazuje, nerovní členové k sobě lnou větší a vroucnější láskou, než lidé sobě rovní. Tak miluje přirozeně otec syna více, než bratr bratra. Stavu původní svatosti nic se tak neprotivilo,

jako egoismus vznikající z liché rovnosti, který všeho nenávidí, co jaksi stojí nad ním, a od všeho se nepřátelsky odvrací, co jeho zájmu neslouží.[1])

Lidské pokolení ve stavu původní spravedlnosti nemělo býti pouhou massou bez ladu a skladu nakupenou, nýbrž mělo býti mravním organismem. A jako ve fysickém organismu úd se liší od údu, tak i v organismu mravním. Nejzákladnější a nejdůležitější organismus jest rodina. Původní rodina Adamova neměla však zůstati sama, nýbrž měla se pořád více rozčleňovati a rozvětvovati, a rozčlenivši a rozvětvivši se měla tvořiti rodinu či rodiny vyššího druhu, které nazýváme společností státní. Poměr, v jakém stojí rodičové k dětem a děti k rodičům, měl se uplatniti také ve státní společnosti.

A jako v rodině jsou rodičové opatřeni naproti dítkám autoritou či mocí velitelskou (panstvím, dominium), tak i ve státní společnosti, která by se byla z potomstva Adama žijícího v původní spravedlnosti vytvořila, byly by představení opatřeni tímto panstvím naproti poddaným. Avšak tohoto panství nebyli by vykonávali k svému prospěchu, nýbrž k prospěchu celku. A poddaní by se mu nebyli podřizovali z pouhé bázně před tresty, nýbrž rádi a ochotně ne jako robi a otroci, nýbrž jako svobodní občané království Božího zde na zemi, jsouce přesvědčeni, že poslušnost k rozkazům jejich vládců slouží jen k jejich vlastnímu blahu.

A sv. Tomáš na důkaz, že by nadřaděnost a podřaděnost v lidské společnosti, žijící v rajské nevinnosti, nebyla na závadu důstojnosti a blaženosti lidské, poukazuje na poměr mezi různými kůry andělskými a praví, že stav prvých rodičů ve stavu rajském nebyl důstojnější a dokonalejší, než stav jednotlivých kůrův andělských mezi sebou. A nepříčilo-li se důstojnosti andělské, že jedni panují nad druhými a proto se nazývají „Panstva" (dominationes), nemohlo se protiviti ani původnímu stavu lidského pokolení, že člověk poroučel člověku.[2])

Kdežto sv. Tomáš přestává na těchto všeobecných zásadách a nezabývá se podrobnějším rozborem společnosti rajské, uvažují pozdější theologové, jako na př. Suarez[3]) a Lessius,[4]) zevrubněji o vnitřní sociální povaze pokolení lidského a dospívají k názoru, že by v případě, kdyby byl Adam nezhřešil, veškero jeho potomstvo tvořilo jedinou theokratickou říši, v níž by obojí moc světská a duchovní byla spojena v jednom vladaři, který by ji byl jako náměstek Boží vykonával jménem Božím k všeobecné spokojenosti. Tolik jest jisto, že by nadpřirozená theokratická říše Boží byla na základě přirozeného řádu mravního a právního zbu-

[1]) Cf. s. Thom., I., qu. 96, art. 3, ad 2.
[2]) I., qu. 96, art. 4.
[3]) De Op. sexs. dier., lib. 5, cap. 7.
[4]) De justitia, lib. 2, cap. 2, dal. 2.

dována. A proto by byly všecky přirozeně dobré a dovolené společenské útvary i v ráji možny.

Zda-li by byl ve stavu původní spravedlnosti majetek nejen společný, nýbrž i soukromý možný, toť sporná otázka mezi theology. Scotus a jiní se domnívají, že soukromý majetek zaveden v pokolení lidském teprv po pádu, před pádem že prý všecky věci movité i nemovité byly všem společny. Také výroky některých ss. Otců vyznívají v tento smysl, jako když sv. Jan Zlatoústý praví: „Mé a tvé toť slovo chladné a ke všemu zlu podnětlivé". Ale poněvadž podle přirozeného zákona mravního a právního jest soukromý majetek dovolen a také křesťanství nejen jej trpí, nýbrž i přímo schvaluje, nemůže býti pochybnosti, že i rajský stav jej připouštěl.[1])

Kdo by si přál seznati zevrubněji nauku theologů o původním stavu prvých našich rodičů a jejich potomstva, toho odkazujeme na sv. Tomáše, který ve své theologické Summě v prvé části jedná o ní od otázky 97. až do 102., a na Suareza „De op. VI dierum". Nynější theologové, kteří o tomto předmětu obšírněji jednají, opakují namnoze jen názory těchto dvou theologů, nepovznášejíce se nad jejich spekulaci, kterou hledí jak z pravd zjevených, tak i z principů rozumových místněji vysvětliti a určiti, jakým směrem by se bylo člověčenstvo bralo a jaký by býval život jeho, kdyby byli první naši rodiče v ráji nezhřešili.

§ 124.

Kacířské nauky týkající se rajského života našich prvých rodičů.

Od nejstarší doby Církve až na naše časy útočilo hlavně trojí kacířství na nauku zjevenou o původním stavu našich prarodičů: *a)* pelagianismus ve starověku, *b)* protestantismus na počátku šestnáctého století a *c)* jansenismus v druhé polovicí sedmnáctého století.

ad a) Pelagianismus.

Původcem herese pelagiánské na počátku pátého století byl Pelagius se svým stoupencem Coelestiem. Bludaři tito vycházeli z nesprávného názoru α) o původním stavu prvých našich rodičů, β) o nynější nábožensko-mravní povaze lidského pokolení a γ) o milosti Kristem Pánem člověčenstvu získané.

ad α) Podle Pelagia byl rajský stav prvých našich rodičů zcela přirozený. Nebyli tedy Bohem určeni k cíli nadpřirozenému a následovně nebyli také obdařeni milostí posvěcující a dary mimopřirozenými. Člověk byl pouze vyzbrojen silami přirozenými, rozumem a svobodnou vůlí, a úkolem jeho bylo, těchto sil po-

[1]) Cf. Heinrich, Dogm. Theologie, Bd. IV., Mainz 1887, S. 594—619.

užívati a používaje jich Boha poznávati a milovati a tak přirozeného svého cíle dojíti. A k tomu si člověk sám stačil a nepotřeboval žádné zvláštní pomoci Boží převyšující přirozené síly jeho.

Pelagius učil dále, že svobodná vůle, kterou byl člověk opatřen, záležela v indifferentní vloze, kterou se měl sám rozhodnouti buď pro dobro neb zlo (pro dobrý skutek neb hřích). Za tím účelem dal mu Bůh přikázání, že může ze všech rajských stromů jísti mimo strom vědění dobrého a zlého. Vlohu, kterou se měl rozhodnouti, měl od Boha, rozhodnutí samo bylo výhradně jen jeho dílem. Člověk když byl od Boha stvořen, byl jen potud spravedlivý a nevinný, pokud byl bez hříchu. Nezřízenou žádostivost cítil však ve svém těle již před hříchem. Neboť tato náleží k samé přirozenosti lidské. Také tělesná smrt jest nutným následkem přirozenosti lidské, která jsouc složena z duše a těla zase zcela přirozeně k rozdělení těchto dvou podstatných složek pudí. První člověk byl by tedy zemřel, i kdyby byl nepřestoupil přikázání Božího. Smrt není tedy trestem hříchu, nýbrž plyne nutně ze samé přirozenosti lidské.

Hlavní blud pelagianismu záležel v tom, že úplně popíral nadpřirozený stav prvých našich rodičů.

ad β) Z tohoto bludu plynuly již také všecky ostatní bludy, týkající se nynějšího nábožensko-mravního stavu pokolení lidského. Podle Pelagia žije i nynější člověčenstvo v normálním stavu své přirozenosti, v jakém původně z rukou Božích vyšlo. A proto také zcela různě pojímal hřích, kterého se Adam dopustil přestoupením zákona Božího, než jak jej podle Zjevení Božího pojímá Církev kat. Adam hned jak ponejprv použil své svobodné vůle, rozhodl se pro zlo a zhřešil. Ale hřích jeho byl toliko pomíjející a dočasný čin, jejž Adam spáchal jen pro sebe a za sebe jako soukromá osoba, a proto v ničem nezměnil jeho nábožensko-mravního stavu. Ztratil jím sice přízeň a blahovůli Božskou, ale té mohl zase nabýti pouhou lítostí činu svého, ale sám o sobě ničeho neztratil, poněvadž nemohl nic ztratiti. Darů nadpřirozených a mimopřirozených, kterých by byl mohl hříchem ztratiti, neměl, a darů přirozených, jakými jsou hlavně rozum a vůle, nemohl ztratiti, poněvadž by bez nich nebyl již člověkem. A poněvadž hřích Adamův byl jen pomíjejícím a osobním jeho činem, kterým neztratil svobodné volby mezi dobrem a zlem, mohl prý svého prvního hříšného skutku litovati a příště se již vždy rozhodovati jen pro mravní dobro a tak dosíci přirozené spravedlnosti a dokonalosti, k níž jako rozumná a svobodná bytost byl Bohem určen.

Poněvadž hřích Adamův byl výhradně jen hříchem osobním, nemohl přejíti na jeho potomstvo. Neboť čin, kterým přestoupil přikázání Boží, byl výhradně jen jeho čin. Poněvadž člověk se stává hříšníkem jen rozhodnutím svobodné vůle, příčícím se zákonu Božímu, proto hříchem prvotným stal se hříš-

níkem pouze Adam, nikoliv však jeho potomstvo. Plozením přechází z prvých našich rodičů na lidské pokolení úplně bezhříšná přirozenost lidská, kterou Adam před hříchem měl a které hříchem nezměnil. Hříchem Adamovým přirozenost lidská nebyla v žádné příčině zhoršena a zkažena. Proto také nyní rodí se lidé v přirozené spravedlnosti a svatosti, v jaké byl Adam stvořen. Nepřicházejí tedy na svět v hříchu, nýbrž toliko ve stavu možnosti hříchu. Nezřízená žádostivost jest sice údělem všech lidí, ale není následkem a trestem hříchu Adamova, nýbrž nutnou vlastností přirozenosti lidské. Také jsou všichni lidé smrtelní, ale smrt není rovněž trestem hříchu, nýbrž nutným postulátem přirozenosti lidské.

Pelagius, jak patrno, popírá veškeru mravní vinu z Adama na jeho potomstvo přecházející, čili co totéž jest, popírá hřích dědičný a prohlašuje všecky tresty, kterými Bůh pro hřích Adamův veškero jeho potomstvo stihl, jako jest nezřízená smyslnost, zatemnění rozumu, tělesná smrtelnost a různé tělesné a duševní bídy a strasti, za nutné vlastnosti přirozenosti lidské.

Na námitku, že nauce této odporuje Písmo sv., které výslovně praví, že všichni lidé jsou hříšníci (Řím. 3, 23), poněvadž všichni již v Adamovi zhřešili (Řím. 5, 12), odpovídal Pelagius, že všichni lidé sice v Adamovi hřeší, ale jen potud, pokud se jeho hříšným příkladem řídí. Hřích Adamův přechází tedy na jeho potomstvo jen napodobením. Další námitku, proč Církev sv. přikazuje křest i dítek ještě do rozumu nedospělých, které přece hříchu Adamova nemohou napodobovati a následovati, hleděl vyvrátiti tvrzením, že dítky sice křtu nepotřebují k odpuštění hříchu, ale že jej přijímají k dosažení posvěcení v Kristu, jakož i k dosažení vyššího stupně blaženosti věčné. Ale k dosažení blaženosti nebeské vůbec ho nepotřebují.

ad γ) Z toho také již plyne blud o milosti Kristem nám získané. Byli-li první naši rodiče stvořeni původně jen ve stavu přirozeném a přenášejí-li na nás tento stav beze všeho porušení, pak můžeme právě jako oni toliko svými přirozenými silami dosíci svého posvěcení a posvěcením posledního cíle, ku kterému nás Bůh stvořil. Tak prý vedli mnozí pohané jen svými přirozenými silami život zcela bohumilý. Spravedlnost a svatost, k níž jest člověk určen, jest proto jen jeho dílem, ku kterému vyšší pomoci nepotřebuje.

Podle nauky pelagiánské může tedy člověk dojíti věčné spásy sám sebou bez nadpřirozené milosti Boží. A proto milost Boží, které nám Kristus svou smrtí zasloužil, jakož i celé dílo našeho vykoupení Kristem vykonané mělo jen za účel, poskytnouti nám prostředky, abychom mohli dobré skutky snáze konati a tak také snáze dojíti své věčné spásy. K tomu prý směřovaly positivní zákony náboženské a mravní, jak ve Starém, tak i v Novém zákoně, jakož i nauka Kristova, založení Církve, svátosti atd.

Poněvadž pelagianismus popírá zásadně nutnost milosti a vykoupení našeho skrze Krista, jest zcela lichým a bludným naturalismem a stojí proti křesťanství v nejkrajnějším odporu. Neboť k nejpodstatnějším článkům nauky křesťanské náleží hřích prvotný Adamem spáchaný a s něho na všecko pokolení lidské přecházející, dále vtělení Syna Božího a dílo vykoupení našeho, které Kristus svým utrpením a svou smrtí dokonal. A hlavním účinem vykoupení našeho skrze Krista jest právě milost posvěcující, kterou se člověk stává účastným synovství Božího. Pelagianismus popíraje všecka tato základní tajemství víry křesťanské vyvrací ze samých základu veškero křesťanství. Vtělení Syna Božího, jeho utrpení a smrt nemá žádného významu. Kristus byl nanejvýš jen učitelem, nikoliv však také velekněžem, který se za člověčenstvo Otci nebeskému obětoval. A nebyl-li velekněžem, pak nemohl také v Církvi ustanoviti novozákonného kněžství a následovně ani svátostí. Ano člověčenstvo nemělo vůbec vykoupení skrze Syna Božího potřebí. A proto nebylo také důvodu, proč se Syn Boží stal člověkem. Učitelem mohl býti člověčenstvu pouhý člověk k tomu Bohem zvlášť osvícený.

Konečně pelagianismus vyvrací i veškeren život náboženssko-mravní. Podle jeho nauky není dobrý skutek a ctnost účinem milosti Boží s člověkem spolupůsobící, nýbrž jest výhradně jen dílem člověka. A proto může býti člověk mravným, i když v Boha nevěří. A nepotřebuje-li pomoci Božské k mravnímu životu, pak jí vůbec nepotřebuje. Tak trhá pelagianismus každý úvazek vížící člověka k Bohu a staví člověka úplně jen na jeho vlastní podstatu. Klade tedy člověka naproti Bohu jakožto bytost, která sice vzala od něho svou přirozenost opatřenou přiměřenými silami, ale v dalším svém životě sama sobě úplně stačí, ona svého posledního cíle může dosíci svými přirozenými silami beze vší nadpřirozené pomoci Boží.

Že Církev nemohla k této heresi, která nepopírala toliko jedné neb druhé pravdy křesťanství, nýbrž postavila se v zásadní odpor proti samé podstatě křesťanství, zůstati lhostejnou, rozumí se samo sebou. A poněvadž Pelagius a Coelestius po vpádu Visogotů do Italie opustili Řím a odebrali se do Afriky a tam své bludy šířili, shromáždili se biskupové afričtí v synodě Karteginské r. 411 (412), ve které odsoudili v šesti sobě jáhnem Paulinem Milanským předložených větách všechny hlavní bludy pelagianské a to 1. že Adam by byl zemřel, i kdyby byl nezhřešil, 2. že hřích Adamův škodil jen jemu a nikoliv také jeho potomstvu, 3. že dítky novorozené žijí v témže stavu, v jakém žil Adam v ráji, 4. že pro smrt Adamovu neumírá člověčenstvo právě tak, jako pro Kristovo z mrtvých vstání nevstává z mrtvých, 5. že přirozený zákon vede právě tak do nebe, jako evangelium a 6. proto také, že již před Kristem byli lidé beze všeho hříchu.

Aurelius, biskup Karthaginský, který synodě předsedal, vy-

zval přítomného Coelestia, aby bludy tyto odvolal a zavrhl, ale poněvadž tak učiniti nechtěl, vynesl nad ním jménem synody soud, jímž ho z Církve vyobcoval. Přes toto odsouzení šířila se herese tato dále v jižní Italii, Sicilii a v Africe. A tu se postavil v čelo obhajců pravdy zjevené sv. Augustin, který poznav zcela jasně veškeren dosah tohoto nebezpečného bludu pro Církev Boží počal jej s učeností a důmyslem jen sobě vlastním ve mnohých spisech vyvraceti a potírati. K prvnímu spisu: „De peccatorum meritis et remissione" dal mu podnět tribun Africký Marcellin, který mu předložil některé věty Coelestiovy, v nichž tvrdil, že Adam a potomstvo bylo smrti podrobeno samou lidskou přirozeností, nikoliv však následkem hříchu. Na to následoval druhý jeho spis: „De littera et spiritu" a konečně r. 415 třetí „De natura et gratia." Tím byl blud pelagianský v Africe a v západní Církvi vůbec odbyt a stoupenci jeho neodvážili se založiti zvláštní sekty. Spor tento byl veden jen mezi theology a do lidu hlouběji nevnikl.

Mezi tím šířil Pelagius své bludy v Palestýně a Coalestius v Efesu a Malé Asii. Pelagiovi se podařilo oklamati biskupy Palestýnské a odvrátiti od sebe na synodě v Jerusalémě a Diospoli (r. 415) nález odsudní. Proto pokládal sv. Augustin a ostatní biskupové Afričtí za svou povinnost, jej ještě jednou odsouditi. Za tím účelem svolali synodu Karthaginskou (r. 416), v níž obnovili dekrety proti pelagianismu již v předešlé Karthaginské synodě r. 411. prohlášené a zároveň o celém tomto sporu poslali zprávu papeži Innocencovi I. zvláštním listem synodálním.

V témže roce slavili také biskupové numidičtí zvláštní synodu v Milevi, na níž také byl přitomen sv. Augustin. I tu byl blud pelagianský odsouzen a papež Innocenc požádán, aby s péčí svému vznešenému úřadu přiměřenou učinil přítrž dalšímu šíření tohoto nebezpečného bludu. Na to potvrdil Innocenc dekrety synody Karthaginské, Pelagia a Coelestia vyobcoval z Církve a pohrozil všem jejich stoupencům týmže trestem a oznámil toto své rozhodnutí biskupům africkým.

Pod nástupcem Innocencovým papežem Zosimem přišel Coelestius opět do Říma a hleděl se s Církví smířiti. A poněvadž v synodě, kterou papež za tím účelem do Říma svolal, se Coelestius vyjádřil, že zavrhuje, co papež Innocenc ve sporu pelagianském zavrhl, jakož i vše, co Církev vůbec kdy zavrhla, přijal jej Zosimus opět do Církve a oznámil toto své rozhodnutí biskupům africkým. A jelikož i Pelagius předložil mu zvláštní vyznání víry, v němž všecky své bludy velmi opatrně zakryl a papeže svou pravověrností ujistil, sňal i s něho klatbu exkommunikace a zpravil o tom rovněž biskupy africké.

Než biskupové tito shromáždili se ve velkém počtu (asi 200) opět na synodě karthaginské r. 418, na níž s velikou zevrubností pojednali o bludech pelagianských a odsoudili je se vší žádoucí jasností a určitostí v osmi kanonech, které také poslali papeži

Zosimovi žádajíce za jejich potvrzení, což také papež učinil. Potvrzením tímto nabylo osm kanonů dogmatické autority.[1]) Po tomto rozhodnutí, které papež Coelestin I. prohlásil za dogmatickou nauku samé apoštolské stolice, pojednal sv. Augustin o bludech pelagianských ve zvláštním spise: „De gratia Christi et de peccato originali", v němž nauku katolickou proti nim tak vítězně dokázal, že všichni pozdější theologové, jimž bylo s naturalismem a racionalismem popírajícím nadpřirozenou povahu Zjevení jak ve Starém, tak i v Novém zákoně jednati, uvádějí proti němu jen důvody, kterými veliký učitel Hipponenský bludy pelagianské potíral.

Ale poněvadž přese všecky soudy Církve někteří stoupenci Pelagiovi tvrdošíjně jeho bludů hájili, byl sv. Augustin nucen až do své smrti boj proti nim vésti. Za tím účel pojednal ve svém díle: „De nuptiis et concupiscentia" ještě zevrubněji, než v dřívějších spisech, o hříchu prvotném a nezřízené smyslnosti, s níž nyní přicházíme na tento svět. Poněvadž mu Pelagiani vytýkali, pak-li tělesná smyslnost jest následkem a trestem hříchu prvotného a v tomto smyslu také hříchem, že pak i tělesné spojení v manželství jest hříchem a že člověk tímto způsobem zplozený jest rovněž podstatně zlý, hájí sv. Augustin v uvedeném spise nauky katolické, podle které jest manželství Bohem samým ustanoveno a Kristem k důstojnosti svátostní povzneseno a že proto jest samo nejen přirozeně, nýbrž i nadpřirozeně dobré a že proto smyslná rozkoš s jeho užitím spojená není mravně špatná, nýbrž vzhledem k účelu, k němuž manželství ustanoveno, dovolená.

Na to udal Julián, biskup Eklanský v Apulii, sv. Augustina u papeže Bonifacia, že jeho nauka proti pelagianismu není pravověrná. A totéž učinilo 18 přívrženců pelagianských biskupů z Apulie. Proti těmto dvěma listům hájil se sv. Učitel zvláštním spisem na jmenovaného papeže zaslaným, jejž nadepsal: „Contra duas epistolas Pelagianorum". A poněvadž biskup Eklanský Julián vinil mimo to sv. Augustina ve zvláštním spise proti němu vydaném z manicheismu, hájil se světec obšírným spisem nazvaným „Contra Julianum Pelagianum", v němž nauku zjevenou o hříchu prvotném, o smyslné žádostivosti a milosti obšírně a důkladně odůvodnil výroky Písma sv. a svědectvími nejproslulejších řeckých a latinských ss. Otců a vyvrátil přesně námitky proti ní Pelagiány činěné. Než biskup Julián vydal proti sv. Augustinu nový polemický spis, v němž bludů pelagiánských s prudkostí ještě větší hájil. Sv. Augustin, ač již byl věku velmi pokročilého, chopil se opětně péra. Než díla svého nadepsaného: „Contra Julianum Pelagianum" již nedokončil. Spis tento třeba neúplný jest nejdůkladnějším vyvrácením pelagianismu a nejskvělejším ospravedlněním nauky katolické.

Jelikož sv. Augustin ve sporu s Pelagiany kladl především v díle spásy naší hlavní důraz na nutnost milosti, nesouhlasili s ním někteří bohoslovci domnívajíce se, že s naukon o naprosté

[1]) Cf. Denzinger, 101—108.

nutností účinné milosti Boží ku všem nadpřirozeně dobrým a pro nebe záslužným skutkům našim neostojí svoboda vůle lidské. Jiní snažíce se svobodné vůle lidské obhájiti seslabili nauku sv. Augustina o naprosté nutnosti milosti Boží a učili, že člověk prvý popud k víře, jímž ospravedlnění a posvěcení jeho počíná, má sám od sebe. Připouštěli sice nutnost milosti posvěcující a milosti skutkové či pomahající ve všech jejích momentech, které bohoslovci nazývají: „gratias actuales praevenientes, adjuvantes et subsequentes", ke všem nadpřirozeně záslužným skutkům, mimo počátek víry. K tomuto počátku potřebují sice milosti pomocné a následné (gratia adjuvans et subsequens), nikoliv však také milosti předchodné (gratia praeveniens), poněvadž první pohyb mysli, jímž víra počíná v rozumu a vůli člověka vznikati, vzbuzuje člověk sám ze sebe svými přirozenými silami. A jako počátek víry má člověk sám od sebe, tak také může svými vlastními silami v dobrém až do konce setrvati. Z toho plyne, že setrvání v dobrém až do konce není účinem milosti Boží, nýbrž jest dílem samého člověka.

Ačkoliv nauka tato zamítá přikrý naturalismus, jaký pelagianismus hlásal, přece obsahuje v sobě názory, které ve svých důsledcích vedou rovněž k naturalismu, a sluje proto semipelagianismem čili polovičným, zmírněným pelagianismem.

Nejdůležitějším momentem naší spásy jest její počátek a její konec. Závisí-li počátek a konec našeho ospravedlnění pouze na člověku a na užití jeho přirozených sil, a má-li milost Boží toliko vliv na jeho skutky, které leží mezi počátkem a koncem ospravedlnění, pak spása člověka jest ve své hlavní podstatě dílem lidským, a nikoliv dílem milosti Boží. Tím však jest nadpřirozenost spásy naší úplně popřena a naturalismu dvéře do kořán otevřeny.

Tomuto bludu byli hlavně oddáni někteří mniši kláštera Adrumetského na východním břehu africkém. Jakmile sv. Augustina došla o tom zpráva, napsal proti semipelagianismu několik spisů jako: „Liber de gratia et libero arbitrio", „De correptione et gratia", De praedestinatione sanctorum". Tento poslední spis napsal sv. Augustin pro Prospera a Hilaria v Gallii, kteří jej upozornili, že v poslední době se bludy semipelagianské šíří také mezi mnichy Marseilskými, v jejichž čele stál Kassián. Ve spisu tomto jedná zevrubně o tajemství našeho předurčení k milosti a životu věčnému a hájí nauky katolické, že toto předurčení jest nezaslouženým darem Božím, i když k dosažení věčné blaženosti musí lidé dospělí spolupůsobiti s milostmi úkonnými, aby v dobrém až do konce setrvali. O témže předmětu jedná také ve spise: „De dono perseverantiae".

Ačkoliv bludy semipelagianské byly Církvi již v pelagianismu odsouzeny, přece se ještě celé jedno století udržely hlavně v Gallii, kde nalezly ve Faustovi, biskupu v Reji (nyní

Riez) vytrvalého obhájce. A poněvadž jeho stoupenci ještě po jeho smrti (493.) se dovolávali jeho autority, viděli se Fulgentius Ruspenský v Africe, a Caesarius, arcibiskup Arelatský, nuceny se vší rozhodností proti bludům semipelagianským vystoupiti. Onen učinil tak spisem: „De veritate praedestinationis et gratia Dei", tento spisem: „De gratia et libero arbitrio". Caesarius však ani na tom ještě nepřestal. Jeho přičiněním svolána r. 529. synoda v Oranži (synodus Arausicana II.), na níž za souhlasu všech přítomných gallických biskupů byla herese semipelagianismu 25 proposicemi odsouzena. Usnesení této synody potvrdil pak papež Bonifac II. listem: „Per filium nostrum" r. 531. Tím byl naturalismus pelagianský a semipelagianský na dobro překonán a zároveň za věročlánek prohlášena nauka, že ku spáse naší spolupůsobí dvojí síla: milost Boží a svobodná vůle lidská.[1])

ad b) Protestantismus.

Pravým opakem pelagianského naturalismu jest protestantský přemrštěný supernaturalismus, proto také ultrasupernaturalismem zvaný. Kdežto pelagianismus tvrdí, že původní stav člověčenstva byl týž, v jakém nyní přicházíme na svět, souhlasí protestantismus s naukou katolickou, že prvý člověk v ráji byl mimo dary a dokonalosti, které po pádu podržel, obdařen také milostí posvěcující a všemi ostatními tak zvanými mimopřirozenými dary, avšak v tom se podstatně od ní liší, že všechny tyto hříchem ztracené dary prohlašuje za dary přirozené. Ano tyto dary pokládá právě za nejlepší a nejušlechtilejší část přirozené duchové podstaty lidské. Nerozeznává tedy mezi přirozeným a nadpřirozeným stavem přirozenosti lidské, mezi jejím přirozeným a nadpřirozeným obrazem a podobenstvím Božím. Všechny dary, které Církev kat. prohlašuje za dary nadpřirozené a mimopřirozené k přirozenosti lidské Bohem pouze „per accidens" připojené, náleží podle jeho nauky k samé přirozenosti člověka. Člověk tedy nutností své přirozenosti měl posvěcující milost Boží, byl prost nezřízené smyslnosti, byl tělesně nesmrtelný, vynikal dokonalou vědou a byl podle těla a duše prost všech strastí a starostí, oplývaje všemi pozemskými statky, které mu již zde na světě úplnou blaženost zabezpečovaly.

Podle nauky protestantské neměl však člověk ani před pádem svobodné vůle, nerci-li po pádu. Luther prohlásil za základní článek své nauky názor, podle něhož Bůh svou věčnou a nezměnitelnou předvědoucností (předzvědem, praescientia) od věčnosti naprosto určil všecky budoucí skutky bytostí stvořených, nejen hmotných, nýbrž i rozumných. A poněvadž jest Bůh ve své vědě naprosto neomylný, proto jest vyloučena možnost, aby se člověk jinak rozhodl, než jak Bůh od věčnosti předvídá, že se

[1]) Cf. Joh. Zobl, Dogmengeschichte, Innsbruck 1865, S. 125—160; Nirschl, Lehrbuch der Patrologie u. Patristik. II. Bd. Mainz 1883, S. 452 ff.

v tom neb onom případě rozhodne. A proto náboženskо-mravní stav člověka již před pádem nezáležel na jeho rozumu a svobodné vůli, nýbrž vlastně na Bohu samém, čili Duchu Sv., který v člověku zastupoval jeho rozum a vůli a byl účinkující příčinou veškerého jeho náboženskо-mravního života.

Ale čím více protestantismus přirozenost člověka před pádem povýšil, tím hlouběji ji po pádu ponížil. Hříchem Adamovým byla přirozenost lidská ve své nejvniternější podstatě zpustošena a zkažena, ztrativši každou schopnost náboženskо-mravního života. Poněvadž člověk hříchem Adamovým ztratil každou schopnost Boha poznati a ctíti, jakož i veškeru možnost jakýkoliv dobrý skutek svými silami vykonati, stal se v náboženskо-mravním životě takořka pařezem a kamenem (truncus et lapis), nemajícím nejen žádné činnosti, nýbrž ani schopnosti k nějaké činnosti. Zůstal sice tvorem rozumným, ale jen potud, pokud mohl věci světské poznávati a dobro v nich obsažené milovati. Ale k věcem Božským nemohl se ani rozumem ani srdcem povznésti. Po pádu mohl člověk rozumem svým jen blouditi a vůlí svou v mravním životě jen hřešiti.

Hřích prvotný tak se zaryl do přirozenosti lidské, že se stal její bytnou vlastností a takořka součástí, podobně jako před pádem původní spravedlnost a svatost k jeho bytnosti náležela.

Člověk se stal hříchem na místo obrazu a podobenství Božího obrazem a podobenstvím ďáblovým, schopným jen bludu a hříchu. A blud a hřích náleží po pádu k samé přirozenosti lidské. Hřích není tedy pouze něčím negativním, není pouhým defektem či nedostatkem mravního dobra, nýbrž jest positivní vlastností padlého člověčenstva a přirozenosti jeho. Přirozenost padlého člověka pozbyla veškeré schopnosti Boha poznati. Všechny pokusy pohanských mudrců směřující k tomuto cíli byly jen mamem a klamem, kterým je ďábel sváděl, a proto zůstaly beze všeho výsledku. Každá činnost zkažené přirozenosti lidské v oboru poznání věcí Božských a náboženskо-mravního života byla jen blud a hřích. A tento stav nebyl v ničem změněn positivními zákony ve Starém zákoně. A nemůže-li člověk po hříchu ve svém náboženskо-mravním životě jen blouditi a hřešiti, pak jest vlastně Bůh sám prvou a hlavní příčinou všech lidských bludů a hříchů, k nimž používá člověka jen jako naprosto trpného nástroje, který musí vykonávati, k čemu ho Bůh nutí a řídí.

Z toho plyne také lutheránská nauka o našem ospravedlnění, kterého se smrtí Kristovou stáváme účastnými.

Náleží-li hřích dědičný k přirozenosti lidské a jsou-li hříchy osobní nutným plodem, který hřích dědičný ze sebe vydává, pak se ospravedlněním v naší přirozenosti naprosto nic nemění. I ospravedlněný člověk zůstává sám v sobě týmž hříšníkem, kterým byl před ospravedlněním, a všechna změna, která se s ním ospravedlněním děje, jest pouze zevnější a záleží v tom, že se

člověk toliko přiodívá zásluhami či spravedlností Kristovou a tak zevně se jeví a představuje před tváří Boží jako spravedlivý a svatý, ačkoliv sám v sobě ve své přirozenosti zůstává starým hříšníkem. A proto také i ospravedlněný člověk každým svým skutkem hřeší a Boha uráží, jako před tím, s tím toliko rozdílem, že Bůh po ospravedlnění se tváří, jako by hříchů člověka neviděl a proto mu jich za vinu nepřičítá. Dobrých skutků vůbec není a proto jich není také pro život věčný potřebí. Jen jednoho skutku jest třeba, a to jest víra, že Kristus pro člověka a jeho hříchy učinil zadost.

Úkon ospravedlnění se děje podle nauky Lutherovy tím způsobem, že každý jednotlivý člověk vírou, jíž věří, že Kristus za jeho hříchy učinil zadost, jako nějakým nástrojem osvojuje si spravedlnost Kristovu a jí se zevně jako nějakým bělostným rouchem odívá. Víra tato nazývá se proto také vírou nástrojnou (fides instrumentalis. πίστις ληπτική).

Víra tato nemá za předmět všech pravd Bohem zjevených, nýbrž toliko jedinou pravdu, že Kristus pro mne zadost učinil; zda-li také učinil tak za jiné, to mi může býti zcela lhostejno, a proto nemusím mimo tuto jedinou pravdu v žádnou jinou pravdu věřiti. Z tohoto důvodu sluje také podle Lutherovy nauky ospravedlňující víra vírou zvláštní (fides specialis).

Že protestantismus v nauce o nemožnosti a nepotřebnosti dobrých skutků k ospravedlnění a spáse věčné sám sobě odporuje, jest na bíledni.

Kdyby si byl Luther zůstal důsledný ve své nauce, že každý nábožensko-mravní skutek ať před ospravedlněním neb po ospravedlnění jest hříchem, pak neměl ani u víry činiti výjimky od všeobecného pravidla. I víru měl důsledně prohlásiti za hřích a proto také učiti, že člověk jen hříchem dochází ospravedlnění. Poněvadž však absurdnost tohoto názoru bije až příliš do očí, proto u víry učinil výjimku od své všeobecné nauky, že každý skutek jest hříšný, a učil, že ona jest jediným dobrým skutkem, a nevěra, jíž ospravedlnění ztrácíme, jediným hříchem.

Nauka protestantská, jak patrno, jest absurdní nejen ve svém původu, nýbrž i ve všech svých následcích, které nutně z jejího principu plynou.

Ačkoliv sněm Tridentský chtěl proti protestantismu hlavně obhájiti zjevené nauky o hříchu dědičném a ospravedlnění, přece z jeho dekretů jest patrno, že odsoudil také bludy jak pelagianské, tak protestantské o původním stavu, do jakého byli první naši rodiče v ráji Bohem postaveni.

To plyne zcela jasně z can. 1., V. sezení, který zní: „Kdo by popíral, že první člověk přestoupiv v ráji přikázání Boží, neztratil ihned svatosti a spravedlnosti, ve které byl po-

staven... a že celý Adam vinou hříchu svého podle těla i duše nebyl pokažen, budiž z Církve vyobcován".[1]) Praví-li sněm, že prvý člověk hříchem ztratil původní svatost a spravedlnost a že podle duše a těla byl pokažen, pak nebyl původní stav jeho toliko přirozený, jak Pelagiáni tvrdili, a původní svatost a spravedlnost nenáležela také k přirozenosti lidské, jak zase Lutheráni se domnívali. Neboť kdyby byla dokonalostí přirozenou, pak jí jako žádné jiné přirozené vlastnosti nemohl člověk ztratiti.

Sněm Tridentský proti Pelagiánům prohlásil dále za článek víry, že hřích Adamův neškodil toliko jemu, nýbrž i veškerému jeho potomstvu, poněvadž z něho nepřecházejí na člověka toliko smrt a tělesné tresty, nýbrž i hřích sám, který jest smrtí duše.[2])

Proti protestantům pak čelí hlavně kanon pátý, který praví, že milostí křestní se všechny hříchy, jak hřích dědičný, tak i hříchy osobní nepřikrývají toliko, nýbrž úplně odpouštějí a z duše člověka vyhlazují.

V lidech ospravedlněných zůstává sice nezřízená žádostivost, avšak tato není hříchem, nýbrž ponechána člověku k boji, a proto kdo ji hledí přemoci, nejen mu neškodí, nýbrž poskytuje mu příležitost a dává podnět k mnohým dobrým a pro nebe zásložným skutkům. A nazývá-li ji sv. Pavel hříchem (Řím. 6, 12 sqq.), činí tak pouze proto, že pochází jak již řečeno z hříchu a k hříchu se zase nakloňuje.[3])

Ačkoliv pelagianismus a protestantismus v nauce o původním stavu prvního člověka stojí zcela na opačném stanovisku, přece obojí tento blud souhlasí v názoru, že onen stav byl pouze přirozený. Ovšem v pojmu této přirozenosti se rozcházejí. Kdežto pelagianismus tvrdil, že nynější stav, ve kterém se člověk rodí, tedy stav bez milosti posvěcující, s převahou nezřízené smyslnosti, se smrtelným tělem, rozumem zatemněným a s mnohými jinými duševními a tělesnými strastmi, kterým nyní jest podroben, byl stav člověka zcela přirozený, učí protestantismus, že všechny uvedené dary náležely původně k přirozenosti lidské, která jejich ztrátou byla podstatně jak ve své bytnosti, tak i všech svých mohutnostech smyslných i duševních snížena, zhoršena a zkažena. V tom však jsou oba bludy za jedno, že popírají nauku katolickou, podle které byl první člověk v ráji postaven do stavu nadpřirozeného a proto obdařen mimo přirozenost ještě mnohými dary k ní připojenými. Tyto připojené dary sice hříchem ztratil, ale při tom ničeho nepozbyl, co náleželo k přirozenosti jeho. Tak stojí nauka katolická uprostřed tohoto dvojího bludu a vystříhá se obojí jejich krajní absurdnosti.

[1]) Sess. V., can. 1, Denzinger 788.
[2]) Can. 2 a 3.
[3]) Denzinger 792.

ad c) Jansenismus.

Ačkoliv protestantská nauka o původním stavu člověka a o následcích hříchu jeho byla sněmem Tridentským jako zřejmá herese odsouzena, přece hleděli ji později někteří bohoslovci katoličtí ve formě poněkud změněné a zmírněné zase v Církvi k platnosti přivésti. Původci této nové herese byli Michal du Bay (Bajus), Jansenius, Paschasius Quesnel a konečně také synoda Pistojská.

Poněvadž však nový tento boj proti nauce katolické vedl hlavně Jansenius, proto také po něm nazvána tato herese jansenismem. Herese tato byla tím nebezpečnější, poněvadž se skrývala pod rouškou pravověrné víry, čerpané prý hlavně ze spisů sv. Augustina.

Hlavní blud její záležel v nauce, podle které původní spravedlnost prvních rodičů byl povinným požadavkem přirozenosti lidské, poněvadž jí byla konnaturální. Přirozenost lidská potřebovala této spravedlnosti ku své integritě čili celistvosti. Bez ní byla by přirozenost lidská sice naprosto řečeno obstála, ale nebyla by bývala celá a neporušená, jako není člověk celý a neporušený bez ruky neb nohy, i když bez ní může žíti a do jisté míry své povinnosti plniti. Rozdíl mezi lutheranismem a jansenismem hlavně záležel v tom, že podle nauky protestantské náležela původní spravedlnost k samé přirozenosti lidské, kdežto podle jansenismu náležela toliko k její integritě či celistvosti. V tomto smyslu zmírnil jansenismus nauku Lutherovu Církví odsouzenou a mínil tak zakryti blud svůj a předejíti a se vyhnouti formálnímu odsouzení se strany Církve samé.

Nicméně vede i jansenismus ve svých důsledcích k popření nadpřirozeného stavu prvých rodičů. Náležela-li původní spravedlnost k integritě lidské přirozenosti, pak jí nemohl Bůh prvnímu člověku odepříti. Neboť nelze mysliti, že by byl mohl a chtěl stvořiti člověka původně ve stavu duševní porušenosti a zkomolenosti. Proto byla původní spravedlnost a svatost člověku právě tak potřebná a nutná, jako kdyby náležela k jeho bytnosti a podstatě.

Jansenius způsobil mnoho sporů a zmatků mezi bohoslovci katolickými a nezůstal také bez zhoubných následků a vlivů na nábožensko-mravní život národů a kruhů, které se jeho zásadami řídily, jak to vidíme hlavně na Francií, která mimo jiné příčiny také hlavně bludy jansenistickými byla ke konci osmnáctého století stržena do revoluce se všemi hrůzami jejími.

Proto nemohla zůstati Cirkev naproti těmto bludům lhostejná a nečinná. Bylo teda zcela přirozeno, že papež Pius V. zavrhl bullou: „Ex omnibus afflictionibus“ r. 1567. 79 vět vyňatých ze spisů Bajových, formou tak zvanou „in globo“. Ačkoliv v bulle této Bajus nejmenován, přece každý dobře věděl, koho se týká, a proto Bajus napsal a předložil papeži apologii těchto vět; ale

nedosáhl ničeho jiného, než že papež Pius V. r. 1569 poznovu odsouzení zmíněných 79 vět potvrdil. Ale poněvadž Bajus, ačkoliv se soudu Církve na oko podrobil, nepřestal šířiti bludů svých, vydal proti nim papež Řehoř XIII. 1579 novou bullu „Provisionis nostrae" a pak ještě Urban VIII. r. 1564 bullu: „In eminenti," jimiž oba věty ony podobně jako Pius V. opět odsoudili. Tím byl spor s Bajem a jeho naukou autoritativně ukončen. Ačkoliv každá z těchto zavržených vět v sobě obsahovala protestantskou nauku v tom neb onom směru, přece lze říci, že věta 21. způsobem nejjasnějším a nejurčitějším vyjádřuje hlavní blud veškerého protestantismu. Věta tato zní: „Povýšení a povznesení lidské přirozenosti k účasti v přirozenosti Božské bylo povinno neporušenosti původního stavu člověka a proto jest je nazývati přirozeným a nikoliv nadpřirozeným".[1]) Byla-li původní spravedlnost nutným požadavkem lidské přirozenosti, pak věru nezáleží na tom, zda-li této spravedlnosti žádá bytnost přirozenosti lidské, jak Luther se domníval, aneb jen její neporušenost, jak Bajáni tvrdili.

Ačkoliv bludů bajánských ve formě, v jaké byly papeži Piem V., Řehořem XIII. a Urbanem VIII. zavrženy, pozdější theologové neodvážili se již hájiti, přece se podjal Jansenius[2]) svým dílem nadepsaným: „Augustinus" nauky protestantské o poměru mezi milostí a lidskou svobodou opět hájiti. Jansenius, předstíraje ve spise tomto, že vyvrací jen bludy pelagiánské a semipelagiánské a to týmiž důvody, které proti nim již uváděl veliký učitel Hipponský, způsobil tímto spisem veliké spory mezi bohoslovci katolickými, z nichž někteří názory jeho rozhodně potírali, jiní jich s touže rozhodností hájili. Papež Urban VIII. chtěje těmto pohoršlivým sporům učiniti konec, odsoudil bullou: „In eminenti" r. 1642, nejen bludy Bajovy, nýbrž i Janseniovy obsažené v jeho spise „Augustinus", a zakázal na uklidnění myslí každou veřejnou disputaci o tomto předmětu. Avšak toto rozhodnutí stoupencům Janseniovým nestačilo. Po smrti Janseniově r. 1638 převzal vůdcovství stoupenců nauky jeho Antonín Arnauld a uveřejnil apologii knihy: „Augustinus", v níž hájil nejen bludů Janseniových, nýbrž zároveň smrtelnou záští napadl Tovaryšstvo Ježíšovo, jež stálo v první řadě na straně odpůrců Janseniových. Na to předložil Syndikus theologické fakulty v Paříži Kornet Sorbonně 7 vět z knihy „Augustinus" vyňatých, obsahujících nauku Janseniovu o milosti. Sorbonna nechtějíc se vzhledem k bulle Urbana VIII. „In eminenti" pouštěti do dalšího výkladu a zpytu vět těchto, předložila je r. 1650 synodě v Paříži shromážděné. Na to se obrátilo 85 francouzských prelátů na papeže Innocence X. a žádali ho za konečné rozhodnutí.

Papež odsoudil bullou: „Cum occasione" r. 1665 pět z uve-

[1]) Denzinger 1021.
[2]) Nar. r 1585 v Akkoi v Belgii, od r. 1617 profesorem v Lovani.

dených vět jako kacířských. Věty tyto znějí: 1. „Vyplnění některých přikázaní Božích jest i lidem spravedlivým podle sil, kterými v nynějším stavu jsou opatřeni, nemožné; také se jim nedostává milosti, kterou by se vyplnění toto stalo možným". 2. „Vnitřní milosti ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae) nikdo nemůže odporovati". 3. „K zásluze a k vině ve stavu přirozenosti padlé nemusí býti člověk prost svobody od (vnitřní) nutnosti, nýbrž stačí mu svoboda od (vnějšího) násilí". 4. „Semipelagiáni připouštěli nezbytnost vnitřní předchozí milosti ku všem jednotlivým dobrým skutkům, jakož i k počátku víry, v tom však byli kacíři, že se domnívali, jako by této milosti mohla vůle lidská buď odporovati aneb s ní souhlasiti". 5. „Bylo by naukou semipelagiánskou tvrditi, že Kristus za všecky lidi zemřel aneb svou krev vycedil".

Jansenisté nechtějíce se ani od Církve odloučiti ani bludů obsažených ve větách zavržených se zříci tvrdili, že věty uvedené, jak znějí, jsou sice skutečně kacířské a proto že je také vším právem Apoštolská Stolice odsoudila, avšak že nejsou v tomto kacířském smyslu v knize „Augustinus" obsaženy. Za tím účelem rozeznávali dvojí otázku: právní a skutkovou (quaestionem juris et facti), tvrdíce, že Církev v otázkách věroučných „de jure" nemůže se mýliti, avšak může se mýliti v otázkách „facti", čili jinými slovy: že Církvi přísluší neomylný soud v otázce, zda-li ta neb ona věta jest pravdivá čili bludná, nikoliv však také v otázce, zda-li tato věta jest obsažena v knize, o jejíž správnosti či nesprávnosti spor vznikl. Je-li věta ta skutečně ve spisu obsažena, o tom souditi nepřísluší Církvi, nýbrž toliko vědě, která podle své methody a pravidel této methody může určiti, zda-li věty sporné jsou ve smyslu závadném v knize obsaženy aneb zda-li se závadnost jejich do knihy toliko subjektivně vkládá. A proto prý jsou věřící zavázáni věty Církvi zavržené ve smyslu, ve kterém byly zavrženy, zavrhovati, strany otázky, zda-li jsou také v tomto smyslu obsaženy v knize v pochybnost vzaté, stačí prý, pak-li zachovávají tak zvané poslušné mlčení (silentium obsequiosum).

Tato jansenistická zásada měla by pro učitelský úřad církevní a jeho neomylnost v otázkách víry a mravů ohromný dosah. Nemůže-li Církev s neomylnou jistotou, která vylučuje možnost každého omylu, rozhodnouti a rozsouditi, zda-li ta neb ona věta nesprávná jest také obsažena ve spisu aneb v nauce autorově, o jejíž správnost neb nesprávnost právě běží, pak jest neomylnost učitelského úřadu v Církvi věcí úplně ilusorní, poněvadž každý bludař mohl by se soudu Církve vyhnouti výtáčkou, že věty Církvi odsouzené nejsou obsaženy v jeho spisu aneb v jeho nauce ústně přednášené a hájené.

A proto bludy jansenistické ačkoliv Církvi častokrát již zavržené šířily se potají, až konečně Klemens XI. v bulle „Vineam

Domini" r. 1705, autoritativně prohlásil, že každý věřící jest ve svědomí vázán věřiti, nejen že věty Církví zavržené jsou v sobě bludné, nýbrž že jsou také v tomto bludném smyslu obsaženy v knize Církví odsouzené.

Avšak ani tímto soudem papežské Stolice nebyl spor jansenistický ještě ukončen. Horlivým šiřitelem a obhájcem bludů jansenistických v druhé polovici sedmnáctého a na počátku osmnáctého století stal se přese všecky papežské definice pařížský oratorián Paschasius Quesnel (naroz. r. 1634, v Paříži, zemř. 1719 v Amsterdamě) a to hlavně objemným spisem svým: „Réflexions morales", v němž o veškeré soustavě nauky jansenistické podle její dogmatické a praktické stránky obšírně pojednal a ji pro život nábožensko-mravní zbožnými digressemi doporučoval. Spis tento právě svou zbožnou rouškou tak se zamlouval, že jej i někteří biskupové, jako sám Bossuet, biskup Meldenský (Meaux), Vialard, biskup Chalonský a po jeho smrti jeho nástupce Noailles, svým věřícím k zbožné četbě doporučovali. Poněvadž spis tento nabyl takto velikého rozšíření a obracel na sebe všeobecnou pozornost, zakázal papež Klemens XI. r. 1708, jeho další šíření a aby nebylo o jeho bludech nejmenší pochybnosti, vyňal z něho 101 vět a zavrhl je bullou: „Unigenitus" r. 1713. „in globo" jakožto liché, svůdné, urážlivé..., ano i kacířské, obsahující v sobě všechny bludy apoštolskou Stolicí již v pěti Janseniovych větách odsouzené. Quesnel byl nucen opustiti Paříž. Odebral se do Brusselu a odtud do Amsterdamu, kde se před svou smrtí r. 1719. s Církvi smířil.

Quesnel nehájil toliko bludů jansenistických, nýbrž počal o samé podstatě Církve sv. pronášeti názory zcela bludné. Podle jeho názoru jest nejen přesně lišiti, nýbrž podstatně dělíti Církev neviditelnou od Církve viditelné. Jen Církev neviditelná jest neomylná, věčně mladá, nemajíc poskvrny ani vrásky, kdežto Církev viditelná prý již sestárla, světlo pravdy se v ní zatemnilo a lesk svatosti se zakalil. A poněvadž se těmto bludům bohoslovci Tovaryšstva Ježíšova opřeli se vší rozhodností a poukázali na její zhoubnost pro veškerý křesťanský život, proto Jansenisté bez výjimky stali se jeho zapřisáhlými odpůrci a neustáli ve svém boji proti němu, až se jim podařilo vynutiti skrze světské vlády na apoštolské Stolici jeho zrušení.

Jak velice neblahým vlivem bludů jansenistických vymizela již víra v Církvi obecné nejen mezi laiky, ale bohužel i také mezi některými biskupy, toho smutným dokladem jest nám synoda pistojská, svolaná na popud Leopolda arcivévody Toskánského, pozdějšího císaře rakouského (1790—1792.), biskupem Riccim z Prata r. 1786. Synoda tato obnovila pod záminkou obnovy církevního života zase všecky bludy jansenistické, ano co se týká nauky o zřízení Církve, o poměru mezi Církvi učící a slyšící, o primatu Římského papeže, předstihla i jansenismus a postavila

se na stanovisko, které se k protestantismu značně přiklonilo. I synoda tato dala výraz názoru Quesnelovu, že Církev sestárla, a viděla hlavně v její bohoslužbě jen bezživotnou ztrnulost. A proto naléhala na obnovu církevního života podle zásad jansenistických. Proti dekretům této synody vydal Pius VI. r. 1794, bullu: „Auctorem fidei", v níž její bludy v 84 větách zahrnul a odsoudil.

Po této bulle neodvážil se již žádný katolický theolog bludů jansenistických zřejmě a otevřeně hájiti.

§ 125.

IV. O pádu člověka.

Stav prvých rodičů v ráji byl přeblažený. Aby však tento blažený stav trvale sobě pojistili a dědičně přenesli na svoje potomstvo, podrobil je Bůh zvláštní zkoušce. Za tím účelem dal jim přikázání, že smějí ze všelikého stromoví rajského jísti, mimo strom vědění dobrého a zlého, a při tom jim zvlášť připomněl, kterýkoliv den by z něho jedli, že smrtí zemrou.[1])

Než první rodiče přestoupili toto přikázání Boží a zhřešili.

A o hříchu tomto, který náleží pokud jest hříchem nejen Adamovým, nýbrž zároveň také hříchem veškerého pokolení lidského, k nejdůležitějším a nejzákladnějším pravdám zjeveným, jest nám nyní zevrubně pojednati.

Na hřích Adamův jest s dvojího hlediska patřiti: 1. pokud se ho dopustil Adam jako hlava lidského pokolení a 2. pokud hřích Adamův plozením, resp. rozením přechází na veškero jeho potomstvo. V prvém smyslu nazývají jej bohoslovci „peccatum originans", ve smyslu druhém pak „peccatum originatum" čili jednoduše „peccatum originale" (hřích prvotný, prvopočátečný či dědičný).

Celou tuto stať rozvrhneme na čtyři části. V 1. pojednáme o hříchu prvotném, pokud byl hříchem Adama jako hlavy lidského pokolení (de peccato originante); v 2. části o existenci hříchu prvotního (de peccato originali); v 3. o jeho povaze a způsobu, jakým z Adama na jeho potomstvo přechází a ve 4. o následcích a trestech tohoto hříchu.

§ 126.

O hříchu Adama jako hlavy pokolení lidského.

(De peccato originante.)

Že první naši rodiče v ráji těžce zhřešili a hříchem ztratili milost posvěcující a uvalili na sebe mnohé těžké tresty, jest „de fide". Sněm Tridentský definoval: „Kdo by popíral, že prvý

[1]) Gen. 2, 16, 17.

člověk, jakmile v ráji přestoupil přikázání Boží, neztratil ihned svatosti a spravedlnosti, kterou byl obdařen (in qua constitus fuerat), a urážkou tohoto hříchu neuvalil na sebe hněvu a nemilosti Boží a proto také smrti, kterou mu dříve Bůh pohrozil, a se smrtí zajetí pod mocí toho, který potom nad smrtí vládl, to jest ďábla, a že celý člověk urážkou onoho hříchu nebyl podle těla a duše pokažen, budiž z Církve vyobcován".[1])

Hřích prvých rodičů co nejtěsněji souvisí s přikázáním jim Bohem v ráji daným, že smějí ovoce ze všech rajských stromů jísti až na ovoce stromu vědění dobrého a zlého. Neboť jakmile by z něho jedli, že smrtí zemrou.

α) O přikázání, na kterém učinil Bůh zachování rajského stavu pro všecko pokolení lidské závislým, vypravuje Genese: „A přikázal mu řka: ze všelikého stromu rajského jez: ze stromu pak vědění dobrého a zlého nejez; nebo ve kterýkoliv den bys z něho jedl, smrtí umřeš".[2]) A „Had ... řekl k ženě: „proč přikázal vám Bůh, abyste nejedli z každého stromu rajského?" Jemuž odpověděla žena: „Z ovoce (všeho) stromoví, kteréž jest v ráji, jíme: ale z ovoce stromu, který jest uprostřed ráje, přikázal nám Bůh, abychom nejedli a abychom se ho nedotýkali, bychom snad nezemřeli.[3])

Slova tato jsou tak jasná, že nemůže býti o smyslu jejich nejmenší pochybnosti. Zachováním přikázání tohoto měli sobě a potomstvu pojistiti pro čas i věčnost blažený stav rajský, jeho překročením měli sami i s potomstvem propadnouti časné i věčné smrti. Tento zákon byl dán prvým rodičům jako zákon rozhodující nad veškerým životem člověčenstva. Neb Bůh jej učinil podmínkou jeho života aneb smrti slovy: „V kterýkoliv den bys z něho jedl, smrtí zemřeš".[4]) Zákonem tímto ukázal Bůh prvým rodičům a v nich veškerému jejich potomstvu dvojí dráhu, kterou se mohli bráti, dráhu k nebi a věčné blaženosti, a dráhu k peklu a věčným jeho strastem. A člověk postaven na rozhraní těchto dvou drah. Na kterou zabočil, na tom záviselo blaho aneb neštěstí všeho lidského pokolení. Přikázání toto jest tak úzce a těsně spjato s veškerými dějinami člověčenstva, že bez něho nelze jejich smyslu a významu naprosto porozuměti. Přikázání Adamovi dané, toť jediný klíč, kterým lze rozřešiti záhadu života lidského před Kristem a po Kristu. A proto nelze dějepravě biblické o tomto přikázání jinak rozuměti, než ve smyslu slovném a vlastním.

Mojžíš svou dějepravou nepodává nám o původu člověčenstva bájí, nýbrž čiré pravdy historické. A proto také slovem: „přikázal" (praecepit) míní přikázání v pravém smyslu.

[1]) Sess. V., can. 1; Denzinger 788.
[2]) 2, 16, 17.
[3]) 3, 1—3. — [4]) Gen. 2, 17.

A že také první rodiče rozuměli výroku, kterým jim Bůh zakázal jísti ze stromu vědění dobrého a zlého, ve smyslu přísného zákona, to potvrzuje také Eva, když k hadu pravila, že jim Bůh proto přikázal nejísti ze stromu onoho, aby snad nezemřeli. Ačkoliv po otázce hadově, proč jim Bůh zakázal ze stromu vědění dobrého a zlého jísti, již počala kolísati ve své víře, zda-li překročení zákonu Božího bude skutečně míti smrt v zápětí, přece o přikázání Božím samém nikterak nepochybovala.

β) Přikázání Boží mělo všechny vlastnosti, které jsou podmínkou jeho právní a mravní závaznosti. Ten, který prvým rodičům tento zákon dal, měl jakožto všemohoucí Tvůrce naproti prvým rodičům neomezenou zákonodárnou moc, které byli proto také naprosto podrobeni. Také byl jim zákon ten Bohem se vší žádoucí jasností a určitostí ohlášen. A konečně byl doprovozen Bohem patřičnou sankcí, záležící v trestu smrti, kterou jim pohrozil, pak-li by jej přestoupili. A na jiných místech nazývá Písmo sv. přestoupení tohoto zákona hříchem, a smrt následkem či trestem tohoto hříchu.

Jest tedy patrno, že prvým rodičům dal Bůh ve vlastním smyslu přikázání nejísti ovoce ze stromu zapovězeného.

O povaze přikázání Božího praví sv. Jan Zlatoústý, že dobrotivý Bůh chtěl člověka tímto nepatrným přikázáním hned na počátku poučiti, že toliko Tvůrce všech viditelných věcí na světě, který také jeho stvořil, jest jeho naprostým pánem. A tuto pravdu znázorňuje příkladem a praví: jako bohatý a štědrý pán svůj nádherný dům přenechává svému příteli k obývání a nežádá na něm plné ceny, nýbrž jen malé části její, a to jen za tím účelem, aby nezapomněl, že není pánem, nýbrž že jest z milosti jeho vlastníka toliko užívatelem jeho, podobně i Bůh odevzdal člověku všecky viditelné věci a postavil ho do ráje, aby všech jeho darů užíval. Aby však měl stále na paměti, že jen z milosti svého Tvůrce požívá všech poskytnutých sobě dobrodiní a že není pánem jejich, dal mu ono přikázání. A poněvadž bylo člověku tak snadno je zachovati, proto i tímto přikázáním dal člověku na jevo svou nekonečnou dobrotu.[1]) Prvý člověk měl zachováním příkazu sobě daného osvědčiti svou naprostou závislost na Bohu, svou poddanost a poslušnost naproti Tvůrci a nejvyššímu dobrodinci svému.

Zloba hříchu prvých rodičů byla veliká. Vždyť přikázání Boží týkalo se věci přesnadné. Mohliť ze všeho stromoví rajského jísti podle libosti, jen jediného stromu měli se stříci. A stromů rajských byl zajisté nesčetný počet. A ovoce všech stálo k jejich službám. Co tedy na tom záleželo, pak-li se měli ovoce jediného stromu uvarovati?

Poněvadž může k jednomu hříchu spolupůsobiti několik motivů, učí bohoslovci, že prví rodiče jedním hříchem se poskvrnili

[1]) Cf. Homil. 16, in Genes.

mnohými hříchy. Člověk podle rozumu svého střeží se nevědomosti a touží po vědě, podle své vůle, která jest přirozeně svobodna, touží po výtečnosti a dokonalosti, nechtěje býti buď nikomu aneb jen málo osobám poddaným. Eva toužila po výtečnosti a svrchovanosti hadem jim slíbené (budete jako bohové) a po dokonalosti poznání (vědouce dobré a zlé). Mimo to činila na ni hluboký dojem napohledná krása a líbeznost ovoce stromu zapovězeného. A tak se dopustili jedním skutkem mnohých hříchů, jako pýchy, chtějíce se státi rovnými Bohu, všetečné zvědavosti, poněvadž chtěli se přesvědčiti, zda-li jest pravda, co had k Evě pravil, že požitím ovoce ze stromu zapovězeného poznají teprv, co jest dobrého a zlého. Dále se dopustili hříchu nestřídmé mlsnosti. Nestačilo jim jísti ze všeho ovoce stromoví rajského. Svolili v pokušení, jaké v nich vzbuzovalo zapovězené ovoce svou vnější krásou a líbeznosti, a požili z něho na radu hadovu proti zřejmému zákazu Božímu. Také nevěru naproti Bohu zahrnoval v sobě hříšný skutek jejich. Bůh pravil k nim: „V kterýkoliv den budete jísti z ovoce zapovězeného, smrtí zemřete". Had proti této zřejmé a určité předpovědi Božské tvrdil pravý opak toho: „Nezemřete, víť zajisté Bůh, že ve kterýkoliv den budete z něho jísti, otevrou se oči vaše a budete jako bohové, vědouce dobré i zlé".[1]) Tak měli před sebou dvojí předpověď: „Zemřete" a „nezemřete". A nyní se měli svobodně pro jednu z nich rozhodnouti. I uvěřili hadu. Tím dali výraz svému přesvědčení, že je Bůh svou hrozivou předpovědí klame, a uvěřili hadu, že nejen nezemrou, nýbrž že se aspoň svou vědou úplně Bohu vyrovnají. A konečně ještě také prohřešili se proti Bohu neposlušností, jednajíce přímě proti jeho přikázání. Věděli, že Bůh jako jejich Tvůrce a dárce všech jejich přirozených i nadpřirozených darů, má neobmezené právo jim poroučeti a oni že jsou jako tvorové úplně závislí na Bohu zavázáni, jeho poslouchati a říditi se jeho svatou vůlí ve všem, cokoliv jim přikázal.

V hříchu Adamově vidí sv. Augustin mimo hříchy uvedené ještě také jiné hříchy, když píše: „Byla v něm svatokrádež, poněvadž odepřel víru Bohu, vražda, poněvadž se sám připravil o život, duchovní smilstvo, poněvadž návodem hadovým se připravil o neporušenost své lidské mysli, krádež, poněvadž si osvojil ovoce zapovězené, lakomství, jelikož toužil po hmotném statku více, než mu příslušelo".[2])

§ 127.

Zloba hříchu prvotného záležela hlavně v pýše.

Ss. Otcové a theologové míní, že hlavní zloba hříchu prvotního záleží v pýše, podobně jako u padlých andělů. Tomuto

[1]) Gen. 3, 4, 5. — [2]) Enchir., cap. 45.

názoru nadsvědčuje samo Písmo sv. Tak praví moudrý Sirach: „Počátek pýchy lidské jest odstoupiti od Boha“.[1]) Podle těchto slov jest pýcha dvojím způsobem počátkem hříchu, předně že první člověk pýchou se zprotivil Bohu a pak že prvý hřích člověka byl původem, počátkem a zdrojem, z něhož všechny následující osobní hříchy lidského pokolení se vyprýštily. To také potvrzuje Kniha Tobiášova slovy, kterými starý Tobiáš napomíná syna svého: „Pýše nikdy nedopouštěj, aby panovala ve tvé mysli a ve tvém slovu; neboť v ní počátek vzalo všeliké zahynutí“.[2])

Že první rodiče hlavně pýchou Boha urazili a milost jeho ztratili, učí také ss. Otcové.

Tak praví sv. Ambrož: „Pýcha to byla, která na prvém místě k pádu přivedla člověka“.[3]) A sv. Augustin v témže smyslu píše: „Nelze mysliti, že by byl pokušitel člověka porazil, kdyby byla v jeho duši nepředcházela pýcha, kterou měl potlačiti“.[4]) A na jiném místě: „Podtají počali býti již zlými, nežli upadli ve zjevnou neposlušnost. Nebyli by se dopustili zlého skutku, kdyby byla zlá vůle již nepředcházela. A v čem jiném mohl býti počátek zlé vůle, nežli v pýše. Nebo počátek všelikého hříchu, jest pýcha“.[5])

Že hřích prvých rodičů záležel hlavně v pýše, dokazuje sv. Tomáš také důvody rozumovými. „K jednomu hříchu“, tak uvažuje, „může spolupůsobiti několik koňů (motus) a mezi těmito kony má na prvém místě povahu hříchu ten, v němž jest hlavně nezřízenost skutku obsažena. Jest však patrno, že nezřízenost skutku dříve se jeví ve vnitřních konech duše a teprv potom také ve vnějších skutcích tělesných. Avšak vnitřní pohyby či kony duše napřed směřují k cíli a potom teprv k prostředkům, kterých jest k cíli třeba. V prvém stavu žil však člověk tak, že necítil odboje těla proti duchu. A proto první vnitřní hříšný kon nemohl v něm vzniknouti ze žádosti a touhy po některém smyslném dobru, k němuž by byla smyslnost směřovala mimo neb proti řádu rozumovému. Nezbývá tedy, než předpokládati, že v prvém člověku dříve než se zevně hříchu dopustil, musila již předcházeti nezřízená žádost některého duchovního dobra. Ale tohoto dobra byl by sobě nežádal, kdyby byl si ho žádal měrou Bohem samým ustanovenou. A proto prvý hřích člověka záležel v tom, že sobě žádal onoho duchového dobra nad míru Bohem ustanovenou a to jest pýcha“.[6])

[1]) Eccli. 10, 14, 15. — [2]) 4, 14.
[3]) Serm. 14, in ps. 118.
[4]) De Gen. ad lit., lib. 2, cap. 5.
[5]) De civ. Dei., lib. 14, cap. 13.
[6]) Cf. II.—II. qu. 163, art. 1.

Dále uvažuje sv. Tomáš o otázce, v čem vlastně záležel podnět k pýše prvých naších rodičů. Na tuto otázku odpovídá, že pýcha jejich záležela v touze po podobnosti s Bohem. Podobnost s Bohem rozeznává však dvojí: první záleží v úplné rovnosti s Bohem a druhá však jen v touze po podobě s Bohem (in similitudine imitationis). Po úplné rovnosti s Bohem nemůže toužiti žádný rozumný tvor, nerci-li první rodiče, kteří tuto nemožnost chápali již přirozeným svým rozumem, ale dokonaleji ještě mimopřirozenou vědou, kterou Bůh vlil duším jejich. A proto mohli, ano do jisté míry musili toužiti jen po podobě s Bohem.

Každé dobro, kterým jest bytost stvořená opatřena, jest nápodobou čili účastí v přiměřené dokonalosti Božské. A proto také každá bytost podle míry své dokonalosti Boha napodobuje a to nejen svou bytností či přirozeností, nýbrž také svými činnostmi. A proto měl také prvý člověk podle míry dokonalosti své přirozenosti a svých činností Bohu se připodobňovati a přizpůsobovati. Pokud se toto napodobování děje tímto způsobem, jest hlavním úkolem člověka a proto také dobré.

První rodičové toužili však po podobě s Bohem nad míru svých přirozených a nadpřirozených schopností a to dvojím způsobem. Předně toužili po této podobě co do poznání dobrého a zlého, jak jim had namlouval, chtějíce tohoto poznání nabýti svými vlastními silami proti zřejmé vůli Boží. A pak se chtěli Bohu připodobniti také svou činností snažíce se dosíci své blaženosti rovněž jen silami své přirozenosti.[1]) A v této dvojí nezřízené snaze se připodobniti Bohu záležela právě zloba pýchy, jíž první rodičové proti Bohu zhřešili.

§ 128.

O pokušení ďábelském.

O otázce, jak jest rozuměti ďábelskému pokušení, kterému Eva v ráji podlehla a jedla proti zákazu Božímu ovoce ze stromu zapovězeného, stojí proti sobě dva různé názory.

Jsou interpreti, kteří pokládají ďábla ve způsobě hada Evě se zjevivšího za pouhou allegorii. Tak mínil již Philo. Žádost Evina po ovoci zapovězeném nebyla prý ničím jiným, než touhou po tělesném spojení s Adamem, kterého prý také k němu přiměla.

Tento názor jest rozhodně zamítnouti. Neb jednak příčí se jasnému znění Písma sv., jehož nelze nikdy opouštěti, dokud nezahrnuje v sobě nějaké nemístnosti, jednak prohlašuje za hřích tělesné spojení muže se ženou Bohem samým na rozplozování

[1]) L. c., art. 2.

a zachování lidského pokolení ustanovené slovy: „Rostětež a množte se a naplňte zemi a podmaňte ji".[1])

Jiní, jako Cajetán, mínili, že ďábel sice Evu svedl, aby přestoupila přikázání Boží, avšak že tak učinil jen vnitřním působením na její mohutnosti smyslové a duchové beze všeho vnějšího slovného hovoru s ní zavedeného. A tuto vnitřní působnost pekelného hada na duši Evinu vylíčil prý Mojžíš tak, jako by ďábel na sebe přijal buď skutečné tělo aneb aspoň podobu hada a s Evou mluvil a jí přestoupení přikázání Božího doporučoval. Co prý se výhradně dělo v duši Evině působením ďábelským při pohledu na strom poznání dobrého a zlého, to prý Mojžíš vložil do úst hadových a Eviných, aby lidu israelskému názorně vylíčil a tak mu usnadnil porozumění pádu prvých rodičů ďáblem k hříchu svedených.

Ačkoliv domněnka Cajetánova nepříčí se přímé nauce zjevené, přece jest ji zamítnouti, poněvadž popírá vnější historický děj pokušení ďáblova a vnější vliv jeho na rozhodnutí naší pramateře Evy, kterým přestoupila přikázání Boží a jedla ze stromu zapovězeného.

Ještě jiní interpreti Genese, obzvláště ti, kteří popírají v Písmě sv. vše, co má ráz nadpřirozený, míní, že nemůže býti řeči o nějakém působení pekelného hada na Evu, ať mu rozumíme buď ve smyslu slovném, aneb jen ve smyslu vnitřní působnosti na rozum a vůli Evinu. Vše, co Genese vypravuje o rozmluvě mezi hadem a Evou, dělo prý se při podledu na krásné ovoce stromu poznání dobrého a zlého výlučně jen v duši Evině beze všeho vlivu jakékoliv vnější bytosti inteligentní. A autor Genese vyličuje prý po způsobu orientálů, kteří vše, co má ráz jen poněkud nadsmyslný, líčí přiměřeně jejich smyslnému nazírání způsobem konkretním a názorným. A tak prý také spor, který v duši Evině vznikl při pohledu na strom poznání dobrého a zlého, líčí prý Genese, jako by ďábel dal k němu podnět a dovršil jej svodem Eviným k přestupu přikázání Božího.

Než tento výklad příčí se zcela jasně celému obsahu Genese, jmenovitě prvých tří kapitol, kterým nelze porozuměti, vyloučíme-li jak ze života hmotné přírody, tak i ze života lidského každé vnější zasahování v jeho běh se strany vševědoucího a všemohoucího Božského Tvůrce, pokud se týče ducha pekelného. A proto nezbývá, než Genesi vykládati tak, jak zní, což platí také o dějích historických, které těsně souvisí s některými pravdami zjevenými. Proto také papežská komisse biblická odpověděla dekretem ze dne 30. června 1909 na dotaz, zda-li lze popírati historické děje biblické, které jsou podkladem některé zjevené pravdy: Negativně. A mezi těmito ději, z nichž některé vypočítává, uvádí také svod Evin skrze ďábla v podobě hada se jí zjevivšího.

[1]) Gen. 1, 28.

A proto není katolickému křesťanu dovoleno, tento děj nějak jinak vykládati, než jak slovně zní.

Že ději, kterými byla Eva hadem k hříchu svedena, jest rozuměti ve smyslu historickém, toť také nauka ss. Otců. Tak píše sv. Jeroným: „Věří-li kdo v Boha? Nemůže v něho věřiti, pak-li dříve nevěří, že jest pravda, co o jeho svatých jest psáno, že totiž Adam byl od Boha stvořen, Eva z jeho žebra byla vzdělána atd".[1]) A ještě jasněji píše sv. Augustin: „Dějepravě těchto knih (Pentatenchu) nesmí se rozuměti ve smyslu obrazném, jako knize Velepísně, nýbrž ve smyslu zcela historickém, jako knihám královským a jiným podobným knihám".[2])

Že Evu svedl ďábel, který se skryl ve skutečném hadu, jest děj historický právě tak, jako dějeprava mosaická o původu prvého člověka. Že svůdcem Eviným byl ďábel a nikoliv pouhý had, nepotřebuje důkazu. Neboť had, svůdce Evin, jedná a mluví jako bytost inteligentní. Věděl, že první rodiče nejedí ze stromu vědění dobrého a zlého, a na Evě chtěl jen zvědětí příčinu, pro kterou se jeho ovoce střeží. Věděl také, že strom, ze kterého nejedli, Bůh nazval stromem vědění dobrého a zlého, a proto pravil k Evě, budou-li z jeho ovoce jísti, že se jim otevrou oči a že budou jako bohové vědouce dobré i zlé. A poněvadž učinil svou vědou na Evu zajisté hluboký dojem, uvěřila jeho lstivým a podvodným slovům a vzala ovoce ze stromu zapovězeného a jedla a dala muži svému, který také jedl.

Had, jehož svůdce použil za nástroj k rozmluvě s Evou, nebyl pouhý jev hada, nýbrž byl had skutečný. Toť plyne z kletby, kterou Bůh po hříchu prvých rodičů nad ním vynesl. Kletba ta směřovala ovšem k ďáblu samému, nicméně byla neprostředně vyjadřena nad hadem jako nástrojem, jehož ďábel k svému pekelnému dílu zneužil. Kdyby byl had, skrze něhož ďábel k Evě mluvil, býval jen pouhý jev hada, bylo by zajisté nemístno, tento jev stíhati kletbou. Toť názor, který potvrzuje samo Písmo sv. Tak píše sv. Pavel: „Bojím se, aby snad, jako had svedl Evu svojí lstivostí, nezkazila se mysl vaše a (neodpadla) od prostoty (směřující ke Kristu)".[3]) Sv. Pavel horlí tu proti judaistům a vyjadřuje svou obavu, aby tito bludaři neodvrátili věřících od Krista, jako had svou lstivostí odvrátil Evu od Boha a jeho přikázání.

Také ss. Otcové učí jednomyslně, že ďábel užil ku zkáze člověčenstva za nástroj skutečného a nikoliv pouze zdánlivého hada. Toť také příčinou, že v křesťanském názoru srostl ďábel a had takořka v jednu bytost, v hada pekelného, který jako na počátku i nyní ještě jak jen může o zkázu a záhubu člověčenstva

[1]) Comment. in epist. ad Philem.
[2]) De Genes ad lit., lib. 8, cap. 1, n. 2.
[3]) II., Kor. 11, 3.

usiluje. Proto praví také sv. Jan ve svém Zjevení: „I byl svržen drak ten veliký, had ten starý, který slove ďáblem, který svádí celý okrsek (zemský); byl svržen na zem a andělé jeho byli svrženi s ním".[1]) A na jiném místě: „I vychrlil had ze své tlamy po ženě vodu jako proud, aby jí utopil".[2]) Sv. Jan nerozumí drakem a hadem pekelným kteréhokoliv padlého anděla, nýbrž vůdce všech odbojných andělů, který nepřestávaje na tom, že svedl prvé rodiče naše, ještě nyní stále proti ženě, t. j. proti Církvi sv. bojuje. On jest hlavním původcem všech protivenství a pronásledování, kterých jest Církvi bez ustání zakoušeti.

§ 129.

Byl-li hřích Evin větší než Adamův?

Otázku tuto můžeme rozřešiti jediné z výroků, které Písmo sv. Starého a Nového zákona obsahuje.

Přihlédneme-li místněji k mosaické dějepravě o přestoupení zákona Božího v ráji se strany Eviny a Adamovy, pak se nám počátek a dokonání jejich hříchů jeví v tomto psychologickém a časovém postupu a pořadě.

Jelikož jak v Adamovi, tak i Evě byl původně smyslný život úplně podřízen duchovému životu rozumu a vůle, nemohl hřích jejich míti svůj prvý podnět ve smyslném jejich životě. A proto touha po ovoci stromu vědění dobrého a zlého, kdyby bylo bývalo sebe na pohled krásnější, nemohla býti ani prvou ani poslední příčinou, že Eva proti zákazu Božímu z něho jedla a zhřešila. Hřích její mohl míti svou prvou příčinu jen v jejím duchovém životě. Ale poněvadž tento život jejich byl úplně Bohu a jeho sv. vůli podroben, proto jest za to míti, že by byla Eva sama ze sebe nepřekročila přikázání Božího a nejedla se stromu zapovězeného, kdyby jí byl ďábel této myšlenky nevnukl a k jejímu uskutečnění jí nesvedl.

Eva zhřešila pochybností o pravdomluvnosti Božské, že by přestoupení zákona mohlo míti smrt její a smrt Adamovu za následek. Neboť na otázku hadovu, proč jim zapověděl jísti ze stromu poznání dobrého a zlého, odpověděla mu, že nejedí se stromu tohoto, aby snad nezemřeli. Na to jí had odpověděl, že najisto nezemrou, neboť Bůh prý ví, že kterýkoliv den budou jísti z něho, otevrou se oči jejich, a že budou jako bohové vědouce dobré i zlé, a aby tohoto poznání nedošli, proto prý jim zakázal jísti ze stromu poznání dobrého a zlého. Uslyševši Eva tato slova pojala touhu poznati vše dobré a zlé a touto touhou dala v srdci svém místo výše, kterou se chtěla Bohu připodobniti. I svolila k radě hadově, vzala a jedla z ovoce zapovězeného a dala pak z něho také Adamovi, kterýž rovněž jedl.

[1]) 12, 9. — [2]) L. c., v. 15.

Jak patrno z dějepravy biblické, prohřešila se Eva nezřízenou touhou po poznání Božském a po podobnosti Božské a dopustila se nejen hříchu proti Bohu, nýbrž také hříchu cizího proti osobě sobě nejbližší a nejmilejší, proti Adamovi, jehož svým příkladem svedla, že i on nedbal přikázání Božího a jedl z ovoce, ze kterého jísti jim Bůh zapověděl. Eva uvěřila hadu, bytosti sobě dosud zcela neznámé a cizí, kdežto Adam uvěřil slovům své milé družky, kterou Bůh sám dal mu za pomocnici v životě jeho, a to jen z příslušné lásky, kterou k ní choval. Z těchto důvodů není pochybnosti, že hřích Evin byl mnohem těžší, než hřích Adamův. A proto také vyřkl Bůh nad ní těžší tresty, než nad Adamem, když k ní po hříchu spáchaném pravil: „Rozmnožím bídy tvé a početí tvá: v bolesti roditi budeš děti a pod mocí muže budeš a on panovati bude nad tebou“.[1])

Bůh rozmnožil jednak početí její a stížil porody velikými bolestmi, jednak podrobil ji různým starostem a strastem s výchovou dítek spojeným. Také poměr její jako ženy k muži byl zhoršen. Před pádem byla Eva mužovou družkou jemu ve všem rovnou. Život jejich byl by ve vespolné harmonii mile plynul beze vší hrubé nadvlády muže nad ženou a beze vší nedůstojné a ponižující poddanosti ženy pod mužem. Jako byli jedno tělo, tak by byli také jedno srdce, v němž by byly všechny radosti a slasti obou manželů splývaly. V srdci manželčině bylo by nalezalo věrný a upřímný ohlas vše, co radostně hýbalo srdcem mužovým, a v srdce mužovo by se bylo přelévalo, co slastí a rozkoší naplňovalo srdce manželčino. Hříchem však tento harmonický poměr mezi nimi podstatně změněn. „Pod mocí muže budeš a on panovati bude nad tebou“.[2]) Ortelem tímto nad Evou vyneseným podřídil Bůh ženu muži a muže prohlásil za jejího pána. Tato kletba tížila ženu až do časů Kristových a tíží ji dosud u všech národů, u kterých blahověstí Kristovou nebyla s ní sňata.

§ 130.

V čem záležela velikost hříchu Adamova?

Než i Adam dopustil se velikého hříchu. Věděl, že ho Bůh ustanovil nejen tělesnou, nýbrž i mravní hlavou lidského pokolení a za tím účelem ho opatřil většími vědomostmi, než družku jeho. Věděl tedy, že přestoupením zákona Božího připraví nejen sebe, nýbrž veškero svoje potomstvo o život věčný i časný a uvrhne je do záhuby smrti jak duševní tak i tělesné. Eva zahubila duševně i tělesně jen sebe, kdežto Adam na radu Evinu přestoupiv přikázání Boží zahubil mimo sebe veškero pokolení lidské a stal se tak příčinou vší jeho bídy jak duševní, tak i tělesné.

[1]) Gen. 3, 16.
[2]) Gen. 3, 16.

A v tomto ohledu jest zase vina Adamova větší, než Evina. Proto ho také Bůh stihl tresty jeho vině přiměřenými. Pro něho vložil kletbu na celou vnější hmotnou přírodu, tak že mu od tohoto okamžiku jen za lopotnou práci poskytovala potřebné prostředky k jeho tělesné výživě. „Že jsi", tak pravil Bůh k němu, „uposlechl hlasu ženy své a jedl jsi ze stromu, ze kterého jsem rozkázal tobě, abys nejedl, zlořečena bude (země) v díle tvém: v pracích budeš jísti z ní na všecky dny života svého. Trní a hloží bude ploditi tobě, i budeš jísti bylinu země. V potu tváře své chléb jísti budeš, dokavad se nenavrátíš do země, z které vzat jsi, nebo prach jsi a v prach se navrátíš".[1])

Poněvadž hmotná příroda byla Bohem stvořena pro člověka, proto kletba, kterou Bůh vyřkl nad člověkem, přešla i na zevnější přírodu. A pod touto kletbou nyní sténá, jak praví Apoštol, a trpí bolest a očekává osvobození od poroby porušení ve svobodě slávy synů Božích.[2]) Před hříchem byl člověk pánem ryb mořských, ptactva nebeského a všech živočichů čtvernohých, byl pánem veškeré země, která mu všechny své plody skýtala v míře nejhojnější. Všechny poklady její byly mu otevřeny. Potřeboval toliko přistoupiti a čerpati z nich podle libosti. Za trest hříchu Bůh tyto poklady a plody uzavřel. A člověk musil pak všecky své tělesné a duševní síly napínati a přírodu takořka nutiti, aby mu z nich vydala aspoň tolik, aby života svého uhájil. Lopotná a mozolná práce stala se jeho údělem. A jen touto prací mohl trní a hloží, které mu plodila, vyhlazovati a osévati ji obilím k výživě své potřebným. Ale ještě tím nebyly tresty jeho dovršeny.

Před hříchem žil v ráji, jehož líbeznost převyšovala všecky naše představy. Ráj opatřoval mu v nejhojnější míře všecky životní potřeby. Mimo to zpříjemňoval mu život svěžím, mírným podnebím, jež vylučovalo jak sluneční úpal, tak i třeskutou zimu. Při mírné a příjemné práci mělo potomstvo Adamovo veškeren povrch země proměniti v ráj, podobný tomu, do jakého je původně uvedl. A na dovršení trestu vypudil Bůh Adama a Evu z tohoto ráje rozkoše a postavil před ním Cherubíny s plamenným mečem, aby jim překazili každý pokus, do něho se zase vrátiti.

V pýše byli sobě oba naši prarodiče rovni. Oba uvěřili hadu a toužili po poznání, podobném poznání Božskému, a tímto poznáním také po podobnosti se samým Bohem.

Přihlížíme-li k osobní vině, byl hřích Evin větší, než hřích Adamův. Máme-li však na zřeteli mravní a právní postavení Adamovo naproti jeho potomstvu, pak byl hřích Adamův zase větší, než hřích Evin. Ale poněvadž prvotný hřích na neštěstí ce-

[1]) Gen. 3, 17–19; Cf. Janssens, Summa theol. tom. VIII. (edit. Romae 1919), p. 425 sqq.
[2]) Řím. 8, 21, 22.

lého člověčenstva vyšel na radu ďáblovu hlavně z Evy, proto také následky tohoto hříchu tíží více ji, než Adama. Tolik plyne z úsečné zprávy mosaické dějepravy o hříchu jejich.

§ 131.

O hříchu dědičném.

(De peccato originato.)

Hřích, kterého se Adam osobně dopustil, byl, jak jsme ukázali, přetěžký. A tíže jeho byla tím větší, že se ho nedopustil jako soukromá osoba pouze sám pro sebe, nýbrž že v něm jako své hlavě dopustila se ho také přirozenost lidská vůbec. Rozdíl jen v tom záleží, že hřích Adamův (peccatum originans) byl hříchem skutkovým (aktuálním), kdežto hřích přirozenosti lidské, kterého se v něm jako v hlavě své dopustila, jest hříchem habituálním. Poněvadž však hřích habituální vždy má nutný vztah k hříchu aktuálnímu, proto i hřích dědičný (peccatum originatum) stojí v přirozeném spojení s hříchem Adamovým, (peccatum originans), kterým přikázání Boží v ráji přestoupil. Hřích Adamův jako jeho osobní čin jest jen jemu vlastní a nemůže přecházeti na jeho potomstvo, právně tak, jako jeho osobní smrt. A proto hřích dědičný není hříchem osobním jednotlivých lidí, nýbrž hříchem přirozenosti lidské, ze které přechází na každého člověka, který této přirozenosti stává se účastným, leč by zvláštní výsadou Božskou byl ho zachráněn, jak Církev sv. o Blahoslavené Panně učí. Než tento hřích přirozenosti lidské jest jen potud hříchem, pokud nutně souvisí s osobním hříchem Adamovým.

Hřích dědičný, jejž všichni lidé zároveň s přirozeností lidskou od Adama dědí, můžeme takto vyměřiti:

Hřích dědičný jest hřích, jehož se všichni lidé dopustili již ve svých prarodičích (in sua origine) a jehož vina z nich zároveň s přirozeností lidskou na ně přechází. Hřích tento sluje hříchem přirozenosti, poněvadž vina jeho lpí na přirozenosti lidské. Neb prví rodiče hříchem svým poskvrnili nejen sebe, nýbrž i lidskou přirozenost vůbec.

Nauka tato jest „de fide“. Tak definoval sněm Tridentský: „Kdo by tvrdil, že Adam svým hříchem jen sobě uškodil a nikoliv také svému potomstvu, a že od Boha přijatou svatost a spravedlnost, kterou ztratil, ztratil toliko sobě a nikoliv také nám, a že hříchem neposlušnosti se poskvrniv přenesl na pokolení lidské toliko smrt a tresty tělesné, nikoliv však také hřích, který jest smrtí duše, budiž z Církve vyobcován“.[1]) A: „Kdo by tvrdil, že tento

[1]) Sess. V., can. 2, Denzinger 789.

hřích Adamův, který původem jest jeden a rozplozováním a nikoliv napodobováním přechází na jednoho každého člověka, se odpouští pouhými lidskými silami aneb nějakým jiným prostředkem mimo zásluhy jediného prostředníka Pána našeho Ježíše Krista, budiž z Církve vyobcován".[1])

Podle Tridentina přenesl prvý člověk přestoupením přikázání Božího na své potomstvo nejen smrt a tresty tělesné, nýbrž i hřích, kterým původní svatost a spravedlnost ztratil a to nejen sobě, nýbrž i všem nám. A hříchu Adamova stáváme se účastnými nikoliv proto, že Adama v něm napodobujeme, nýbrž že jej s přirozeností lidskou od něho již svým zrozením dědíme.

a) Důkazy z Písma sv.:

Písmo sv. Starého zákona líčí bídu tělesnou a duševní lidské přirozenosti na mnohých místech, a při tom zcela jasně naznačuje, že bídy této nezavinilo člověčenstvo toliko svými osobními hříchy, nýbrž že ji od prvých svých rodičů dědilo. Pro tuto nauku jest obzvláště význačna kniha Jobova, ve které velký trpitel starozákonný především v hlavě 14. živými barvami líčí krátkost a bídu života lidského, a aby Boha naklonil k milosrdenství, praví (ve 4. verši): „Kdo může učiniti čistého počatého z nečistého semene. Zda-li ne ty, který sám jsi?" Místo to zní podle Septuaginty ještě určitěji: „Nikdo není bez poskvrny, ani dítě, jehož život na zemi čítá jen jeden den". Text hebrejský praví: „Kdož dá čistého z nečistého?, ani jeden". Podle těchto slov jest každý člověk nejen dospělý, nýbrž i novorozené dítě stíženo hříchem. A proto nemůže býti hřích tento hřích osobní, jehož dítě není schopno, nýbrž musí lpěti na samé přirozenosti lidské. A právě proto, že každý člověk již svým početím přináší hřích svůj na svět, prosí Job Boha, aby nekonal nad ním přísného soudu pro jeho osobní hříchy, nýbrž aby milostivě uvážil, že jest již od narození skvrnou hříchu znečistěn a proto také k osobním hříchům velmi nakloněn.

Že zde Job nečistotou poskvrňující člověka již od jeho početí míní hřích, dokazuje samo Písmo sv. Tak praví prorok Isaiáš: „A učiněni jsme jako nečistý, my všichni a jako roucho ženy nemoc svou mající jsou všecky spravedlnosti naše".[2])

Další doklad pro hřích dědičný obsahuje žalm 50. (v. 74.): „Nebo hle, v nepravostech počat jsem a v hříších počala mě matka má". Tu jest poznamenati, že mnohem určitěji vyjadřuje hřích dědičný na tomto místě text hebrejský, který užívá místo množného čísla: „v nepravostech" a „v hříších" počtu jednotného: „v nepravosti", „v hříchu". Také překlad chaldejský,

[1]) Can. 3, Denzinger 790.
[2]) 64, 6; cf. Zach. 13, 2.

syrský a arabský má jednotný počet: „V nepravosti počat jsem a v hříchu počala mě matka má". Velmi případně praví o tomto pluralu sv. Augustin: „Vyjadřujeme-li hřích dědičný množným počtem říkajíce, že dítky se křtí na odpuštění hříchů... pak vyjadřujeme pluralem vlastně jen singular, jako když po smrti Herodově praví podle sv. Matouše anděl Páně k Josefovi v Egyptě: Vstaň a vezmi dítě i matku jeho a jdi do země israëlské; neboť zemřeli ti, kteří hledali bezživotí dítěte".[1]) Podobně praví v knize Exodus Židé o zlatém teleti, které si ze zlata slili: „Tito jsou bohové tvoji, Israeli, kteří tebe vyvedli ze země egyptské".[2]) I tu stojí plural místo singularu. Co se však týká hříchu prvotního, může se o něm říci, že jest jeden, pokud jediný Adam se ho dopustil, ale může se mu rozuměti i v počtu množném, pokud množství lidí stává se ho účastným.[3])

Ještě jasněji hlásají existenci hříchu dědičného knihy Nového zákona.

Sám Kristus Pán vytýká nutnost křtu sv. jen z té příčiny, aby člověk obrodem shladil v sobě vinu, které rodem se dopustil. Proto praví k Nikodémovi: „Amen, amen, pravím tobě: „Nenarodí-li se kdo znova, nemůže viděti království Božího".[4]) A poněvadž Nikodém nerozuměl tomuto opětnému či novému narození, pravil Božský Spasitel ještě určitěji: „Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha (Svatého), nemůže vejíti do království Božího. Co se narodilo z těla, tělo jest, a co se narodilo z ducha, duch jest".[5])

Těmito slovy učí Božský Spasitel: *a)* Všichni lidé bez výjimky, dospělí a dítky, přirozeně čili tělesně zrození musí se duševně obroditi. Kdo však potřebuje duševního obrodu, musí býti duševně mrtev. Duševní smrtí jest však jen těžký hřích. A proto podle slov Spasitelových přicházejí všichni lidé na tento svět v těžkém hříchu. *b)* Kdo se však duševně neobrodí, nemůže vejíti do království Božího, t. j. nemůže se státi účastným slávy či blaženosti věčné. Že však slovům: „nemůže vejíti do království Božího" (οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ), jest rozuměti o blaženosti nebeské, nikoliv o Církvi sv. zde na zemi, vysvítá hlavně z toho, že se „království Boží" (v 15. a 16.) (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) v následujících verších výslovně zaměňuje s životem věčným (ζωὴ αἰώνιος). *c)* To patrno také z toho, že vše, co se narodilo z těla, t. j. tělesným či přirozeným způsobem, jest tělo (σάρξ), t. j. člověk hříchem poskvrněný. Neboť jako „duch" (πνεῦμα) znamená zde z celé souvislosti řeči člověka duchovního, dokonalého, spravedlivého, podobně značí „σάρξ", jež se klade

[1]) Mat. 2, 20.
[2]) Exod. 32, 4.
[3]) Enchirid., cap. 44 sq.
[4]) Jan 3, 3.
[5]) Jan, 3, 5–6.

proti „πνεῦμα“, člověka tělesného, nedokonalého, nespravedlivého, hříšného, který právě proto potřebuje duchovního obrodu.

Ze slov Spasitelových plyne, že každý člověk přirozeným způsobem narozený jest poskvrněn hříchem a že jest proto také z království Božího čili ze života věčného vyloučen a potřebuje duchovního obrození, aby se jím zbavil hříchu, kterým byl od prvého okamžiku svého tělesného zrození (pokud se týče, početí) stížen. Hříchem tímto byly mu brány království Božího zavřeny, obrozením skrze milost Boží se mu zase otvírají. A hřích tento tíží každého člověka. Kristus Pán praví: „Nenarodí-li se kdo z vody a Ducha, nemůže vejíti do království Božího“. Tíží-li každého člověka, tíží i dítky, které nejsou schopny hříchu osobního. A proto hřích, který vylučuje každého člověka z království Božího, nemůže býti jiný, než hřích prvotný, kterého se všichni lidé v Adamovi jako ve své hlavě dopustili a který na ně přirozeným rozením přechází.

Pravdu, že jsme v Adamovi všichni zhřešili, jasně vyslovil také sv. Pavel ve svém listu k Římanům, kde píše: „Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt“. (Proto jako skrze jednoho člověka hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všecky lidi smrt přišla, poněvadž (v něm) všichni zhřešili).

Tomuto předvětí nedostává se dovětí. A tu se někteří interpreti domnívali, že toto dovětí jest obsaženo ve vsunuté větě: „a tak na všecky lidi smrt přišla“. Než tato domněnka odporuje záměru sv. apoštola, který zde přirovnává Adama, skrze něhož smrt ve svět vnikla, ku Kristu, skrze něhož se lidem dostalo spásy a života. A proto jest toto dovětí doplniti ze smyslu veršů následujících, ve kterých sv. Pavel účin hříchu Adamova a spásy Kristem člověčenstvu zjednané podrobněji rozvádí a vyličuje. Celá věta, dílo Adamovo a dílo Kristovo proti sobě kladoucí, měla by proto takto zníti: „Proto jako skrze jednoho člověka (Adama) hřích přišel na tento svět a skrze hřích smrt a tak na všecky lidi smrt přišla, poněvadž („in quo“ podle Vulgaty, „ἐφ' ᾧ“ podle řeckého textu) všichni zhřešili, tak skrze jednoho člověka (Krista) přišla milost (posvěcující) na tento svět a skrze milost život a tak přišel život na všecky lidi, poněvadž (v něm) všichni se stali spravedlivými“. „In quo“ (omnes peccaverunt), ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) může se vysvětlovati dvojím způsobem: buď ve smyslu příčinném (kausálním), a pak jest překládati: poněvadž všichni zhřešili. Zhřešili-li všichni lidé, tedy i malé dítky, nezhřešili hříchem osobním, jehož dítky do rozumu nedospělé nejsou schopny, nýbrž hříchem dědičným, kterým jest vinou Adamovou poskvrněna sama přirozenost lidská, a který přechází na každého člověka, jakmile se

této přirozenosti svým početím stává účastným. — „In quo", „ἐφ' ᾧ" může se bráti také ve smyslu vztažném (relativním), a pak znamenají slova ta: „v němž (t. j. v Adamovi) všichni zhřešili". Tento výklad dokazuje nejen pravdu hříchu dědičného, nýbrž udává zároveň důvod a způsob, proč a jak jsme všichni zhřešili. Mimo to také tento výklad lépe přiléhá k parallelismu, do něhož sv. Pavel klade na tomto místě Adama proti Kristu. Podobně jako jsme v Adamu zhřešili a zasloužili sobě smrt, tak i v Kristu bývame ospravedlněni a nabýváme zase života, který jsme hříchem v Adamu spáchaným ztratili. V tomto smyslu píše sv. Pavel také v prvém listu ke Korintským: „Neboť jako v Adamovi všichni umírají, tak i v Kristu budou všichni oživeni".[1])

Pak-li v Adamovi všichni lidé umírají, pak v něm také všichni zhřešili. Neboť smrt jest podle sv. Pavla následkem či trestem hříchu. Tak vykládají jednohlasně ss. Otcové a dřívější theologové slova: „ἐφ' ᾧ" ve smyslu Vulgaty (in quo [Adamo] omnes peccaverunt) a tento tradicionální výklad potvrdil také sněm Tridentský dodatkem ke kanonu 2. (Sess. V.), jímž praví, že by ten, „který by popíral hřích dědičný z Adama na všecky přecházející, odporoval sv. Pavlu řkoucímu: Skrze jednoho člověka přišel hřích na svět a skrze hřích smrt a tak na všecky lidi smrt přišla, v němž všickni zhřešili".

Že „ἐφ' ᾧ" v třetí větě vztahuje se přes dvě věty k podstatnému jménu první věty: „Proto jako skrze jednoho člověka", nemůže nám býti s podivením, uvážíme-li, že sv. Pavel kdykoliv jej myšlenka mocně uchvacuje, prohlédá méně k správnosti syntaktické, tak že sloh jeho nejednou zdá se býti nedbalým. Častěji počíná větu, jejíž dovětí doplniti ponechává čtenářům.[2]) A proto jest nemístná námitka, že sv. Pavel nemůže vztahovati slov: „ἐφ' ᾧ" k podstatnému jménu již v první části předvětí obsaženému.

Ale co rozumí sv. Pavel smrtí, jež z Adama jako trest hříchu jeho přišla na všecko pokolení lidské?

Než Adam zhřešil, smrti nebylo, neboť Bůh, jak praví Kniha Moudrosti, stvořil člověka neporušitelného a nesmrtelného.[3]) Nelze pochybovati, že sv. Pavel rozumí tu hlavně smrt těla, čili rozdělení duše od těla. Otázka však jest, zda-li slovem smrt ještě něco více rozumí.

V Písmě sv., jak vysvítá z nejedného místa, sluje smrtí také stav odloučenosti duše od Boha, tedy smrt duše, stav hříchu těžkého, tak zvaná smrt prvá[4]) a kromě toho jest ještě smrt

[1]) I., Kor. 15, 22.
[2]) Cf. Sušila, Listové sv. Pavla, díl I., (Praha 1870, str. 7).
[3]) 2, 23.
[4]) Řím. 7, 10; II., Kor. 3, 6, 7; Efes. 2, 1, 5, atd.

věčná, kterou nazývá Písmo sv. také smrtí druhou.[1]) Zdá se, že sv. apoštol na tomto místě se smrtí tělesnou spojuje i smrt duše (smrt prvou), jakož i smrt věčnou (smrt druhou), či věčné neblaženství. Neboť přešel-li na pokolení lidské hřích Adamův, pak přešla na ně s tímto hříchem již také ztráta milosti posvěcující, ve které právě smrt duševní, smrt prvá záleží. A jelikož po této ztrátě se stal člověk neschopným dosíci svými silami nadpřirozené blaženosti, k níž od Boha jest určen, proto byla také smrt věčná, smrt druhá, jeho konečným údělem. Podle toho pokolení lidské zemřelo v Adamovi trojím způsobem. Zemřelo předně duševně, ztrativši milost posvěcující, zemřelo věčně, poněvadž smrt duševní končí nutně smrtí věčnou. A konečně zemřelo i tělesně. Neb smrt tato byla podobně jako nezřízená smyslnost, zatemnělost rozumu, ztráta ráje atd. nutným následkem hříchu Adamova, který byl zároveň hříchem veškerého pokolení lidského.[2])

A právě z této trojí smrti, kterou Adam uvalil svým hříchem na veškero člověčenstvo, vysvítá velikost a tíže jeho.

Že hřích Adamův přešel na veškero člověčenstvo, dokazuje sv. Pavel v listu svém k Římanům (5. hl.) také ještě v následujících verších 13. a 14., kde píše: „Až do zákona hřích byl na světě, ale hřích se nepřičítal, poněvadž nebylo zákona. Přece však smrt panovala od Adama až do Mojžíše, a to nad těmi, kteří nezhřešili k podobenství přestoupení Adamova, který jest předobrazem příštího".

Sv. Pavel argumentuje takto: od Adama až do Mojšíše nebylo kladného zákona, kterým by byl Bůh některý hřích trestal smrtí. Teprv Mojžíš vydal zákon, kterým byl na některé přestupky stanoven trest smrti. Ale poněvadž již před Mojžíšem všichni lidé podobně jako Adam byli podrobeni smrti, musili všichni zhřešiti. Avšak nemohli zhřešiti osobním hříchem jako Adam, který přestoupil zákon, na jehož přestoupení vyřkl Bůh ortel smrti slovy: „V kterýkoliv den bys z něho jedl, zemřeš". A ačkoliv takového zákona Božího až do Mojžíše nebylo, musili zemříti pro hřích jiný a hřích tento není, než hřích přirozenosti lidské, kterého veškero člověčenstvo v Adamovi jako ve své nejen fysické, nýbrž i mravní a právní hlavě se dopustilo. A toť právě hřích dědičný, o jehož důkaz tu běží.

Ke konci 14. verše praví sv. Pavel o Adamovi, že „jest předobrazem příštího Adama (t. j. Krista)". Adam jest typem Kristovým, který v jistých věcech Krista obráží a představuje, ku Kristu prozírá, jeho předpodobuje a naznačuje. A v následujících verších sv. Apoštol rozvíjí místněji přirovnání toto a to trojím způsobem: podobností, nepodobností a nadbytečností.

[1]) II., Kor. 2, 15, 16; Zjev. 20, 14.
[2]) Srv. Sušila, l. c. str. 65.

Podobnost Adama s Kristem záleží v tom, že jsou oba representanty a hlavami, z nichž lidské pokolení život svůj (buď hříšný neb svatý) čerpá. Nepodobnost mezi Adamem a Kristem působí hřích a bezhřišnost, hněv Boží a smíření s Bohem, odsouzení a ospravedlnění, záhuba a spása, smrt a život a vzkříšení. Nadbytečnost díla spásy Kristem vykonané proti neblahým účinkům hříchu Adamova vidí sv. Apoštol v tom, že Kristus svým výkupným dílem nejen opravil, co Adam pokazil, nýbrž zjednal nám ještě mnohé milosti a dary nad původní rajský stav, ve kterém byl Adam postaven.[1]) O těchto darech pojedná obšírněji teprv Christologie.

Sv. Apoštol pokračuje ve verších 18. a 19. ještě dále v přirovnání Adama ke Kristu, jímž verš 12. započal. Píše: „Nuže, jako pádem jednoho přišlo na všecky lidi odsouzení, tak i spravedlností jednoho přichází na všecky lidi ospravedlnění života. Neboť jako neposlušností jednoho člověka stali se hříšnými mnozí (οἱ πολλοί), tak i poslušností jednoho stanou se spravedlivými mnozí (οἱ πολλοί). Sv. Pavel klade tu pád Adamův proti spravedlnosti Kristově, kterou rozumí veškero dílo spásy jím vykonané, hlavně však jeho smrt na kříži, v níž dílo vykoupení našeho vrcholí. Jako pád Adamův měl za následek věčné odsouzení všech lidí, tak působí smrt Kristova životodárně ospravedlnění všeho lidského pokolení. A tento protiklad mezi Adamem a Kristem vysvětluje ještě dále a dokazuje, jako z Adama vyšla moc hříchorodá, že tak z Krista vychází moc svatorodá a svatočinná, svatodějná a spasivá. Co ve verši 18. („Jako pádem jednoho přišlo na všecky lidi odsouzení, tak i spravedlností jednoho přichází na všecky lidi ospravedlnění života") abstraktně přednesl, vyjadřuje ve verši 19. konkretně, když praví: „Jako neposlušností jednoho (Adama) stali se hříšnými mnozí, tak i poslušností jednoho (člověka, Krista) stanou se spravedlivými mnozí". Jako v předešlém verši (18.) staví sv. Apoštol pád Adamův proti spravedlnosti (smrti Kristově), tak v tomto verši 19. klade neposlušnost Adamovu proti poslušnosti Kristově. Jako pád Adamův byl příčinou odsouzení a smrt Kristova příčinou ospravedlnění všech lidí, podobně neposlušností Adamovou stali se mnozí (οἱ πολλοί) hříšníky a poslušností Kristovou stanou se mnozí (οἱ πολλοί) spravedlivými. V tomto verši klade sv. Pavel na místě „všech lidí" slovo „mnozí" (οἱ πολλοί) a to proto, poněvadž smrtí Kristovou nedocházejí skutečně všichni lidé věčné spásy, nýbrž jen ti, kteří vyplnili podmínku, pod kterou Bůh jediné chce je učiniti účastnými této spásy, a podmínka tato záleží u dítek nedospělých ve křtu (buď ve křtu svátostném neb ve křtu krve), u dospělých však ve spolupůsobení s milostmi, které Bůh člověku uděluje k ospravedlnění a k setrvání v něm až do konce.

[1]) Srv. Sušila, l. c. str. 64 sldd.

Ačkoliv Adamovou neposlušností stali se (mimo Blahoslavenou Pannu) hříšníky všichni lidé, užívá sv. Apoštol přece slova „οἱ πολλοί“ (multi), jednak proto, že v Písmě sv. slovo „οἱ πολλοί“ obzvláště ve spojení se členem „οἱ“ znamená totéž jako „πάντες“ (omnes),[1]) podobně jako i u světských spisovatelů. Tak praví Cicero: „Siquidem omnes multos appellari placet“.[2]) Jednak za příčinou analogie mezi účinem poslušnosti Kristovy a neposlušností Adamovy. Ačkoliv milostí Kristem člověčenstvu získanou skutečné spásy docházejí jen mnozí, přece vším právem lze také říci, že Kristus spasil všecky lidi, poněvadž všem lidem bez výjimky zjednal prostředky ku spáse potřebné, tak že slovo „mnozí“ má ve verši 19. týž smysl, jako „všichni lidé“ ve verši 18.

Že hřích Adamův, který na nás přechází rozením a nikoliv napodobováním hříchu Adamova, jest hříchem v pravém smyslu každému člověku vlastním, vysvítá zcela jasně ze slov apoštolových. Praví-li ve verši 18., že pád Adamův byl příčinou odsouzení všech lidí a ve verši 19., že jeho neposlušností stali se všichni (οἱ πολλοί) hříšníky (ἁμαρταλοί), nemůže slovům těm jinak rozuměti, než že rozením a nikoliv pouhým napodobováním stáváme se účastnými hříchu Adamova. Hříšníkem a vinníkem však věčných trestů nemůže býti nikdo, než ten, kdo skutečně těžkým hříchem jest poskvrněn.

Jiný klassický doklad hříchu dědičného máme v listu k Efeským, kde sv. Pavel chtěje věřícím na srdce vložiti dobrodiní spásy věčné Kristem člověčenstvu získané, vyličuje hříšný stav, ve kterém lidé před svým obrácením žili a vypočítav osobní hříchy, kterým on sám se Židy jakož s pohany byl dříve oddán, dokládá: „I byli jsme od přirozenosti dítkami hněvu, jako i ostatní“ (καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί).[3]) Z výroku toho vysvítá ještě snad zřejměji a určitěji existence hříchu dědičného, než ze slov z listu k Římanům uvedených. Řecké slovo „φύσις“, jakož i latinské „natura“ (et eramus natura filii irae) a „přirozenost“ znamená věcně totéž, jako bytnost či podstata. Praví-li sv. apoštol Pavel, že jsme byli od přirozenosti čili lépe přirozeností dítkami hněvu, pak hněv (Boží) náleží k samé naší bytnosti či podstatě. Jakmile jsme se počali a narodili a přijali jsme na sebe přirozenost lidskou a stali se lidmi, již jsme byli hněvem Božím stíženi. Příčinou hněvu Božího může býti jen těžký hřích, který nás od přirozenosti tíží. Neb vše co od Boha pochází, jest dobré a hodné jeho lásky. A poněvadž již od přirozenosti, tedy dříve ještě, než jsme se mohli osobního hříchu dopustiti, byli jsme hříchem poskvrněni, pro který jsme se stali hodnými Božího hněvu, nemůže hřích tento býti hřích jiný než ten, kterého jsme se již v Adamovi dopustili a který z něho na nás

[1]) Cf. Daniel 12, 2.
[2]) De republ., lib. 1, cap. 26.
[3]) 2, 3.

přechází v okamžiku, ve kterém se stáváme jeho přirozenosti účastnými.

Hřích dědičný vyjadřují také všecka ta místa, kde Písmo sv. na př. praví, že „všichni lidé zhřešili a potřebují slávy Boží“,[1]) že „Kristus za všecky zemřel“,[2]) že Bůh „toho, který neznal hříchu, učinil pro nás hříchem“, t. j. smírnou obětí za hřích, „abychom my stali se v něm spravedlností Boží“,[3]) že „nás Bůh skrze Krista vytrhl z moci temnosti a přeložil do království Syna lásky své. V něm máme vykoupení (skrze krev jeho), odpuštění hříchů“.[4]) Všechny tyto a podobné výroky vyjadřuje různým toliko způsobem vždy jednu a touž pravdu, že Kristus za všecky lidi zemřel, aby krví a smrtí svou smazal hřích, kterého se v Adamovi dopustili, a otevřel jim zase bránu nebes, která hříchem praotce našeho, v němž všichni zhřešili, byla pro všecko lidstvo zavřena.

b) Důkaz z Tradice:

Že člověčenstvo hříchem Adamovým zemřelo jak duševně, tak i tělesně, jest naukou u ss. Otcův od sv. Justina až do sv. Augustina tak obecnou, že sv. Augustin ve sporu s Pelagiány se na ni odvolává jako na nauku všeobecně známou a vytýká Pelagiánům, že hlásají nauku v Církvi dosud neslýchanou.

Již sv. Justin jest klassickým svědkem nauky této a to způsobem nepřímým a přímým. Nepřímě dokazuje hřích dědičný již svou naukou o všeobecnosti a nutnosti vykoupení a o křtu sv. jako svátosti duchovního obrodu.[5]) Ale mimo to hlásá ji také přímo. „Kristus se narodil a zemřel“, tak píše, „nikoliv proto, že toho sám měl třeba, nýbrž že jeho narození a smrti mělo potřebí lidské pokolení, které již v Adamovi propadlo smrti a podvodu hadovu, což se stalo mimo vlastní či osobní vinu každého jednotlivého hříšného člověka (παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου.)“[6]) Těmito slovy sv. Justin hlásá nejen hřích dědičný, nýbrž jej zároveň přesně rozeznává od každého hříchu osobního.

V nejstarší Církvi se často setkáváme s protikladem Evy, prvé s Pannou Marii, Evou druhou. Jako Eva, praví sv. Ireneus, svou neposlušností stala se příčinou smrti veškerého člověčenstva, tak Maria přinesla mu svou poslušností život a spásu, ovšem jen skrze Krista, podobně jako hřích dědičný jen skrze Adama na nás přišel.[7]) A při tom vyjádřuje opětně myšlenku, že jak Adam, tak i Kristus zastupovali veškero člověčenstvo. „V onom byli jsme

[1]) Řím. 3, 23.
[2]) II., Kor. 5, 14, 15.
[3]) II., Kor. 5, 21.
[4]) Kol. 1, 13, 14.
[5]) Apolog., lib. 1, cap. 61, opp. tom. I. (edit. cit.), p. 207 sq.
[6]) Dialog. cum Tryph, n. 88, opp. tom. I. (edit. cit.), p. 319.
[7]) Contr. haeres., lib. 5, cap. 16, n. 3, l. c., p. 473 sq.

Boha neposlušni a svou neposlušností jsme ho urazili, v Kristu však jsme ho až do smrti byli poslušni a poslušností jej usmířili". „Jako skrze dřevo stali jsme se dlužníky Božími, tak docházíme skrze dřevo odpuštění dluhu svého".[1]) „V Adamovi jsme ztratili obraz a podobenství Boží a upadli v hřích jeho,[2]) v něm jsme byli starou ranou hadovou raněni a zemřeli a proto jen v Kristu docházíme spásy, jen v něm nabýváme života.[3])

Také Origenes vydává svědectví pro hřích dědičný. „Jest známo", tak píše, „že každý člověk zhřešil a klesl. A Bůh jest to, který zvedá ty, kteří klesli. V Adamu všichni umírají. Veškeren okrsek světa klesl a potřebuje vzpřímení, aby zase všichni v Kristu ožili".[4]) A pravdu hříchu dědičného dokazuje také z obyčeje Církve křtíti i malé dítky a praví, že by jim milost křestní zbytečně udělovala, kdyby nebyly poskvrněny hříchem. A hříchem tímto může býti jen hřích, kterého se všichni v Adamovi jako ve své hlavě dopustili.[5])

Že křest sv. již svou svátostní povahou působí odpuštění hříchu, dosvědčuje sama Církev sv. Neboť mezi články víry pojala do symbolu nicejsko-cařihradského také článek: „Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum". A musí-li se i malé dítky křtíti „na odpuštění hříchů" (in remissionem peccatorum), nemohou se jim odpouštěti hříchy osobní, kterých jsou neschopny, nýbrž jen hřích dědičný.

Tertulián chtěje přesně hřích dědičný rozlišiti od hříchu osobního, razil pro něj zvláštní termin či název, který potom v celé Církvi na označení hříchu dědičného zobecněl, nazvav jej „vitium originis" neb „vitium naturae". „Zlo duše", tak píše, „nehledíme-li k tomu, že se rozmnožuje lstí ďábelskou (osobními hříchy), vychází z nákazy původu (e vitio originis) a jest proto v jistém smyslu přirozené".[6])

Sv. Cyprián dokazuje zase naopak nutnost křtu dítek ze hříchu dědičného, jímž jsou všichni lidé, tedy i malé dítky poskvrněny. „Pak-li velcí hříšníci se připouštějí ke křtu sv., pak tím méně lze ho odepříti novorozenému dítěti, které ještě (osobního) hříchu nespáchalo, nýbrž toliko svým tělesným původem z Adama upadlo do moru smrti. Proto také dochází tím snáze odpuštění, poněvadž se mu neodpouští vlastní (osobní), nýbrž cizí vina".[7])

Podle sv. Ambrože slučuje páska hříchu dědičného (vinculum hereditarium) všecky lidi. Neboť v Adamovi jsme byli

[1]) Contr. haeres., lib. 5, cap. 57, n. 3.
[2]) Ibid., lib. 3, cap. 18, n. 1, 2 l. c., p. 318.
[3]) Ibid., lib. 4, cap, 2, n. 7, l. c. 315.
[4]) Hom. 8, in Jer., n. 1, Migne tom. 13, p. 337.
[5]) Comment. epist. ad Rom. 5, n. 1.
[6]) De anima, cap. 41.
[7]) Epist. 64, ad Fidem, cap. 5.

všichni zahrnuti. Jeho hřích stal se hříchem naším. „Byl Adam a v něm jsme byli všichni. Zahynul Adam a v něm jsme zahynuli všichni".[1])

Ss. Otcové Církve řecké jednají více o následcích hříchu prvotného, o utrpení, smrti, nezřízené smyslnosti, o nedostatku všeliké milosti atd., než o hříchu dědičném samém. Příčiny toho jest hledati v jejich boji proti nebezpečnému manicheismu, který prohlašoval lidskou přirozenost samu za špatnou a hříšnou. A jelikož proti tomuto bludu musili původ hříchu a zla odvozovati hlavně z osobní viny člověka, pokládali za nebezpečno, pouštěti se do rozboru hříchu dědičného, který poskvrňuje přirozenost každého člověka přicházejícího na tento svět, ačkoliv se ho nikdo osobní vinou nedopustil.

Za hlavního obhájce nauky o hříchu dědičném jest pokládati sv. Augustina, který odvolávaje se na svědectví mnohých ss. Otců jak Církve západní, tak i východní, jako sv. Irenea, Cypriána, Hilaria, Jeronýma, Ambrože, Řehoře Naziánského, Basilia, Jana Zlatoústého, nejen co nejrozhodněji odmítá výtku Pelagiány mu činěnou, jako by byl tento hřích vymyslil, nýbrž viní je právě proto, že oni první hřích dědičný počali popírati, z nového kacířství.

Nauka sv. Augustina o hříchu dědičném jest v krátkosti tato: Předně učí se vším důrazem, že hřích dědičný nezáleží toliko v trestu, nýbrž i ve vině. Této viny se především dopustil Adam překročiv vědomě a dobrovolně přikázaní Boží. Než jeho přestoupení zákona Božího bylo zároveň přestupkem veškerého pokolení lidského, které bylo v něm zahrnuto. Praví ve svém díle o Městě Božím: „Neboť všichni jsme byli v tom jednom, jelikož všichni jsme byli tím jedním, který upadl v hřích skrze ženu učiněnou z něho před hříchem".[2]) A na jiném místě: „Hřích, který sluje u dítek prvotným, poněvadž se ho dopustily nedospěvše ještě do rozumu, nenazývá se nemístně také hříchem dobrovolným, poněvadž byv spáchán prvou hříšnou vůlí člověka stal se v jistém smyslu dědičným".[3]) Působením této hříšné vůle vznikla nezřízená smyslnost, jež jest takořka makavým dokladem hříchu Adamova přecházejícího z něho na všecko jeho potomstvo. Tato smyslnost, jíž nyní pokolení lidské jest stíženo, nemohla býti původní jeho vlastností. A poněvadž hříšná vůle Adamova tíží nyní veškeru přirozenost lidskou, jest její všeobecnou nákazou (vitium naturae humanae). Sv. Augustin však na označení hříchu přecházejícího z Adama na jeho pokolení užívá raději slova: „hříchu dědičného", než „hříchu přirozenosti", poněvadž ho Pelagiáni vinili z bludné nauky gnosticko-mani-

[1]) Exposit. in Luc. 7, n. 234.
[2]) Kut. 13, n. 14; Překl. Čelakovského, díl 3, str. 146.
[3]) Re tract., lib. 1, cap. 13, n. 5.

chejské, které kladla kořen a zdroj všeho hříchu do smyslné přirozenosti. A tak kráčí sv. Augustin mezi dvěma bludy: pelagianismem a manicheismem střední cestou vyhýbaje se obojímu úskalí. Pelagianismus prohlašuje přirozenost lidskou za neporušenou a dobrou, nelišnou k dobru a zlu a buduje veškeru lidskou mravnost na individuální svobodné vůli, kdežto manicheismus právě naopak fysickou lidskou přirozenost pokládá za zlou a zároveň také za jediný zdroj hříchu, k němuž přirozenost lidská sama s fysickou nutností směřuje a pudí. Sv. Augustin pokládá sice přirozenost lidskou po pádu za zlou, nezřízenou žádostivostí ovládanou. Nicméně neodvozuje tohoto zla ze samé přirozenosti lidské podle fysické stránky její, nýbrž ze svobodného hříšného skutku Adama, který byl zároveň hříchem veškerého jeho potomstva. Tak učí zcela správně, že není hříchu a viny bez svobodného skutku a vyvrací tak heresi manicheismu, která klade hřích již do samé fysické přirozenosti lidské, z níž veškeru svobodu vylučuje.

Sv. Augustinu se strany Pelagiánů také namítáno, že nezřízená smyslnost, hlavní to účin a projev hříchu dědičného, i po křtu sv. v člověku trvá a že proto z jeho nauky o hříchu dědičném plyne, že křest sv. nepůsobí odpuštění hříchu dědičného a úplné vnitřní obnovy člověka, nýbrž že pouze hřích tento přikrývá, jak později také reformatoři výslovně učili.

Sv. Augustin odpovídá, že nezřízená žádostivost zůstává sice v člověku i po křtu sv. a že jest proto zajisté zlem, avšak zlem, jež pak ztrácí povahu viny. „V člověku obrozeném", tak píše, „není již nezřízená smyslnost hříchem, nepovolí-li člověk jejímu podnětu k nedovoleným skutkům, ... avšak nazývá se v jistém smyslu hříchem, poněvadž z hříchu vznikla, a zvítězí-li, také hřích plodí".[1]) Nezřízená smyslnost trvá tedy i v člověku ospravedlněném, avšak její moc a vláda jest milostí posvěcující zlomena a nahrazena mocí a vládou ducha. Smyslnost však hledí stále svůj vliv na člověka uplatniti, a proto vláda ducha i milostí Boží posvěceného a povzneseného nad ní není úplná. Člověku jest stále proti ní bojovati, a bojuje-li, pak stává se mu prostředkem, jímž se v dobrém utvrzuje a získává sobě pro život věčný mnoho zásluh.[2])

Heresi pelagiánskou vyvrátil sv. Augustin s takou přesvědčivou jasností, že se stal v otázce o milosti a hříchu dědičném učitelem v Církvi klassickým, jehož autority nejen pozdější theologové si na výsost vážili, nýbrž i sama Církev sv. ve svých definicích směřujících k těmto thematům často nauku zjevenou vyjadřovala jeho slovy.[3])

Proti nauce katolické o hříchu dědičném uváděli Pelagiáni

[1]) De nupt. lib. 1, cap. 23, n. 25.

[2]) Cf. Dr. Bernh. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 2. Aufl. Freib. in Br. 1911, S. 274 ff.

[3]) Cf. Denzinger, 128.

výroky některých starších církevních učitelů, jmenovitě sv. Jana Zlatoústého, které vykládali ve smyslu svého bludu. Než tu jest podotknouti, že výroky tyto jednající o hříchu dědičném nesmějí se vytrhovati ze souvislosti celé knihy, v níž jsou obsaženy, což ostatně o smyslu výroků každého autora platí. Pak jest míti na zřeteli, že ss. Otcové a učitelé církevní, kteří psali před dobou bludu pelagiánského, předpokládajíce všeobecnou víru v tuto pravdu zjevenou, nepokládali za nutné, každé slovo, jehož v nauce o hříchu dědičném užili, přísně odvážiti a vyměřiti tak, aby ho nemohl člověk zlovolný na důkaz svého bludu zneužíti. Ostatně apologie sv. Jana Zlatoústého sám sv. Augustin se podvolil a skvěle ji provedl. Tak na námitku, již Julian, biskup Eklanský, ze spisu sv. Chrysostoma „Ad neophytos" mu činil: „Proč křtíme dítky, které jak (sv. Jan) výslovně praví, nemají vůbec hříchu"? odpovídá: „Rozuměj: nemají vlastních (osobních hříchů), a pak nebude mezi námi sporu. Ale snad namítneš: proč nepřipojil (sv. Jan) slova: vlastních (osobních)"? „Proto, jak míníme, že psal k věřícím, o nichž předpokládal, že mu nebudou jinak rozuměti. Touto otázkou se tenkráte ještě nikdo netrudil, a proto dokud nebylo s vámi sporu, (sv. Jan Zlatoústý) mohl mluviti volněji."[1]) Ano sv. Chrysostom i v homilii, na kterou se Pelagiáni tak rádi na potvrzení svého bludu odvolávali, učil zcela zřejmě ve smyslu katolickém, že všichni lidé již v Adamovi zhřešili a proto také v tomto hříchu se rodí. V oné homilii (in epist. ad Rom.) na otázku: co chce Apoštol říci slovy: „in quo omnes peccaverunt", odpovídá: „Pádem Adamovým propadli smrti i ti, kteří nejedli ze stromu".[2]) Odpověď tato zajisté nedokazuje bludu Pelagiánů, kteří popírali, že pokolení lidské hříchem Adamovým smrti propadlo. Ačkoliv sv. Jan Zlatoústý touto odpovědí vysvětluje jen účin hříchu dědičného, nikoliv však povahy jeho, přece jest z tohoto všeobecného účinu, který se na všech lidech jeví, zcela nutně souditi na všeobecnou příčinu, totiž na hřích Adamův, který byl zároveň hříchem veškerého pokolení lidského.[3])

Větší obtíž působí však slova, které sv. Chrysostom přičiňuje k hlavě 5., verši 19. epištoly sv. Pavla k Římanům: „neboť jako neposlušností jednoho člověka stalo se mnoho hříšníků, tak poslušností jednoho stane se mnoho spravedlivých". Sv. Učitel uvažuje takto: Že hříchem a smrtí jednoho člověka stali se smrtelnými všichni jeho potomci, v tom nelze spatřovati žádné nemístnosti. Ale jak neposlušností jednoho člověka mohli hříšníky se státi mnozí, přiměřenosti toho nesnadno pochopiti. Mně připadá, že slovo: „hříšníci" pouze znamená, že onou neposlušností stali se vinnými trestu a smrti.[4]) Než výrok tento, ačkoliv

[1]) Contr. Jul. lib. 6, cap. 22.
[2]) Hom. 10, in epist. ad Rom., Migne tom. 60, p. 475.
[3]) Cf. Pesch, l. c. p. 119 sq.
[4]) L. c.

jest připustiti, že jest sám sebou nejasný a může se ve smyslu pelagiánském vykládati, přece vzhledem k ostatní nauce sv. Chrysostoma o hříchu dědičném může míti zcela správný smysl. Sv. Učitel neníní tu nic jiného říci, než že osobní hřích Adamův nemohl se státi také osobním hříchem veškerého člověčenstva, které v Adamovi osobně nezhřešilo. Ale tím nechce zajisté tvrditi, že osobní hřích Adamův nemohl se státi habituálním hříchem veškerého jeho potomstva. A proto výrok tento může míti a zajisté také má smysl zcela orthodoxní, ačkoliv po bludu pelagiánském nelze tímto nejasným a neurčitým způsobem o hříchu dědičném jednati.[1])

Poněvadž hřích dědičný náleží k nedůležitějším tajemstvím nauky křesťanské, nelze jeho existenci dokázati z pouhého rozumu. Ovšem víme-li ze Zjevení Božího, že Adam byl od Boha mimo dary podstatně k přirozeností lidské náležící obdařen také milostí posvěcující a jinými dary mimopřirozenými a přirovnáme-li k přeblaženému původnímu stavu nynější stav se všemi bídami a strastmi jeho, pak ovšem můžeme z těchto běd a strastí s jistou pravděpodobností souditi, že strasti tyto jsou následkem hříchu, kterého jsme se nedopustili svou vůlí osobní, nýbrž vůlí Adamovou, která byla mravně též vůle naše. Tak soudí sám sv. Augustin, ačkoliv při každé příležitosti připomíná, že hřích, jehož jsme se v Adamu dopustili, jest tajemstvím, jehož z rozumu stringentním důkazem nelze dovodit. Ve svém díle: „Contra Julianum" argumentuje takto: „Což jiného zbývá, než takto souditi: příčinou běd a strastí, které nás tíží, jest buď zloba neb bezmocnost samého Boha neb trest prvého hříchu. Poněvadž však Bůh není ani nespravedlivý ani bezmocný, nezbývá než připustiti, že by tak těžké jho netížilo lidského pokolení, kdyby byla nepředcházela vina dědičného hříchu".[2]) Tento důkaz má dvojím způsobem svou platnost. Jest sice pravda, že všechny bídy a strasti, které jest nám nyní snášeti, naprosto řečeno, mohly býti přirozeným údělem lidského pokolení, kdyby je byl Bůh stvořil ve stavu čiré přirozenosti (in statu naturae purae). Avšak v nynějším řádu prozřetelnosti Božské nejsou přirozenou nedokonalostí člověčenstva, nýbrž trestem je tížícím.

Kde jest však trest, tam musí býti i vina, jak sv. Pavel ve svém listu k Římanům[3]) obšírně dokazuje. Ale důkaz sv. Augustina má také ještě z jiného důvodu svou platnost. Zla, pod nimiž nyní člověčenstvo stená, nejsou toliko rázu čiře fysického, nýbrž činí člověka mravně neschopným dosíci posledního třeba jen přirozeného cíle jeho. Bůh však nemohl stvořiti člověka k cíli, jehož dojíti byl by mravně neschopen. Proto nynější stav nemůže

[1]) Cf. Palmieri, l. c. p. 543 sqq.; Pesch, l. c. p. 120.
[2]) Lib. 4, cap. 16, n. 83.
[3]) 5, 12 sldd.

býti stavem původním. A není-li původním, pak nemůže býti, než následkem hříchu, jehož se každý člověk musil dopustiti. A poněvadž zla stíhají i dítky, neschopné osobních hříchů, jest jejich příčiny hledati v hříchu, který člověčenstvo již ve svém původu spáchalo.

Jak patrno, mají všecky tyto důvody důkaznou sílu jen v tom případě, pak-li ze Zjevení Božího víme, že v Adamovi všecko člověčenstvo zhřešilo. Jinak jest z nich na tento hřích uzavírati jen s jistou pravděpodobností.[1])

§ 132.

Vlastní povaha hříchu dědičného.

Úvod.

V čem záleží vnitřní povaha hříchu dědičného, Církev sv. až dosud dogmaticky nerozhodla. A proto mají bohoslovci v úvaze této jistou svobodu. Nicméně jest jim při tom stále na zřeteli míti věročlánky Církví o hříchu dědičném již prohlášené a to hlavně: 1. že tento hřích jest skutečným hříchem, který rozením (propagatione) stává se každému člověku (mimo výsadu u Blahoslavené Panny Marie) hříchem vlastním; 2. že křest sv. vyhlazuje v duši křtěncově vše to, co má pravou a vlastní povahu hříchu a 3. že nezřízená žádostivost nemá povahy hříšné viny.

Předně jest míti na zřeteli, že každý člověk od okamžiku, ve kterém Bůh tělu jeho v lůně mateřském vlévá duši, jest hříšníkem, maje na duši své pravý a vlastní hřích. A proto jest nám vysvětliti, v čem hřích dědičný záleží, a pak dokázati, že má všechny podstatné vlastnosti, které každý hřích vůbec musí na sobě míti.

V Písmě sv. se naskýtá slovo „hřích" v různých významech.

a) Znamená trest hříchu. — Tak praví kniha Leviticus: „Kdo by se sešel s manželkou strýce neb ujce svého a odkryl by hanbu příbuzenství svého, ponesou oba dva hřích svůj: bez dětí zemrou",[2]) t. j. buď že jim Bůh nedá vůbec dětí aneb že děti, které by zplodili, nebudou jim, nýbrž podle zákona leviratu nejbližšímu příbuznému přičteny. A v II. knize machabejské čteme: „Proč ež svatá a spasitelná jest myšlenka za mrtvé se modliti, aby od hříchů sproštěni byli".[3])

b) Dále užívá slova „hřích" k naznačení účinu hříchu mi-

[1]) Cf. Pesch, l. c. p. 120 sq.

[2]) 20, 20.

[3]) 12, 46. V tomto smyslu praví také Církev sv. v bullách odpustkových, že udílí věřícím pod jistými podmínkami „comissionem peccatorum" (totiž odpuštění všech časných trestů aneb aspoň část jejich).

nulého a příčiny hříchu budoucího. — „I nečiním to já", praví sv. Pavel v listu k Římanům, „nýbrž ten hřích, který přebývá ve mně".[1]) Míní tu nezřízenou žádostivost, o níž praví sněm Tridentský, že Církev katolická nikdy neučila, že by v lidech ospravedlněných v pravém a vlastním smyslu byla hříchem, nýbrž že se tak nazývá jen proto, že z hříchu pochází a k hříchu nakloňuje.[2])

c) Také hříchem sluje předmět, který jest příčinou hříchu. Tak nazývá Mojžíš hříchem zlaté tele, kterému se Židé na poušti klaněli, jak praví Deuteronomium: „Hřích, který jste byli učinili, totiž tele, uchopiv ohněm jsem spálil".[3])

d) Hříchem nazývá také obět za hřích, jako prorok Oseáš: „Hříchy lidu mého jedí a k nepravosti pozdvihují rukou svých".[4]) A sv. Pavel píše: „Toho, který hříchu neznal, učinil pro nás hříchem".[5]) A konečně

e) znamená mravní vinu, která brání člověku dosíci posledního cíle čili nebeské blaženosti.

Prvé čtyři významy hříchu jsou jen nevlastní, a jen poslední jest pravý a vlastní.

Je-li tedy hřích dědičný hříchem pravým a vlastním, pak musí záležeti v mravní zvrácenosti lidské přirozenosti, pro kterou člověk nemůže vjíti do království nebeského.

Při každém hříchu ve vlastním smyslu jest rozeznávati dvojí moment:

α) Vědomé a dobrovolné přestoupení zákona Božího a to jest hřích skutkový či osobní.

Sv. Augustin praví o tomto hříchu stručně, ale zcela výstižně: „Factum, vel dictum, vel concupitum aliquid contra aeternam legam". (Hřích jest skutek, neb výrok, neb žádost něčeho proti věčnému zákonu).[6])

β) Hřích znamená také trvalý stav odvrácení od Boha, způsobený hříchem osobním, a hřích tento sluje hříchem habituálním.

Že hřích habituální jest hříchem v pravém a vlastním smyslu, jest patrno z toho, že jest skutečným odvrácením od Boha, dobra nekonečného a nezměnitelného. Tu máme ovšem na zřeteli hřích těžký a smrtelný. Neboť člověk dopustiv se těžkého hříchu osobního, žije tak dlouho v hříchu tomto, dokud ho nelituje a lítostí, pokud se týče, svátostí pokání nedochází od Boha

[1]) 7, 17.
[2]) Sess. V., can. 5, Denzinger 792.
[3]) 9, 21.
[4]) 4, 8.
[5]) II., Kor. 5, 21.
[6]) Contr. Faustum, lib. 22, cap. 27.

odpuštění. Proto každý člověk po spáchaném hříchu osobním až do jeho odpuštění jest vlastně a formálně hříšníkem, jest v hříchu, jest poskvrněn hříchem. Jako kdo se od slunce odvrátí, zůstává od něho tak dlouho odvrácen, až se zase k němu obrátí, aneb jako kdo se vzdálí od některé osoby, jest od ní potud vzdálen, pokud se k ní zase nevrátí, tak i člověk zůstává po spáchaném hříchu hříšníkem od Boha odvráceným a ke tvorstvu obráceným, dokud mu Bůh hříchu jeho neodpustil.

Hřích skutkový má za nutný následek hřích habituální. Nejsou to však dva různé hříchy, nýbrž jest to toliko hřích jeden, v němž jest však rozeznávati dvojí stránku: jeho vznik a další jeho trvání. A také co do času nespadá hřích skutkový a habituální v jeden moment časový. Nelze sobě mysliti, že by člověk v jednom a témže okamžiku hříchu se dopustil a zároveň ho také litoval. Hřích skutkový může býti spáchán třeba jen v jediném okamžiku, hřích habituální trvá z pravidla delší neb kratší dobu. Ale aspoň dvou okamžiků má hříšník ku každému hříchu potřebí: jednoho ku spáchání, druhého k lítosti nad ním a k jeho odpuštění.

Než odvrácení od Boha, v němž hřích skutkový a habituální záleží, jest ještě místněji vysvětliti.

Kdyby byl člověk stvořen ve stavu čiré přirozenosti (in statu naturae purae) a určen jen k cíli přirozenému, pak by byl hříchem svým sám vlastně ničeho neztratil. Darů nadpřirozených nemohl ztratiti, poněvadž by jich neměl, ale rovněž ani přirozených, poněvadž by ztrátou jejich přestal býti člověkem. Byl by toliko sobě zasloužil nelibosti a nenávisti Boží a různých trestů, kterým by byl tak dlouho podroben, dokud by nelitoval hříchu svého a nedosáhl od Boha odpuštění. Avšak člověk byl určen k cíli nadpřirozenému a za tou příčinou opatřen mnohými dary nadpřirozenými a mimopřirozenými.

Základem a hlavní podstatou všech těchto darů byla milost posvěcující. A proto v řádu nadpřirozeném jest člověk k Bohu jakožto k poslednímu svému cíli jen tenkráte obrácen a řádně zřízen, je-li ve stavu milosti posvěcující, z čehož nutně plyne, že žije ve stavu odvrácení od Boha, (in statu aversionis a Deo), jakmile svou vinou o tuto milost se oloupil. A proto „status aversionis a Deo", v němž záleží hřích habituání, jest zaviněnou privací milosti posvěcující. Hřích habituální není tedy, jak praví bohoslovci, pouhou karencí milosti posvěcující, tedy pouhým nedostatkem dokonalosti, která k přirozenosti lidské nenáleží, jako na př. jsou člověku pouhou karencí křídla, kamenu život organický atp., nýbrž jest zbavením a oloupením o dokonalost nejdůležitější pro jeho duševní život jak zde na světě, tak i na věčnosti, jest oloupením o jeho nadpřirozený život a všecky prostředky k tomuto životu buď naprosto nutné aneb aspoň velmi prospěšné a užitečné.

A poněvadž milost posvěcující jest nejvyšší krásou a září duše lidské, proto privace této milosti způsobená vinou člověka jest poskvrněním, znetvořením a zohyzděním duše lidské. Není tedy zbavením a oloupením člověka o jakoukoliv dokonalost jemu potřebnou, nýbrž o dokonalost nejpodstatnější a proto také nejdůležitější všeho lidského života, o řádnou jeho směrnost (recta ordinatione) k Bohu jako k nejvyššímu cíli jeho. A tato privace musí býti nějakým způsobem dobrovolná. Za vinu může se člověku přičítati jen ten hřích habituální, který jest nějak dobrovolný. Kde není dobrovolně spáchané viny, tam není ani hříchu. A proto hřích habituální není než trvalým stavem hříchu osobního dobrovolně spáchaného.

To platí o každém habituálním hříchu bez výjimky. Má-li tedy býti hřích dědičný (peccatum originatum) hříchem habituálním, musí míti rovněž všechny vlastnosti tohoto hříchu.

Hřích dědičný není hříchem skutkovým. Neboť hříchu dědičného stává se každý člověk účastným v okamžiku, ve kterém Bůh tvoří z ničeho jeho duši a spojuje ji s tělem rodiči vytvořeným. V tomto okamžiku není však žádný člověk přirozeně schopen skutku, který by se mu mohl buď za zásluhu neb vinu počítati.

Že hřích dědičný musí býti nějakým způsobem dobrovolný, učí zcela jasně všichni theologové. Stačí uvésti jen sv. Tomáše, který praví: „Lze zcela správně tvrditi, že v jednom člověku, který zhřešil, zhřešili všichni, jak praví Apoštol (Řím, 5, 12.)... nikoliv proto, že v něm všichni ostatní lidé byli obsaženi skutečně (actu), nýbrž toliko potenciálně (virtute), jako ve svém původním principu. Také nelze říci, že se v něm nějakého skutku dopustili, nýbrž že v něm jen potud zhřešili, pokud jsou účastni jeho přirozenosti, která hříchem byla zkažena“.[1])

Nazýváme-li hřích dědičný hříchem habituálním, pak slova: „habitus“ „habituale“ nerozumíme zde ve smyslu, ve kterém filosofie slovo to béře. Habitus jak entitativní tak operativní znamená ve filosofii vždy nějakou trvalou kladnou vlastnost či jakost, kterou podmět buď sám v sobě, ve své vnitřní bytnosti buď vzhledem k jinému podmětu (jako habitus entitativus) aneb vzhledem k nějaké své činnosti (jako habitus operativus)[2]) jest dobře neb špatně zřízen a uspořádán. Poněvadž hřích dědičný jest pouhou privací milosti posvěcující, není habitem entitativním, jak mu filosofie rozumí, ani habitem operativním, poněvadž hřích dědičný jako pouhá privace nadpřirozené entity, tedy jako pouhé „nihil“ nemůže duši člověka ani samu v sobě ani k nějaké činnosti disponovati. Jen habitus operativní jako positivní jakost aneb zručnost může vůli člověka k činnostem jejím přiměřeně disponovati a nakloňovati. A nazývá-li se přece hříchem

[1]) Contr. Gent., lib. IV., cap. 52.
[2]) Cf. moji Filosofii dle zásad sv. Tomáše, Díl I. (2. vyd.), str. 648 sldd.

habituálním, pak se tak nazývá jen proto, že znamená trvalý stav hříšný a nikoliv toliko činnost přechodnou, jakou byl hříšný skutek, kterým Adam přestoupil přikázání Boží. Nyní můžeme již místněji přistoupit k vysvětlení vnitřní povahy hříchu dědičného.

Hřích tento záleží v habituálním či trvalém odvrácení od Boha aneb co věcně jest totéž, v privaci milosti posvěcující způsobené skutkovým hříchem Adamovým a přecházející z Adama na všecko jeho potomstvo. Hřích dědičný má na sobě všecky tři známky, jež každý hřích musí míti:

1. Jest privací a nikoliv toliko karencí (pouhým nedostatkem) milosti posvěcující. Ačkoliv milost tato nenáleží k přirozenosti lidské, přece se jí stala povinnou a nutnou vlastností, jakmile Bůh určil prvého člověka a v něm veškero jeho potomstvo k cíli nadpřirozenému, k blaživému nazírání na podstatu Božskou, a zatím účelem ho opatřil milostí touto. Jakoby byla milost posvěcující, praví sv. Tomáš, přešla na veškero pokolení lidské, kdyby byl Adam setrval v původní spravedlnosti, podobně oloupení o tuto milost, které prvý člověk zavinil, přechází z něho na veškero jeho potomstvo, jako mravní nákáza, záhuba a porušení samé přirozenosti lidské.[1])

2. V privaci milosti posvěcující jest již také obsažena privace povinné směrnosti (debita ordinatio) člověka k Bohu, jako k poslednímu cíli jeho. Poněvadž přirozenost každé bytosti musí býti k cíli jí vytknutému úměrná, opatřil Bůh člověka milostí posvěcující jakožto novou přirozeností úměrnou k cíli nadpřirozenému, k němuž ho určil. Jakmile však Adam tuto novou přirozenost duše své hříchem ztratil, stal se jak sám, tak i jeho potomstvo neschopným k poslednímu cíli svému. Hříchem dědičným zbaveno člověčenstvo jak milosti posvěcující, tak i odvráceno od svého nadpřirozeného vztahu k Bohu jakožto poslednímu cíli svému.

3. Hřích dědičný jest také hříchem dobrovolným. Neboť jsa habituálním hříšným stavem, do něhož osobní hřích Adamův uvedl jak jeho samého, tak i potomstvo jeho, má také účast v dobrovolnosti, s jakouž Adam přikázání Boží přestoupil. Jako původní svatost, jíž se mu při stvoření od Boha dostalo, měla se státi údělem veškerého jeho potomstva a také by se byla jím stala, kdyby byl Adam nepřekročil přikázání Božího, tak i privace tohoto dobra přechází na ně pro přestupek Adamův. Jako zásluha poslušnosti Adamovy měla se státi zásluhou veškerého pokolení lidského, tak i vina neposlušnosti jeho stala se rovněž vinou veškerého jeho potomstva. Vůlí Adamovou mravně byla porušena sama lidská přirozenost a této mravní porušenosti stává se účastným každý jednotlivý člověk, jakmile se stává účastným této přirozenosti.[2])

[1]) II. Sent. dist. 30, art. 2.
[2]) Cf. Sv. Tom., l. c.

O otázce, v jakém smyslu jest hřích dědičný dobrovolný, později ještě zvlášť pojednáme.

§ 133.

O různých naukách týkajících se vnitřní povahy hříchu dědičného.

a) Bytnost hříchu dědičného nezáleží v proměně duše lidské v hříšnou podstatu, která z Adama na veškero jeho potomstvo přecházejíc činí prý každého člověka ztělesněným a zosobněným obrazem ďábelským. Tuto nejen absurdní, nýbrž zjevně kacířskou nauku hlásal v táboru lutheránském Flacius Illyricus".[1])

Podle této nauky byla zkažena hříchem prvotným sama podstata přirozenosti lidské a proměněna v podstatu bytně špatnou, podobně jako na př. se víno mění a proměňuje v ocet neb mléko v sýr. Před pádem prvých našich rodičů byla přirozenost lidská bytně dobrá, pádem stala se bytně zlou a špatnou. Stoupenci Vlašićovi, kteří se vší možnou důsledností hlásali tuto nauku, nazýváni „substantiarii" na rozdíl od mírnějších lutheránů, kteří sluli „accidentarii", poněvadž hříchu dědičného nepokládali za hříšnou podstatu (substantia), nýbrž jen za hříšnou případnost (accidens) duše lidské.

Že tato nauka neliší se od bludu manichejského, leží na bíledni. A proto vše, co platí o absurdnosti bludu tohoto, platí také o nauce Vlašičové. Není-li zlo podstatou, nýbrž jen privativní případností podstaty, nemohla se také duše lidská hříchem dědičným státi podstatně hříšnou a špatnou.

Kdyby hřích dědičný byl po pádu prvých rodičů samou podstatou člověka, pak před pádem touto podstatou byla původní svatost a spravedlnost. To jest však nemožno, poněvadž jediné Bůh jest podstatou svou svatý a spravedlivý, kdežto každé stvořené rozumné bytosti jest svatost a spravedlnost pouhou případnou dokonalostí, kterou může míti a nemusí.

Nauka tato odporuje také jak α) Písmu sv., tak i β) Tradici.

α) Písmo sv. na mnohých místech svědčí, že vše, co jest, jest od Boha. Tak praví sv. Jan, že skrze Slovo „povstaly všecky věci a že bez něho nepovstalo nic z toho, co učiněno jest".[2]) A proto není možno, aby něco, co existuje, bylo podstatně zlým. Jinak by Bůh sám musil býti původcem zla, což jen pomysliti bylo by blahové. Ano sv. Pavel výslovně praví, že „všecko, co Bůh stvořil, jest dobré".[3]) A žádný tvor nemůže učiniti, aby to, co jest v sobě dobrým, stalo se v sobě zlým a špatným. Proto učí vesměs theologové, že i podstata

[1]) Vlastně: Vlašić Matěj, nar. r. 1526 v Labini v Istrii.
[2]) 1, 3.
[3]) I., Tim. 4, 4.

padlých duchů zůstala v sobě dobrou. Poněvadž jak fysické, tak i mravní zlo (hřích) jest pouhou negací, resp. privací dobra, tedy entitativně holou nicotou, proto by proměna podstaty dobré v podstatu vniterně zlou nebyla vlastně ničím jiným, než úplným zničením čili úplnou annihilací věci, což může jen Bůh učiniti a žádný tvor. A poněvadž proměna podstaty dobré v podstatu zlou jest sama v sobě absurdní, proto nelze připustiti, aby stvořená bytost i sebe horší a hříšnější proměnila podstatu, kterou Bůh sám stvořil dobrou, v podstatu zlou.

β) Ale také veškera Tradice příčí se nauce Vlašićově. Tak praví sv. Basilius: „Nedomnívej se, že existuje vlastní podstata zla. Nepravost není ničím, co by podstatně subsistovalo". A sv. Řehoř Naziánský: „Věř, že není zvláštní podstaty zla a že zlo ani samo v sobě nesubsistuje ani není od Boha stvořeno".[1]) A sv. Augustin: „Zlo, o němž jsem uvažoval, odkud pochází, není podstatou. Neboť kdyby bylo podstatou, bylo by dobrem".[2]) A proti Juliánovi píše: Neodporovali bychom Manicheovcům, kdyby připustili, že zlo nevzniklo, leč z dobra, a že neexistuje zlo jako podstata, nýbrž jen jako vada podstat stvořených".[3]) A k jakým absurdnostem vede nauka o hříchu dědičném jako o podstatném zlu, ukázal již sv. Jan Damašský, když vytýká Euchetům čili Messiliánským, že podle nauky jejich, „satan sám bydlí osobně (ἐνυποστατως) v člověku a že ho ve veškerém jeho životě ovládá".[4])

Nauka Vlašićova příčí se nejen nauce zjevené, nýbrž i rozumu a proto se potkala ihned, jak ji v Němcích počal šířiti, s tuhým odporem samých přívrženců Lutherových.

b) U Lutheránů a Kalviniánů hned v první době převládala nauka, podle níž záleží hřích dědičný v nezřízené smyslnosti (in inordinata concupiscentia). Téhož mínění byli také Jansenisté. I tato nauka jest kacířská, jak prohlásil sněm Tridentský.[5])

Nauka lutheránská liší se od nauky Vlašićovy jen v tom, že neklade hříchu dědičného do samé podstaty lidské přirozenosti, nýbrž toliko do její nezřízené smyslnosti, která hříchem Adamovým v jeho přirozenosti vznikla a z něho přešla na veškeré jeho potomstvo. Ačkoliv tato smyslnost není samou podstatou člověka, přece nakloňuje a řídí celý život jeho nejen k zlému, nýbrž jej k němu pudí a nutí, tak že člověk pod vládou její v otázkách náboženško-mravních jen bloudí a ve svém mravním

[1]) Orat. quod Deus non sit Auctor malorum.
[2]) Orat. in Sanc. Lav.
[3]) Confess., lib. 57, cap. 12.
[4]) Contr. Julian., lib. I, cap. 9, n. 43.
[5]) De haeresibus haer. 77, opp. tom. I. (cit. edit.), p. 55.
[6]) Sess. V., can. 5.

životě jen hřeší. Podle nauky lutheránské nastoupila u padlého člověka na místě ztraceného obrazu Božího, podle něhož byl prvý člověk stvořen, vláda nezřízené smyslnosti, jež záleží v positivní vlastnosti zvrácené vůle, v níž obsažena nejvniternější, nejhorší, nejhlubší, nevyzpytatelná a nevyslovitelná zkáza veškeré přirozenosti lidské.

Nauka tato příčí se α) Písmu sv.

α) Sv. Pavel píše k Římanům: „Byli jsme s ním (Kristem) pohřbeni skrze křest ve smrt, abychom tak jak Kristus byl vzkříšen z mrtvých slávou Otcovou, i my kráčeli v životě novém".[1]) Sv. apoštol přirovnávaje vzkříšení Páně ke křtu, který se v prvé Církvi uděloval z pravidla ponořováním křtěnce do vody a vynořováním z ní, dokazuje, že jako Kristus byl položen mrtvý do hrobu a vstal z něho oslavený, tak křtem sv. se noří člověk hříšný se všemi hříchy svými do vody křestní a vstává z ní úplně očištěný, ospravedlněný a posvěcený. Křesťané vcházejí v tak těsné spojení s Kristem pro hříchy lidské zemřelým a pohřbeným a z mrtvých vstalým, že s ním takořka v jednu bytost srůstají. Jak s ním vzhledem k hříchům svým duchovně zemřeli, tak s ním na křtu sv. k novému životu vstávají. A na jiném místě: „Žádného zavržení (οὐδὲν ἄρα νῦν κατάκριμα) není již pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši. Neboť zákon ducha oživujícího osvobodil mě v Kristu Ježíši od zákona hříchu a smrti".[2]) Sv. Pavel argumentuje tu takto: Ti, kteří byli na křtu sv. v Kristu znovuzrozeni, nemají již na sobě ničeho, proč by byli hodni odsouzení a zavržení. Zlá žádostivost nemá již nad nimi nadvlády, poněvadž je od ní osvobodil zákon, t. j. moc Ducha sv., který jim na křtu sv. udělil život nadpřirozený se všemi prostředky, jimiž její nadvlády mohou se sprostiti. Nemají-li pokřtění proč by mohli býti zavrženi, pak nemohou na sobě míti ani hříchu dědičného ani hříchů osobních. Poněvadž však nezřízená žádostivost trvá v nich i po křtu sv., nemůže býti hříchem dědičným, jak Lutheráni tvrdí. Sněm Tridentský prohlásil za článek víry, že křestní milost vyhlazuje v duši křtěncově vše to, co má pravou a vlastní povahu hříchu. Nezřízenou žádostivost pociťuje i po křtu sv. každý člověk. Proto nemůže tato žádostivost míti pravé a vlastní povahy hříchu a hříchem nazývá se jen proto, jak dokládá zmíněný sněm, že z hříchu pochází a k hříchu nakloňuje (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat).[3])

Proti nauce lutheránské o povaze hříchu dědičného uvádějí theologové také výrok sv. apoštola Jakuba, který praví: „Každý bývá pokoušen jsa lákán a navnazován svou (vlastní) žádostí; potom žádost počavši, rodí hřích; hřích pak byv dokonán, plodí smrt".[4]) V tomto výroku rozeznává sv. Jakub

[1]) 6, 4. — [2]) 8, 12.
[3]) Sess. V., can. 5, Denzinger 792.
[4]) 1, 14, 15.

při vzniku hříchu čtverý moment: 1. mohutnost žádostivou (potentiam appetitivam) nakloněnou k zlému, 2. vnukání zlého, beze všeho souhlasu vůle (actus primoprimus), pak 3. zálibu ve zlém s neúplným souhlasem vůle (actus secundoprimus) a konečně 4. souhlas vůle a hřích formálně v tomto souhlasu obsažený. A jen tento souhlas podle sv. Jakuba plodí ve vlastním a pravém smyslu hřích a smrt duše. Ale souhlas tento plodí hřích osobní, nikoliv však dědičný. Smyslnost není tedy hříchem ve smyslu formálním a proto není také hříchem dědičným, jak Lutheráni míní. Smyslnost dává sice podnět k hříchům osobním, avšak nepřistoupí-li k němu souhlas vůle, hříchem vůbec není. A proto nemůže býti v ní obsažen hřích dědičný.

β) Nauka protestanská o hříchu dědičném nepříčí se jen pravdě zjevené o hříchu dědičném, nýbrž i samému rozumu. Protestanté učí, že nezřízená žádostivost jest positivní zlou vlastností přirozenosti lidské, uvedenou v ni hříchem, kterého se prvý člověk dopustil přestoupením přikázání Božího. Než žádná positivní vlastnost nemůže býti zlá. Ačkoliv protestanté zmírnili do jisté míry blud Matěje Vlašiče, přece jeho absurdnosti úplně se nevyhnuli. Neboť má-li člověk bytně hříšnou vlohu, která ho tak ovládá, že ve veškerém svém životě náboženskо-mravním musí se jí říditi, pak aspoň pro praktický život není skutečného rozdílu mezi naukou Vlašičovou a Lutheránskou. I nauka o nezřízené žádostivosti jakožto podstatě hříchu dědičného vede nutně k manichejskému dualismu.

Je-li nezřízená žádostivost sama hříchem dědičným, pak z toho plynou ještě jiné absurdnosti. Jest naukou zjevenou, že Kristus svým výkupným dílem získal člověčenstvu více nadpřirozených milostí a darů, než mu byl Adam svým hříchem ztratil. Podle Lutheránů však hřích Adamův oloupil člověka nejen o milost Boží a tak zvané dary mimopřirozené, nýbrž i mohutnosti duše lidské tak bytně pokazil a zvrátil, že rozum v otázkách náboženskо-mravních jen bloudí a vůle ve veškerém svém jednání směřujícím k životu věčnému jen hřeší. Podle nauky lutheranské nezjednal a nevrátil Kristus přirozenosti lidské ani jediného daru nadpřirozeného a mimopřirozeného, který jí Adam hříchem ztratil. Člověk i Kristem ospravedlněný zůstává uvnitř právě tak hříšný, jakým byl před ospravedlněním. Jest prost milosti posvěcující, neporušenosti, nesmrtelnosti, jasné vědy a všech ostatních dober tělesných a k tomu ještě zbaven rozumu a vůle, tak že nemůže ani jediné pravdy náboženskо-mravní poznati a ani jednoho přikázání Božího vyplniti. A při tom jest zlou žádostivostí tak ovládán, že jest naprostým jejím otrokem, plnícím slepě všecky rozkazy její. A Kristus svou smrtí ani jediného z těchto ztracených darů člověku nenavrátil. Člověk i po ospravedlnění jest týmž hříšníkem, jakým byl před ospravedlněním s tím toliko rozdílem, že se vírou obléká v roucho zásluh Kristových a tímto rouchem přikrývá před

tváří Boží nejen hřích dědičný, nýbrž i všecky osobní hříchy, které z hříchu dědičného jako ratolesti ze kmene stromu nutně vyrůstají. Ďábel hříchem, ku kterému prvé naše rodiče svedl, zničil a zkazil celou přirozenost lidskou a poněvadž ji oloupil o vlastnosti a dary, které byly původně nutnou součástí její, snížil ji tou měrou, že člověk již není ani člověkem, nýbrž tvorem pod úroveň lidské přirozenost lidskou padlým. A Kristus neměl moci, aby na této vnitřní zkáze něco napravil, nýbrž svými zásluhami toliko přikrývá vnitřní porušenost člověka záležící v nezřízené žádostivosti jeho.

c) Ačkoliv sněm Tridentský zavrhl nauku protestantskou jako kacířství, přece i po tomto formálním zavržení snažili se Jansenisté vším úsilím opět jí jako pravdě Bohem zjevené v Církvi samé platnost zjednati. Za tím účelem dovolávali se autority samého Pavla a z církevních Otců hlavně sv. Augustina.

d) Nauka sv. Pavla a sv. Augustina.

Jest sice pravda, že sv. Pavel nazývá nezřízenou žádostivost hříchem, jako když píše k Římanům: „I nedělám to já, nýbrž ten hřích, který přebývá ve mně".[1]) Ale jak jsme již s vrchu pravili, naskýtá se slovo hřích v Písmě sv. častěji také v nevlastním smyslu. A v tomto smyslu užívá ho také sv. Pavel na místě uvedeném a to proto, že jak praví sněm Tridentský, nezřízená žádostivost ze hříchu pochází a k hříchu nakloňuje. V pravém smyslu stává se nezřízená žádostivost hříchem teprv tenkráte, když k ní přistoupí souhlas člověka, čehož zajisté sv. Pavel o sobě nechce říci.

Co se týká sv. Augustina, lze připustiti, že některé jeho výroky o hříchu dědičném vytržené ze souvislosti mohou míti skutečně smysl, jaký Jansenisté do nich vkládají. Avšak přihlížíme-li k jeho nauce o hříchu dědičném vůbec, pak nemůže býti ani nejmenší pochybnosti, že veliký tento Učitel hlásal touž nauku, kterou Církev sv. vždy hlásala a kterou konečně na sněmu Tridentském proti bludům reformátorů slavně za článek víry prohlásila.

Sv. Augustin se sice zmiňuje o vině nezřízené žádostivosti, ale touto vinou nerozumí žádostivosti samé, nýbrž hřích Adamův jakožto její příčinu. A proto staví hřích prvotný k žádostivosti do poměru účinkující příčiny k účinu. Tak na př. píše: „Žádostivost nazývá se v tom smyslu hříchem, poněvadž hříchem vznikla, avšak v ospravedlněných již není hříchem".[2]) A na jiném místě: „V duši ospravedlněného není ani nejmenšího hříchu, který by křtem nebyl odpuštěn. Jako jest něco jiného, zbaviti se zimnice a něco jiného pozdraviti se ze slabosti, kterou zimnice způsobila, a jako jest něco jiného, vytahnouti šíp z těla, do kterého se zaryl,

[1]) 7, 17.
[2]) De nupt. et can. cap. lib. 23, cap. 25.

a něco jiného vyhojíti ránu, kterou šíp tělu zasadil, tak prvou léčbou (člověka hříchem dědičným stíženého) jest, odstraniti příčinu nemoci, což záleží v odpuštění všech hříchů, kdežto léčba druhá má za účel vyléčiti nemoc samu, což se děje tím, že člověk ospravedlněný znenáhla obnovuje v sobě ztracený obraz Boží".[1]) V tomto výroku rezeznává sv. Augustin zcela jasně nezřízenou žádostivost od hříchu dědičného a praví, že hřích jakožto příčina žádostivosti se odpouští na křtu sv., žádostivost však dále i po křtu sv. v člověku trvá, a že ji člověk může jen znenáhla krotiti, tlumiti a rozumu podřizovati a tak znenáhla v sobě vytvářeti obraz Boží, ku kterému byl stvořen a který hříchem ztratil. „Zákon Boží", tak píše na jiném místě, „poroučí: „Nepožádáš", jen za tím účelem, abychom se o to pořád více snažili, nikoliv však, abychom se této žádostivosti zde na světě úplně zbavili".[2])

Podle sv. Augustina křest sv. zbavuje člověka všech hříchů, nikoliv však také všeho zla, které z hříchu dědičného pochází. A na námitku Juliánovu, že pak milost Boží člověka úplně neuzdravuje, odpovídá: „Ty tvrdíš, že jsem řekl, že milost Boží úplně neobrozuje člověka. Toho však jsem nepravil. Hle, co jsem pravil: Milost úplně obnovuje člověka, poněvadž vede jej k tělesné nesmrtelnosti a k dokonalé blaženosti. Avšak neobnovuje ho úplně, co se týká osvobození ode všech hříchů (totiž hříchů osobních, kterých i člověk ospravedlněný se dopouští) a ode všech strastí".[3])

Ze nezřízená žádostivost, které přirozenost lidská jest pro hřích Adamův podrobena, není hříchem dědičným, plyne již z toho, že Bůh mohl člověka původně stvořiti ve stavu čiré přirozenosti (in statu naturae purae), která sama sebou této žádostivosti nevylučuje. A pak by nebyla ani hříchem ani následkem a trestem hříchu, nýbrž přirozenou nedokonalostí přirozenosti lidské.

e) Někteří bohoslovci mínili, že hřích dědičný záleží vlastně jen v dědičných zlech, který hřích Adamův způsobil veškerému pokolení lidskému. Tu jest hlavně jmenovati Abaelarda a Zwingliho. Tento názor vlastně hřích dědičný úplně popírá a upadá do opačného extremu, jako blud Vlašićův a Lutherův. Kdežto tito nadsazovali a zvýšovali hřích tento tou měrou, že prohlašovali za hříšnou buď samu přirozenost lidskou, jako Vlašić, aneb aspoň mohutnost žádostivou (facultatem concupitivam), popírali onino (Abaelard a Zwingli) veškeren hřích dědičný kladouce ho pouze do fysických a duševních strastí a bíd, které z Adama pro hřích na nás přecházejí. Ale poněvadž tyto bídy a strasti nemají povahy hříchu, nemohou býti také hříchem dědičným. Abaelard

[1]) De Trinit. lib. 14, cap. 17.
[2]) Epist. 196, ad Asellicum n. 6.
[3]) Cont. Julian, lib. 6, cap. 13. Cf. Pesch, l. c. p. 129 sq.

a Zwingli obnovili vlastně jen blud pelagiánský hřích dědičný úplně popírající.

f) Rovněž nemístná a necírkevní jest theorie některých starších scholastiků, jako Jindřicha z Gentů, Řehoře z Riminů a j., podle které záleží hřích dědičný positivně v chorobné kvalitě (in morbida qualitate), která z lidského těla zkaženého hříchem Adamovým přechází na duši, v níž se pak jako nezřízená žádostivost jeví. Nákazu těla hříchem Adamovým vysvětlovali někteří tím, že prý ovoce stromu poznání dobrého a zlého bylo jedovaté, a že svým jedem pokazilo a zvrátilo lidský organismus v samé podstatě jeho. Jiní myslili, že jedovatý dech hadův otrávil a zamořil veškeren život našich prvých rodičů a že tato otrava a nákaza přešla na tělesný život veškerého jejich potomstva a ze života tělesného pak jako nezřízená žádostivost i na duši jeho. Jest nápadno, že se nauka tato zamlouvala i pozdějším francouzským theologům, jako Bossuetovi, Lacordaerovi, Bougandovi a j.[1])

Podle této domněnky bylo hříchem Adamovým zkaženo napřed tělo jeho. A tělesná choroba způsobila mravní chorobu duše, záležící v nezřízené žádostivosti.

Nauka tato jest však zcela absurdní. Neboť jest zcela nemožno, aby choroba tělesná měla za následek chorobu mravní. Choroba tělesná jest zlem fysickým, která náleží do oboru zcela jiného, než choroba mravní, než hřích. Zlo fysické řídí se zákony fysickými, kterým bytost jím stížená jest přirozenou nutností podrobena. O hříchu však nemůže býti řeči, kde není skutku, k němuž rozumná bytost dala dobrovolně souhlas svůj. Hříchem může sice člověk jak sobě, tak i jiným způsobiti mnohá fysická zla, poněvadž může jím jak na svůj vlastní tělesný život, tak i na život jiných proti fysickým zákonům neblaze působiti. Avšak žádné fysické zlo, ať má jakoukoliv povahu, nemůže samo sebou býti příčinou hříchu, nepřistoupí-li k jeho účinu na duši souhlas její. A proto hřích Adamův porušil právě opačným způsobem přirozenost lidskou než se onino theologové domnívají. Napřed nakazil duši, zbaviv ji milosti posvěcující. A nákaza duše měla za následek nákazu těla, tím že je oloupila o původní nesmrtelnost a neporušenost a uvedla na ně ještě jiná fysická zla.

Domněnka, že chorobná vlastnost tělesného organismu lidského, zaviněná pádem prvých rodičů, způsobila také v jejich duši podobnou mravní chorobu, nezřízenou žádostivost, v níž záleží hřích dědičný, jest zcela absurdní, ať o ní uvažujeme se kterékoliv stránky.

Také nelze připustiti nauky některých slovutných katolických theologů, podle níž hřích dědičný není než osobní hřích prvých rodičů potomkům jejich stále přivlastňovaný a přičítaný.

[1]) Cf. Pohle, l. c.

g) Tuto nauku o hříchu dědičném hlásali někteří bohoslovci zvučného jména, jako Ambrosius Catharinus,[1]) Albertus Pighius,[2]) Alfonsus Salmeron,[3]) Toletus[4]) a De Lugo.[5])

Zmínění bohoslovci míní, že ztráta milosti posvěcující není hříšným stavem samým, nýbrž toliko trestem jeho. A proto hřích dědičný musí podle nich v něčem jiném záležeti, než v privaci milosti posvěcující. A na otázku, v čem záleží hříšný stav člověčenstva a následovně také hřích dědičný, odpovídá De Lugo,[6]) že habituální hřích dědičný jest samým hříchem skutkovým prvých našich rodičů, který sice fysicky minul, ale mravně dále trvá a uvádí člověka v nenávist Boží. A hřích Adamův, který mravně dále trvá a všem jednotlivým za vinu se přičítá, jest příčinou, že Bůh jim již při jejich početí neuděluje milosti posvěcující.

Podle této nauky nezáleží hřích dědičný v privaci milosti posvěcující, nýbrž v samém hříchu Adamovu mravně dále trvajícím.

Než ani této nauce nelze přisvědčiti, ačkoliv jí nemůžeme prohlásiti za kacířskou. Připouští, že dědičný hřích jest hříchem každému člověku vlastním, připouští, že hřích tento na každého přechází tělesným rozením a nikoliv napodobováním hříchu Adamova, rovněž že ve vině Adamově jest obsažena hlavní podstata hříchu dědičného. Poněvadž však tvrdí, že v této vině Adamově jediné a výlučně záleží povaha hříchu dědičného, zdá se, že odporuje definici sněmu Tridentského, který prohlašuje za kacířství nauku tvrdící, že milostí posvěcující na křtu sv. se neodpouští hřích dědičný (a každý hřích skutkový), nýbrž že se toliko nepřičítá. Mimo to týž sněm učí, že dítky se skutečně křtí na odpuštění hříchů, aby obrozením se v nich očistilo, čeho rozením se dopustily.[7])

h) Ke konci nelze také mlčením pominouti liché názory moderního smyslného mysticismu, jak je hlásala hlavně ve Francii jistá škola pseudokatolická a podle jejího příkladu u nás škola modernistická ve svých listech „Život", „Studium", „Meditace" a j. Modernisté si vytkli za účel a to jistě v nejlepším úmyslu, obroditi život Církve katolické a vzbuditi zájem a touhu po ní v kruzích naší inteligence a tak ji zase pro ni získati a s ní smířiti. Než zásady, ze kterých při této své snaze vycházejí, nejsou namnoze správné a proto uvádějí do řad duchovenských a inteligence v pravdě katolické jen zmatek a rozvrat a razí ve svých důsledcích jen cestu k odpadu od Církve katolické.

[1]) Opusc de lapsu hominis.
[2]) Controv. I., de pecc. orig.
[3]) In epist. ad Rom., disp. 46.
[4]) In epist. ad Rom., cap. 5.
[5]) De poenit., disp. 7, sent. 2 et 7.
[6]) L. c. sect. 2.
[7]) Cf. Schwetz, Theologia dogmat. cath., vol. II. (edit. 5), Vinnae 1869, p. 182.

Původci toho pseudomystického směru ve Francii jsou Lev Bloy, Claudet, Jammes, Barbey d'Aurevilly, Baudelaire, Verlaine a Rimbaud. Stoupenci tohoto mysticismu u nás jsou každému známi, a proto jich netřeba jmenovitě uváděti.

α) Hlavní blud jejich záleží v tom, že při nazírání na lidskou přirozenost a konečný cíl, k němuž jest člověk od Boha určen, nepřihlížejí náležitě k povaze člověka „in statu naturae lapsae", v němž jest nejen oloupen o všecky dary nadpřirozené a mimopřirozené, nýbrž i ve svých darech přirozených zraněn a seslaben. Ano tito pseudomystikové se odvažují ještě nauku katolickou o následcích a trestech hříchem Adamovým na veškero pokolení lidské přecházejících prohlašovati za manicheismus, jako by Církev katolická učila, že lidská přirozenost sama bytně či entitativně hříchem Adamovým se proměnila v podstatu vniterně zlou a špatnou. Tento názor hlásá zejména jeden z hlavních stoupenců francouzských pseudomystiků Edvard Montier.[1])

Podle jeho mínění není stav, v jakém se člověk nyní rodí, horší, než stav „naturae purae", a proto není prý žádné rozumné příčiny, pro kterou by se měl člověk za nahotu těla svého styděti. A proto zavrhuje oprávněnost citu studu a stydlivosti, a tvrdí, že prý katolíci teprv v poslední době farisejsky nutnost studu zveličují. Na témže stanovisku stojí Lev Bloy, který tvrdí, že k nynějšímu nazírání na nahoty lidské dal prý podnět teprv sněm Tridentský a toto nazírání vštípili v mysl a srdce lidské členové Tovaryšstva Ježíšova a sv. Sulpicia. Středověk byl prý prost nynější zcela nepřirozené upejpavosti v nazírání na nahoty lidské jak ve skutečnosti, tak i v umění.[2]) V témže smyslu píše také Vallery-Radot.[3])

β) S lichými názory jejich o stavu „naturae lapsae et purae" souvisí jejich smyslný mysticismus, který jest nejhlavnějším a nejnebezpečnějším bludem celého tohoto modernistického hnutí jak ve Francii, tak i u nás.

Podle jejich názoru projevuje prý veškera příroda jako velikolepá bohoslužba samého Boha, Tvůrce svého, a proto také každý styk s přírodou má prý v sobě něco posvátného a smyslná láska povznáší prý člověka jako nějakým mystickým žebříkem k lásce Boží. A jako láska smyslná vede člověka k lásce Boží, tak prý zase naopak láska Boží vede člověka k lásce smyslné. A proto také vyjadřují city lásky k Bohu a k Božským věcem často výrazy tak smyslnými, že láska tato téměř pozbývá své vlastní duchové povahy a mění se ve smyslnou lásku zcela lascivní. Podle jejich názoru miluje člověk v každé lásce smyslné, ať jest to láska ke květině, k zvířeti aneb muže k ženě aneb ženy k muži, vždy jen Boha. Tak praví Lev Bloy, že prý tělesné

[1]) Cf. jeho báseň: „Les empires sans fin" (imperia sine fine).
[2]) Cf. Lev Bloy, La femme panvre, p. 218.
[3]) La litterature et ses responsibilités, p. 14.

spojení muže a ženy není prý než obraz Krista na kříži pnícího a duši Otci nebeskému odevzdávajícího.[1]) A v tomto rouhání, neb jinak těchto přirovnání nelze nazývati, předcházeli Bloya Barbey d'Aurevilly, Baudaire a Verlaine. Ano podle Bloya není prý ani prostituce prosta všeho vyššího obrazného významu, ačkoliv prý zřídka jest nalézti lidi, kteří dovedou tomuto tajůplnému významu porozuměti.[2])

γ) Mimo to jest stoupencům tohoto směru vytýkati v jejich spisech hrubý a nestoudný realismus. Často užívají výrazů, které jsou jen u lidí nejnižšími pracemi zaměstnaných v obyčeji, a to jen tenkráte, jsou-li opilí aneb zlostí a jinou vášní uchváceni. A takovouto řečí na výsost sprostou, které nestrpí žádná jen poněkud slušná společnost, chtějí pak osvěžiti, prohloubiti a povznésti náboženskо-mravní život naší katolické, náboženskému smýšlení a cítění odcizené inteligence! A na omluvu této své nestoudnosti, s jakouž ve svých spisech často překonávají i největší sprostoty obyčejného nevzdělaného lidu, odvolávají se i na Písmo sv. Než Písmo toto, a to obzvláště Písmo sv. Starého zákona, nelíčí nám toliko nauku Bohem zjevenou, nýbrž také děje národa israëlského. A musí-li při tom se dotýkati otázek a dějů choulostivých, činí to s takou opatrností a jemností, že věc choulostivou toliko naznačuje, ponechávajíc čtenáři její vlastní povahy se domysliti, aneb ho ponechati toliko při povrchním na ni nazírání. Ano dovolávají se na obranu sprostot a nestoudností při líčení věcí choulostivých ve svých spisech také na příklad svatého Augustina, a to hlavně na jeho „Vyznání".

Než kdo zná „Vyznání" velikého kajícníka, sv. Augustina, ví, že v nich líčí sice věrně svá dřívější náboženská a mravní poblouzení, v ničem jich ani nezvyšuje ani neumenšuje, ale že jest při tom dalek vší nestydatosti a sprostoty a líčí vše podle skutečné pravdy jen za tím účelem, aby dal výraz své bezmezné vděčnosti a lásce k dobrotivému Bohu, který přese vši jeho nehodnost se nad ním smiloval a dal mu spočinouti ve svém milosrdném srdci, v němž jediné může člověk nalézti pokoj a mír srdci svému.

Proto mezi sv. Augustinem a stoupenci tohoto sprostého realismu není nic společného.

δ) Konečně jest se zmíniti ještě o jednom bludu, který hlásají stoupenci tohoto lichého mysticismu, a to jest paraklétismus čili chiliasmus. Učí totiž, že po království Kristově, jež až příliš tlumí a dusí tělo lidské a život, přijde království Ducha Sv., které uvolní tělo přísnými zákony křesťanskými spoutané a ponechá mu svobodu, kochati se v dobrech tělesných nyní mu zapovězených. V tomto smyslu vysvětluje na př. Lev Bloy

[1]) Mendiant in grat., p. 276.
[2]) Cf. Belluaires et porchers., p. 14, 282.

slova apoštola Pavla v listu k Římanům (14, 17): „Vždyť království Boží není pokrmem a nápojem, nýbrž spravedlností, pokojem a radostí". A toto království založí prý teprv třetí osoba Božská. Ctitelé Otcovi (ve Starém zákoně) nebyli prý prosti pýchy, zlosti a lenosti, ctitelé Synovi (v Novém zákoně) jsou prý namnoze oddáni lakomství a požívavosti, kdežto ctitelé Ducha Sv. v příštím jeho království budou podrobeni jen jedinému hříchu a to hříchu smilstva. Než Duch Sv. očistí je z nepravosti této a utvoří z nich svou sobě milou obec.

Království Ducha Sv. znázorňuje prý Kristus podobenstvím o marnotratném synu, ve kterém otec představuje Jehovu, syn starší Krista a syn marnotratný Ducha Sv. A jako marnotratný syn teprv po trpkých zkušenostech, kterých svým zhýralým životem (vivens luxuriose) nabyl, vrátil se k otci a prosil ho za odpuštění, podobně také člověčenstvo, až založí Duch Sv. třetí království, jeho působností opustí dráhu své zhýralosti a vrátí se k Otci nebeskému.

Takto obnovují tito „obroditelé" života Církve katolické starý blud chiliastický. Ačkoliv neočekávají v tomto třetím království mohamedánského ráje se všemi jeho smyslnými rozkošmi, přece se kojí nadějí, že tělo dosud až příliš spoutané přísnou naukou křesťanskou, zapovídající mu každý volný pohyb, bude sproštěno těchto nepřirozených pout a bude se moci oddati lásce, které mu potřebí, jako květině světla a tepla.

Z krátké této úvahy patrno, že moderní francouzský pseudomysticismus v mnohých bodech se uchyluje od nauky katolické a vede ve svých důsledcích k odpadu od Církve katolické.

Francouzští pseudomystikové směšují staré Církví odsouzené bludy, týkající se jak původního rajského stavu člověčenstva, tak i následků prvotního hříchu, a poněvadž se při tom prohlašují za obnovitele veškerého života Církve katolické, nabyli značného vlivu u mnohých mladších kněží, kteří nemajíce dostatečných filosofických a theologických vědomostí ve své neprozíravosti se domnívají, že onino pseudomystikové svou naukou prohlubují, prosvěcují a prohřívají moderním liberalismem, rationalismem a materialismem zevšednělý a zpovrchnělý život nynější lidské společnosti a tak odvracejí od ní všeobecnou záhubu, do které se řítí.

Každý mysticismus působí téměř kouzelně na duši v náboženském životě citově hluboce založenou. Ale poněvadž cit, neřídí-li se rozumem, jest mohutnost úplně slepá, proto každý mysticismus, nestojí-li skálopevně na pravdách zjevených, opřených o správné zásady filosofické, chová v sobě veliké nebezpečí pro všecky své stoupence, kteří dávajíce se unášeti svými fantastickými smyšlenkami se domnívají, že jsou mravně vysoce povzneseni nad obyčejný lid katolický. A poněvadž nejsou přístupni žádnému poučení, vypovídají také poslušnost svým církevním představeným a tvoří často v Církvi zvláštní své církvičky a pro-

pagují s horlivostí a obětavostí lepší věci hodnou své buď zjevně bludné aneb aspoň více méně nesprávné názory. Na důkaz této pravdy snadno i u nás uvésti patrné doklady.[1])

§ 134.

Nauka o povaze dědičného hříchu v Církvi nyní obecná.

Jak jsme se již dříve uvažujíce o bludných aneb aspoň nesprávných naukách o povaze hříchu dědičného častěji byli zmínili, převládá nyní mezi katolickými theology názor, že formální povaha hříchu tohoto záleží v nedostatku posvěcující milosti, o kterou první naši rodiče přestoupením přikázání Božího oloupili nejen sebe, nýbrž i své potomstvo. Jelikož Bůh stvořil člověčenstvo k cíli nadpřirozenému a za tím účelem obdařil Adama a v něm veškero jeho potomstvo milostí posvěcující, měli všichni potomci přirozeně z něho zrození přicházeti na tento svět touto milostí ozdobení. V milosti posvěcující záležel jejich nadpřirozený život, kterým si měli zasloužiti věčné blaženosti, neprostředního nazírání na Boha a jeho požívání. Jakmile však prví rodiče se hříchem od Boha odvrátili, ztratili ihned milost posvěcující a s ní také nadpřirozený život a stali se duševně mrtvými. A poněvadž se v nich odvrátilo od Boha také veškero jejich potomstvo, ztratilo také v nich milost posvěcující a propadlo smrti duševní. Proto vším právem sluje hřích dědičný smrtí duše.

Sám sv. Pavel, tento korunní svědek hříchu dědičného, líčí hřích z Adama na jeho potomstvo přecházející jako smrt. „Neboť jestli pádem toho jednoho", tak píše k Římanům, „zemřelo jich mnoho, tím spíše milost Boží a dar v milosti jednoho člověka, Ježíše Krista, přišly hojně na mnohé".[2]) A poněvadž staví tu milost proti smrti, nemíní zde toliko smrti tělesné, nýbrž také smrt duše.

Smrt tělesná jest odloučením těla od duše. Smrt tělesná není tedy než oloupením, než zbavením těla jeho životního principu, jímž jest duše. Principem však života nadpřirozeného jest posvěcující milost a láska. A proto ztráta její jest smrtí duše. A poněvadž Adam ztratil tuto milost také pro své potomstvo, proto ztráta její jest také pro ně smrtí duše.

Povaze hříchu dědičného nelze lépe porozuměti, než když jej přirovnáme k původní svatosti a spravedlnosti, v jejíž ztrátě záleží, podobně jako kterýkoliv jiný nedostatek nejlépe pochopíme, když jej postavíme proti jeho opačné dokonalosti. Tak poznáme nejlépe, co jest slepota, když ji přirovnáme ke zraku. Hřích dědičný jest

[1]) Srv. obšírné pojednání s příslušnými doklady v Janssensově „Summa theologica", tom. VIII., p. 649–667 (Romae 1919).
[2]) 5, 15.

opakem oné dokonalosti, kterou byl Adam ve své nevinnosti ozdoben, a kterou nazýváme původní spravedlností (justitia originalis). Avšak mezi všemi dary této původní spravedlnosti není ani jediného, jehož ztráta by měla povahu hříchu, mimo ztrátu milosti posvěcující. Jako tato řídí duši k Bohu a činí ji Bohu milou a příjemnou, tak její ztráta ji od Boha odvrací a zasluhuje jí nelibosti a nenávisti Boží.

Ačkoliv nauka tato nebyla dosud autoritativně Církvi rozhodnuta, přece ji její definice o hříchu dědičném přede všemi jinými názory zcela jasně a určitě doporučují. Tak praví sněm Oranžský II. (r. 529.) can. 2: „Hřích (dědičný), který jest smrtí duše, přešel skrze jednoho člověka na veškero pokolení lidké".[1]) A tuto pravdu potvrzuje sněm Tridentský. 1. Podle jeho definicí ztratil Adam přestupkem svým nejen sobě, nýbrž i nám svatost a spravedlnost, v níž byl původně postaven. Avšak svatost a spravedlnost tato byla zajisté svatostí a spravedlností habituální, která formálně záležela v milosti posvěcující. A proto Adam svým přestupkem zbavil nás milosti posvěcující, jejíž ztrátou stali jsme se nespravedlivými a proto také hříšníky. 2. A jako svým původem z Adama se stáváme v pravém a vlastním smyslu hříšníky, tak se ospravedlňujeme obrodem z Krista, skrze něhož se nám dostává milosti posvěcující, jíž se stáváme spravedlivými. A proto také se stáváme nespravedlivými a hříšníky ztrátou milosti, kterou jsme přestupkem Adamovým sami také zavinili. 3. Mimo to učí také sněm Tridentský, že hřích dědičný jest každému jednotlivému člověku hříchem vlastním a že křtem sv. vyhlazuje se z duše člověka vše to, co má pravou povahu hříchu. Avšak ztráta původní spravedlnosti stává se vlastním údělem každého z Adama narozeného člověka. A jen tohoto údělu se duše na křtu sv. zbavuje skrze posvěcující milost a lásku, která se jí tu vlévá a která duši s jejími mohutnostmi zase k Bohu obrací a činí mu ji milou a příjemnou. A proto hřích dědičný záleží ve ztrátě milosti posvěcující člověčenstvem již v Adamovi zaviněné.

Na důkaz této nauky lze uvésti také doklady ze ss. Otcův a spisovatelů církevních.

Tak nazývá Origenes dědičný hřích nečistotou, kalem a nešvarem (sordes) duše[2]) a podobně všichni ss. Otcové, kteří na důkaz tohoto hříchu dovolávají se svědectví Jobova. A sv. Ambrož nazývá hřích dědičný nákazou (contagium) duše.[3]) Tertullián praví, že duše jest již v Adamu nečistá a poněvadž jest nečistá, proto také hříšná.[4]) A sv. Augustin píše, že se duše od Boha odvrátila hříchem.[5]) A tak podle ss. Otců jest hřích dědičný

[1]) Denzinger, 175.
[2]) Hom. 8, in Levit.
[3]) Apol. 1, David, cap. 11.
[4]) De anima, cap. 40.
[5]) De Peccat, Merit. et Remiss. lib. 1, cap. 34.

skvrnou, kalem, nákazou a odvratem duše od Boha. Než všechny tyto špatné vlastnosti duše nemohou býti positivní její kvalitou. A proto nezbývá než hledati jich ve ztrátě něčeho, co má člověk ve stavu nadpřirozeném, do něhož byl původně postaven, míti, čeho však se svou vinou se zbavil, a to jest milost posvěcující.

Dědičný hřích není tedy než privací milosti posvěcující.

Toť také nauka všech čelnějších theologů scholastických, hlavně sv. Tomáše, který o povaze dědičného hříchu takto uvažuje: Formální stránka dědičného hříchu závisí na jeho příčině. Vlastnosti však opačné mají také opačné příčiny. Proto lze příčinu hříchu dědičného poznati z opačné příčiny původní spravedlnosti, která v tom záležela, že vůle člověka byla úplně Bohu podřízena. A podřízenost měla za následek, že nižší mohutnosti přirozenosti lidské byly podřízeny mohutnostem vyšším a tělo duši. A proto jakmile se vůle prvého člověka odvrátila neposlušností od Boha, následoval nepořádek a zmatek ve všech mohutnostech lidských. Nižší mohutnosti se zprotivily mohutnostem vyšším a tělo duši.

Ale poněvadž původní obrácení a zřízení člověka k Bohu záleželo v nadpřirozeném životě milosti posvěcující, proto jeho trvalé odvrácení od Boha na jeho hříšný skutek následující mělo za následek trvalou ztrátu milosti posvěcující. A poněvadž v tomto odvrácení od Boha záleží hřích dědičný, proto není hřích tento ničím jiným, než zaviněnou ztrátou milosti posvěcující.[1])

Člověk nemohl sice milosti posvěcující fysicky v sobě zničiti. Neb milost tato jest účastí v samé přirozenosti Božské a proto dílem samého Boha, vznešenějším a velebnějším, než jest všechno viditelné tvorstvo. Ale člověk mohl spáchati čin a také jej spáchal, pro který mu Bůh zase odňal tuto milost, kterou beze všech jeho zásluh povznesl přirozenost jeho do stavu nadpřirozeného. Odmítnutí milosti posvěcující se strany člověka jest hříchem, odnětí její se strany Boha jest trestem hříchu. Hřích Adamův jest příčinou hříchu dědičného, a zaviněná ztráta milosti posvěcující pravou a vlastní povahou hříchu tohoto.

Podle sv. Tomáše však privace milosti posvěcující těsně souvisí s nezřízenou žádostivostí, podobně jako souvisí forma se svou příslušnou materií či látkou. Tomu však nerozuměl tak, jako by žádostivost náležela k vnitřní povaze hříchu dědičného, poněvadž křtem sv. se vyhlazuje v duši člověka vše, co má pravou povahu hříchu. Kdežto hřích dědičný inheruje duši, jest nezřízená žádostivost vlastností uvádějící rozvrat, nelad a nepořádek v mohutnosti lidské a nakloňující člověka dávati přednost dobrům konečným a pomíjejícím před dobrem ne-

[1]) I.–II., qu. 82, art. 3.

konečným a nepomíjejícím. Poměr mezi stránkou formální a materiální ve hříchu dědičném vysvětluje sv. Tomáš příkladem hříchu skutkového, který jest formálně obsažen ve vůli, materiálně však v ruce neb jiném údu, kterého vůle k vykonání hříchu použila. Tak měl hřích prvého člověka stránku formální, t. j. odvrácení jeho od dobra nekonečného a neměnitelného, a stránku materiální, záležící v jeho obrácení k dobru konečnému a pomíjejícímu. Odvrácením však od dobra svrchovaného ztratil dar původní spravedlnosti a obrácením k dobrům pozemským porušil své schopnosti nižší před hříchem rozumu úplně podřízené tou měrou, že se vymkly z této podřízenosti a toužily hlavně jen po dobrech smyslných. A tak i v potomstvu jeho pohřešuje vyšší stránka člověka svého Bohem jí určeného řádu a směru, původní spravedlnosti, a nižší mohutnosti jeho se protiví rozumu a touží po dobrech smyslných.

Obrácení člověka k dobrům smyslným se jeví hlavně v nezřízené žádostivosti (in concupiscentia inordinata). Proto také odvrácení od Boha a ztráta milosti posvěcující má nezřízenou žádostivost za následek. Z té příčiny nazývá ji svatý Tomáš „aliquid peccati originalis", tedy jaksi hříchem materiálním, ale nikterak hříchem samým ve formálním smyslu.[1])

Ačkoliv sv. Tomáš takto úplně a zcela souhlasí s naukou v Církvi o povaze hříchu dědičného obecnou, přece jest pro větší jasnost a určitost dáti přednost rčení aspoň v pozdější době mezi theology obvyklému, podle kterého záleží dědičný hřích v dobrovolném habituálním odmítnutí a zavržení čili v privaci milosti posvěcující a nezřízenou žádostivost jest jen potud v širším a nevlastním smyslu nazývati hříchem poněvadž, ze hříchu jest a k hříchu nakloňuje (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat).[2])

§ 135.

Hřích dědičný jest dobrovolný vůlí Adama, hlavy lidského pokolení, která byla zároveň také vůlí veškerých jeho potomků.

Sněm Tridentský prohlásil za článek víry, že hřích dědičný jest hříchem pravým a každému člověku vlastním, že jest hříchem habituálním a že přirozeným zrozením z Adama přechází na všecky lidi. O pravé hříšnosti hříchu dědičného nemůže proto býti nejmenší pochybnosti. Z toho však s naprostou nutností plyne, že musí býti nějakým způsobem dobrovolným. Neboť „sine ratione voluntarii" nemůže žádný skutek a žádný stav míti viny, pro niž by spravedlivě mohl býti trestán, a proto

[1]) Cf. sv. Tom. de malo, qu. 4, art. 2, ad 4, 9.
[2]) Sess. V., can. 5, Denzinger 792; cf. Pesch, l. c., p. 131 sq.

se příčí také Božské dobrotě a spravedlnosti, aby trestala člověka za něco, zač naprosto nemůže. Není tedy a nemůže býti zhola sporno, že každý člověk, který se z Adama zrodil a tímto zrozením stal se hříchu dědičného účastným, musil se ho nějakým dobrovolným způsobem dopustiti.

Bajus sice tuto dobrovolnost hříchu dědičného se strany člověčenstva popírá a tvrdí, že hřích tento nemusí býti dobrovolný, aby byl pravým hříchem, nýbrž že k tomu stačí, aby každý člověk měl tento hřích na sobě a opačným konem vůle svého neodvolal. A na doklad tohoto názoru přirovnává člověka, jak nyní přichází na svět, k nedonošenému lidskému plodu (cum homine abortivo). Jako prý při tomto plodu se netážeme, zda-li od Boha pochází čili nic, nýbrž toliko zda-li jest člověkem majícím rozumnou duši, tak prý i nezřízená žádostivost, ana prý zcela se příčí zákonu Božímu, jest patrně hříchem, ať již má původ jakýkoliv. Z jeho spisku: „De peccato originali“,[1]) vyňaty jsou jeho proposice 46—51, Církví zavržené. V proposici 47. výslovně odsouzena nauka, že hřích dědičný má provahu hříchu beze všeho vztahu k svobodné vůli, ze které má svůj původ, a rovněž věta 51, podle které nezřízená žádostivost čili zákon údů a jeho zlé žádosti, které člověk bezděčně cítí, jsou pravou neposlušností k zákonu Božímu. A zcela bezdůvodně dovolává se Bajus autority sv. Augustina, který nemohl jasněji a určitěji se vyjádřiti o nutnosti dobrovolnosti (voluntarii) ke každému hříchu, jako když pravil: „Jen hřích dobrovolný jest zlem a není-li dobrovolný, pak není vůbec hříchem. Toto jest tak jasno, že ani jednotliví učenci ani celý zástup lidí neučených v této věci nejsou jiného mínění“.[2]) A sv. Tomáš přesně rozeznává nedostatek, zlo a vinu, když praví: „Nedostatek jest pouhým záporem dobra, kdežto zlo vyjádřuje svým pojmem privaci povinného dobra... Vina přičiňuje k tomu povahu dobrovolnosti (rationem voluntarii). Jen tenkrát jest někdo vinen, když nečiní své povinnosti v tom, co svou vůlí může vykonati“.[3])

Tedy i hřích dědičný jsa hříchem pravým, každému člověku vlastním, musí býti dobrovolný a to nejen u lidí dospělých, nýbrž i u dítek malých do rozumu ještě nedospělých. Nemůže však býti u malých dítek hříchem dobrovolným osobním skutkem jejich, jehož jsou neschopny, nýbrž může býti hříchem jen habituálním.

Aby však někdo měl vůbec na sobě vinu hříchu, k tomu nestačí, aby vina ta byla dobrovolná toliko habituální vůlí, nýbrž musí pocházeti z dobrovolného skutku, bez něhož nemůže býti dobrovolný ani habitus po skutku hříšném následující.

[1]) Cap. 2, 7, 9.
[2]) De vere relig., cap. 14, n. 27.
[3]) In II., Sent. dist. 30, qu. 1, art. 2.

A proto hřích jen habituální, který by nestál se svobodným skutkem hříšným v žádném spojení, byl by vlastně habitem přirozeným a zasluhoval by milosrdenství a nikoliv však trestu Božího. Neboť kdybychom byli stvořeni ve stavu čiré přirozenosti, pak bychom neměli milosti Boží a nebyli bychom skrze ni habituálně k Bohu obráceni a přece bychom nemohli se nazývati hříšníky.[1]) A proto dobrovolnosti hříchu dědičného nelze jinak vysvětliti, než z jeho vztahu k osobnímu hříchu Adamovu, který nějakým způsobem byl také hříchem všeho jeho potomstva v něm jako ve své hlavě representovaného.

Jak hřích skutkový, tak i habituální musí míti povahu dobrovolnosti (rationem voluntarii). Obojí jest pravým a vlastním hříchem, avšak různým způsobem. Neboť skutkový hřích jest dobrovolný sám sebou, hřích habituální však jen vzhledem k hříchu skutkovému, jehož jest účinem a terminem (výmezem). A poněvadž hřích dědičný jest v nás hříchem habituálním, musí býti rovněž dobrovolný vzhledem k hříchu skutkovému, který má v něm svůj účin a termin.

Ačkoliv jak skutkový či osobní hřích Adamův (peccatum originans), tak i habituální hřích dědičný (peccatum originatum) jest hříchem v pravém smyslu, přece činí bohoslovci rozdíl mezi hříchem osobním a dědičným čili mezi hříchem osoby a hříchem přirozenosti a důvod tohoto rozdílu kladou do vůle, jež svou neposlušností hříchu se dopustila. Různá jest však povaha dobrovolnosti v obojím tomto hříchu. Osobní hřích jest dobrovolný svým vztahem k svobodnému nedovolenému skutku osoby, která po vykonaném hříšném skutku žije dále ve stavu tohoto hříchu, dokud jí nebyl odpuštěn. Hřích však dědičný není dobrovolný vzhledem k hříšnému skutku osob jím stížených, které, jako malé dítky, jsou tohoto skutku neschopny, nýbrž vzhledem k hříšnému skutku osoby Adamovy, skrze něhož hřích přišel na svět, t. j. na všechny lidi, kteří v něm, jeho hříchem zhřešili. Zcela jasně rozlišuje tento dvojí a přece zase jeden hřích sv. Anselm, když píše: „Jest hřích přirozenosti a jest hřích osoby. Hřích, který pochází z osoby, může se nazývati hříchem osobním, hřích však přirozenosti lze nazývati přirozeným čili dědičným. A jako hřích osobní přešel na přirozenost, tak zase z přirozenosti přechází opět na osoby".[2]) Slovy těmito vyjádřuje sv. Anselm zcela jasně poměr mezi hříchem prvotním (peccatum originans) a mezi hříchem dědičným (originatum). Hříchem Adamovým zhřešila přirozenost lidská a hřích přirozenosti stává se pak hříchem každého jednotlivého člověka, jakmile se tělesným početím stává přirozenosti této účastným. A na jiném místě píše týž sv. Učitel: „Jiný byl hřích Adamův a jiný jest (dědičný)

[1]) Cf. Mazzella, l. c., p. 729 sq.
[2]) De Concept. Virg. et Orig. Pecc., cap. 23, al. 21.

hřích malých dítek: onen byl příčinou, tento jest účinem. Adam ztratil povinnou spravedlnost, ne proto, že ho někdo jiný, nýbrž že on sám se o ni připravil. Malé dítky jsou jí však zbaveny, ne že ony samy, nýbrž že někdo jiný klesl".[1]) A v témže smyslu píše také sv. Tomáš: „Jako jest některé dobro, které se vztahuje k přirozenosti a některé zase k osobě, tak jest jiná vina přirozenosti a jiná zase osoby. K vině osoby jest potřebí vůle osoby, jak jest patrno ze skutkové viny, které se osoba svým konem dopouští; k vině přirozenosti není však potřebí než vůle obsažené v samé přirozenosti".[2])

Vztah hříchu dědičného jest k vůli našeho praotce, jak patrno, vnitřní a podstatný a nikoliv toliko vnější, podobně jako hřích habituální, který následuje na hřích skutkový a který k sobě hříšného skutku se dopustivší rovněž se vztahuje vnitřně a podstatně.

Hřích habituální jest sice účinem hříchu skutkového, ale při tom jest přece zase s tímto skutkem v jistém smyslu jednou a touže věcí. A proto hřích habituální a hřích skutkový neznamená dvou věcí čili dvou hříchů, nýbrž vyjadřuje jen jeden hřích, avšak s různého stanoviska. Jako na př. paprsek, jejž slunce ze sebe vydává, a světlo, které jím působí, nejsou dvě světla, nýbrž jen jedno světlo, na něž toliko s dvou různých stran patříme, na paprsek, jímž světlo vzniká a na světlo, jež jím vzniklo a po vzniku trvá, tak i hřích ve svém prvém vzniku sluje hříchem skutkovým, pokud však po svém vzniku dále trvá buď v osobě, která se hříšného skutku dopustila, aneb v přirozenosti, kterou osoba svým hříšným skutkem do stavu hříšného uvedla, nazývá se hříchem habituálním.[3])

Ztráta posvěcující milosti může býti pro člověčenstvo jen pod tou podmínkou dobrovolná a proto hříšná, když Bůh opatřil Adama a jeho potomstvo touto milostí jako darem nadpřirozeným A poněvadž Bůh nebyl zavázán tohoto daru mu uštědřiti, mohl vším právem jeho uštědření učiniti závislým na jisté podmínce. Bůh však chtěl tento nadpřirozený dar poskytnouti nejen Adamovi, nýbrž také všem jeho potomkům a to tak, že jej sice dal Adamovi a jeho potomkům beze vší jejich součinnosti, ale aby tento dar Adam také trvale zachoval jak sobě tak i svému potomstvu, k tomu obdržel přikázání, které měl svou svobodnou vůlí vyplniti.

Adam stojí takto strany hříchu dědičného naproti člověčenstvu jako otec naproti jednotlivým členům rodiny. Jedná-li otec jako hlava rodiny a disponuje-li v této své vlastnosti o svém majetku, pak tato disposice netýká se pouze jeho, nýbrž také všech členů

[1]) De Pecc. orig., cap. 26.
[2]) In II., Sent. dist. 30, art. 2.
[3]) Cf. Mazzella, l. c., 730 sq.

rodiny jeho. Zachová-li statky po svém otci zděděné aneb je promrhá, vždy je zachoval neb promrhal nejen sobě, nýbrž zároveň také svým dětem. V tomto případě jest vůle otcova, ať jí použije buď k dobrému neb ke zlému, vždy také vůlí rodiny, která s ním tvoří jeden mravní organismus. A v tomto smyslu tvořilo člověčenstvo s Adamem jedno tělo, jehož hlavou byl Adam, a jeho potomci jednotlivými jeho údy, kteří dříve ještě než byli vlastního a osobního skutku schopni, v něm byli již obsaženi, v něm svou vůli jevili a v něm jednali. A jako původní spravedlnost nebyla toliko osobní vlastností Adamovou, nýbrž byla darem samé přirozenosti lidské, tak i hřích Adamův nebyl toliko jeho osobním hříchem, nýbrž hříchem přirozenosti lidské a proto také hříchem vlastním každému člověku, který tělesným zrozením z Adama stává se účastným přirozenosti lidské hříchem poskvrněné.[1])

Podle vůle Boží byl Adam hned při svém stvoření ustanoven nejen za fysickou, nýbrž zároveň také za mravní a právní hlavu pokolení lidského. Měl zastupovati veškeré své potomstvo, ať již přikázání Boží splnil aneb je přestoupil. Bůh nepropůjčil Adamovi původní spravedlnosti toliko jako osobního vyznamenání, nýbrž zároveň také jako dobro dědičné a kmenové či rodové, kterého se mělo všemu jeho potomstvu dostati skrze tělesný původ z něho. A proto již od prvního okamžiku, v němž byl Adam stvořen a milostí posvěcující a ostatními jejími přídavky opatřen, existovala věcná spojitost mezi dědičnou milostí a její zaviněnou ztrátou s jedné a mezi přirozeností lidskou s druhé strany. Ať Adam jednal podle vůle Boží aneb proti ní, ať přikázání Boží sobě dané zachoval aneb je přestoupil, nejednal toliko jako soukromá osoba ve svém vlastním jménu, nýbrž jednal jako mravní a juridická hlava veškerého svého potomstva. A proto také když svou neposlušností zhřešil a ztratil milost posvěcující, zhřešilo a hříchem ztratilo milost posvěcující také veškero člověčenstvo čili co totéž, zhřešila sama lidská přirozenost. A jelikož Adam dobrovolně milost Boží od sebe odmítl, odmítla ji v něm dobrovolně sama přirozenost lidská. V Adamovi jest hřích prvotný jak hříchem osobním, tak i hříchem přirozenosti lidské, hřích dědičný však není hříchem osobním, nýbrž hříchem přirozenosti a skrze přirozenost také hříchem všech jednotlivých lidí tělesným zrozením z Adama pocházejících.

Hřích dědičný souvisí co nejtěsněji se stavem nadpřirozeným, do něhož Bůh povýšil prvého člověka hned při jeho stvoření a v něm veškeré pokolení lidské. Přirozených darů nemohl Bůh dáti člověku pod nějakou podmínkou. Pak-li mu však ve své nevystihlé dobrotě k těmto přirozeným darům, bez nichž by člověk nebyl člověkem, uštědřil také ještě darů nadpřirozených, bez nichž se člověk naprosto řečeno může obejíti, pak mohl Ada-

[1]) Cf. Pesch, l. c., p. 133 sq.

movi a v Adamovi jeho potomstvu předepsati podmínku a na jejím vyplnění aneb nevyplnění učiniti závislým zachování neb ztrátu všech darů k přirozenosti lidské z pouhé jeho dobroty připojených.

Podle toho zahrnuje v sobě hřích dědičný tři momenty: 1. zaviněnou ztrátu milosti posvěcující se strany pokolení lidského; 2. tuto milost mohlo však ztratiti pod podmínkou, že Adam byl přirozeně fysickou hlavou pokolení lidského a 3. že jej Bůh positivním svým zákonem vzhledem k trvalému zachování aneb k trvalé ztrátě milosti posvěcující učinil také mravní a právní hlavou všeho jeho potomstva. Proto zahrnuje ztráta této milosti mravně a právně pokolením lidským zaviněná pravý hřích a proto také oba momenty v každém hříchu obsažené: „reatum culpae" a „reatum poenae".

Někteří theologové snažíce se místněji vysvětliti vnitřní spojení vůle Adamovy, jakožto hlavy pokolení lidského, a vůle jednotlivých lidí, jako členů jeho rodiny, vymyslili dvě zvláštní theorie, z nichž jednu lze nazvati theorií úmluvy, uzavřené mezi Bohem a Adamem, druhou pak theorií alligační.

Podle theorie prvé, kterou především hlásal Catharinus a po něm jiní theologové, uzavřel Bůh s Adamem zvláštní smlouvu, kterou se Bůh zavázal, uděliti jemu a jeho potomstvu trvale milost posvěcující pod podmínkou, zachová-li přikázání Boží, této milosti však jeho a potomstvo ihned zbaviti, jakmile přikázání toto přestoupí.

Podle theorie alligační připojil a připoutal prý Bůh „per decretum alligativum" vůli všech potomků Adamových k vůli jejich společného praotce tím způsobem, že v jeho vůli byly všechny jejich vůle obsaženy a zahrnuty podobně asi, jako se vůle poručníkova pokládá za vůli jeho svěřence.

Než ani jedné ani druhé této theorie nelze připustiti.

Co se týká theorie prvé: Kdyby byl Bůh řekl k Adamovi: „Jen pod tou podmínkou udělím milost posvěcující tobě a potomkům tvým, pak-li ty zachováš mé přikázání", pak by ztráta této milosti nebyla u potomstva Adama dobrovolná a proto by nebyla také hříchem, poněvadž by podmínka tato byla toliko vnější okolností, jejíž splnění neb nesplnění bylo by pro Boha příčinou, pokolení lidskému milost posvěcující buď trvale propůjčiti aneb mu jí odepříti. Ale aby hřích dědičný byl dobrovolný, k tomu jest potřebí, aby byl mezi vůlí Adamovou a vůlí jeho potomstva příčinný svazek. Pak-li theorie tato svazek ten uznává, pak jest úmluva mezi Bohem a Adamem zbytečná, neuznává-li však tohoto svazku, pak jest ji rozhodně zamítnouti, poněvadž vylučuje každou dobrovolnost hříchu dědičného se strany pokolení lidského a popírá jeho hříšnou povahu.

A totéž platí o theorii alligační. Buď jest tuto alligaci mysliti jakožto vnitřní v tom smyslu, že ve vůli Adamově mravně

a právně byly obsaženy vůle všech lidí. V tomto případě však neliší se theorie tato od nauky v Církvi obecné a jest zbytečno, vysvětlovati povahu hříchu dědičného zvláštní theorií odlišnou od nauky všech ostatních čelnějších theologů. Je-li však tato alligace jen zevní, pak uvádí rovněž v pochybnost dobrovolnost hříchu dědičného a odporuje nauce Církve sv., která učí, že hřích dědičný jest hříchem a každému člověku vlastním, což jest jen tenkráte možno, je-li nějakým způsobem dobrovolný. A proto jest theorie tato nejen zbytečná, nýbrž rozhodně nesprávná a proto tím více zavržení hodna.[1])

Ačkoliv věda theologická důvody kongruenčními, dovozenými ze zjevené nauky o hříchu dědičném, ozařuje poněkud hlubiny jeho, přece ho až do základů jeho nevystihuje. Všechny analogie, kterými záhadu tuto hledí aspoň poněkud objasniti, nepronikají až k samému jádru jejímu. Ztratil-li šlechtic pro nějaký zločin, kterého se dopustil, své šlechtictví a své statky, pak ovšem ztráta tato přechází na všecky jeho potomky. Ale nikdo nebude je nazývati a pokládati za skutečné zločince a hříšníky jediné proto, že jejich otec, pokud se týče, praotec dopustil se zločinu. I když neblahé následky přecházejí také na ně, zločin sám jest osobní skvrnou toliko toho, který jej spáchal, nikoliv však také jeho potomků. Prvotný hřích Adamův jest sice hříchem přetěžkým jakožto hřích osobní a tíže jeho jest tím větší, čím hrůzyplnější jsou jeho následky, kterých po Adamovi zakouší veškero jeho potomstvo.

Přihlížíme-li k dobrovolnosti, se kterou se ho jednotliví lidé mravně dopustili již v Adamovi a se kterou se ho stávají skutečně účastnými v okamžiku, ve kterém se z Adama rodí, pak jest tento hřích jedním z nejmenších. A přece jest všem lidem bez rozdílu strašné následky jeho stejnou měrou jako Adamovi snášeti. I v tom jest zajisté obsaženo hluboké tajemství, s nímž by bylo nesnadno lidský život srovnati, kdyby jeho zkázonosných následků nemírnila, nepovznášela víra v Božského Spasitele, který nám přebohatě nahradil vše, co jsme v Adamovi ztratili.

§ 136.

Způsob, jakým hřích dědičný přechází z Adama na veškero jeho potomstvo.

Hřích dědičný rozplozuje se týmž konem, kterým se rozplozuje přirozenost lidská, a to jest pohlavní spojení muže a ženy. Jako by toto spojení bylo v případě, že by byl Adam nezhřešil, mívalo za termin či výmez přirozenost lidskou ozdobenou milostí posvěcující, tak má nyní po pádu prvého člověka za termin přirozenost této milosti zbavenou.

[1]) Cf. Pesch, l. c. p. 136; Pohle, l. c. S. 538 f.; Palmieri, l. c. p. 584 sqq.

Že se hřích dědičný šíří pohlavním plozením, jest naukou Církvi za článek víry prohlášenou. Již synoda Milevitánská III. (r. 416.) definovala, že „malé dítky se křtí na odpuštění hříchů, aby se obrozením očistily od toho, čeho se narozením dopustily“ (ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione traxerunt).[1]) Tuto definici opakuje doslovně sněm Tridentský,[2]) který v can. 4., sess. V.[3]) praví: „Kdo by tvrdil, že tento hřích Adamův, který jest původem jeden a plozením a nikoliv napodobováním přechází na všecky lidi a jest každému člověku vlastní atd. (Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est, et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium etc.). Tato pravda jest již z toho, co jsme o hříchu dědičném byli uvedli, tak jasna, že jí nepotřebujeme již dokazovati.

Zamítl-li Adam jako mravní a právní zástupce svého rodu milost posvěcující a tím poskvrnil hříchem nejen sebe, nýbrž veškeré své potomstvo, pak jest zcela jasno, že každý člověk stává se hříšníkem jen tím, že jest synem Adamovým a členem jeho rodu. Synem Adamovým a členem jeho rodu stává se však přirozeným plozením ze semene Adamova. A proto toto plození (t. j. plození činné), čili co totéž jest, úkon plodící jest prostředek, jímž hřích dědičný s přirozenosti lidské na jednotlivé lidí se přenáší.

Než tu jest nám některé vysvětlivky připojiti.

Jak již sněm Tridentský jasně vyslovil, jest hřích dědičný „origine unum“. Poněvadž pokolení lidské jest jen rozvětvenou a rozčleněnou rodinou Adamovou, a proto také jen jedním druhem (una species), jsou také všecky vlastnosti přirozenosti lidské, které jsou společny všem jedincům k tomuto druhu náležícím specificky totožné. A poněvadž Adam hříchem svým poskvrnil samu specifickou přirozenost lidskou, proto jest hřích dědičný také specificky jen jeden. Jakmile však hřích tento s přirozenosti lidské přechází plozením na jednotlivá individua lidská, pak se numericky tolikráte rozmnožuje, kolik lidí ze semene Adamova se rodí. Ale poněvadž hřích dědičný jest ve všech specificky týž, proto není v jedněch těžší, v druhých lehčí. Specifickou jednotu a numerické množství hříchu dědičného definoval sněm Tridentský slovy, že jest hřích tento původem jen jeden, a že plozením se stává hříchem každému člověku vlastním.

Theologové uvažují zde o otázce, zda-li hřích dědičný jest účinem jen jedné příčiny účinkující t. j. Adama aneb má-li svou příčinu také v Evě, čili jinými slovy: zda-li k hříchu dědičnému bylo potřebí přestoupení přikázání Božího se strany obou našich prarodičů Adama a Evy, aneb zda-li k tomu stačil pouze hřích

[1]) Denzinger 102.
[2]) Denzinger 791.
[3]) Can. 3.; Denzinger 790.

Adamův, tak že by se byl hřích pouhé Evy, kdyby byl Adam nedal k němu svého souhlasu, nestal hříchem dědičným přecházejícím na veškero pokolení lidské.

Theologové učí jednomyslně, že příčinou hříchu dědičného jest toliko Adam a nikoliv také Eva, ačkoliv svedla Adama k přestoupení přikázání Božího. Neboť Písmo sv., kdykoliv jedná o hříchu dědičném, vždy mluví jen o hříchu Adamovu. Tak praví sv. Pavel: „Jako skrze jednoho člověka hřích přišel na svět atd.“,[1]) „jako pádem jednoho přišlo na všecky lidi odsouzení atd.“,[2]) „jako neposlušností jednoho člověka hříšníky se stali mnozí atd.“[3]) To plyne již také z antithese, do které staví Písmo sv. Adama s Kristem. Jako omilostněné a ospravedlněné člověčenstvo mělo jedinou hlavu, Krista, z něhož nadpřirozený život milosti Boží se vyroňuje a vylévá na všecky údy jeho duchovního těla, tak i člověčenstvo ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae) mohlo míti jen jednu hlavu, jednoho praotce, z něhož dědičný hřích jako z prvého a původního svého pramene vytryskl a se rozlil po veškeré přirozenosti lidské. Jako obrozením skrze milost posvěcující Kristem nám zaslouženou stáváme se syny Božími povýšenými k účasti v samé přirozenosti Božské, tak svým tělesným původem ze semene Adamova stáváme se hříšníky.

Tomu však na prvý pohled odporuje výrok moudrého Siracha, který dí, že „ženou se stal počátek hříchu a skrze ni umíráme všichni“.[4]) Než inspirovaný autor má tu na zřeteli toliko historickou genesi hříchu dědičného, k němuž Eva Adama svedla a tak dala k hříchu jeho prvý podnět, který pak souhlasem Adamovým stal se osudným pro veškero člověčenstvo. V tomto smyslu učí také sv. Tomáš: „Hřích dědičný nebyl spáchán matkou, nýbrž otcem. A proto také, kdyby byl nezhřešil Adam, nýbrž jen Eva, synové jejich nebyli by stíženi hříchem dědičným, opačně však, kdyby byl zhřešil Adam a nikoliv Eva“.[5])

Poněvadž hříchu dědičného stáváme se účastnými plozením z Adama, v jehož semeni jsme byli všichni fysicky obsaženi, přechází hřích dědičný na jednotlivé lidi plozením otcovským čili skrze sémě otcovské, jež původem svým pochází ze semene Adamova. Z toho dovozují theologové, kdyby se někdo stal člověkem způsobem zázračným, bez mužského semene, že by nebyl podroben hříchu dědičnému. Proto také Kristus jako člověk, poněvadž jej Blahoslavená Panna počala neprostřední všemohoucí působností Ducha Sv., neměl na sobě hříchu dědičného. Tak píše sv. Tomáš: „A proto Kristus nebyl zahrnut v Adamovi

[1]) Řím, 5, 12.
[2]) Ibid. v. 15.
[3]) Ibid. v. 19.
[4]) Sirach, 25, 33.
[5]) I.–II., qu. 81, art. 5.

způsobem semenným (secundum seminalem rationem), nýbrž toliko podstatou tělesnou. A proto Kristus nepřijal od Adama činně lidské přirozenosti, nýbrž jen materiálně. Činně přijal ji od Ducha Sv.... A proto Kristus nezhřešil v Adamovi, v němž toliko byl obsažen podle své tělesné podstaty".[1])

Nauku, která učí, že plozením, pokud se týče, rozením stáváme se účastnými hříchu dědičného, zcela určitě prohlašuje za pravdu zjevenou sněm Tridentský, když praví: „Neboť jako by lidé, kdyby se nenarodili ze semene Adamova, skutečně nepřicházeli na svět v hříchu, poněvadž jen svým zrozením z něho se dopouštějí vlastní nespravedlnosti, tak také kdyby se v Kristu neobrodili, nikdy by se neospravedlnili".[2])

§ 137.

Podmět hříchu dědičného a nástrojná příčina jeho převodu.

Jelikož se hřích dědičný převádí na jednotlivé lidi přirozeným plozením, které má za neprostředný účin jen tělo člověka, nastává otázka, kdo má na sobě hřích dědičný, zda-li tělo, neb duše.

Jest na bíledni, že podstata hmotná, jakou jest tělo lidské, nemůže býti podmětem hříchu ani osobního a skutkového, ani habituálního a proto také ani hříchu dědičného. K pojmu hříchu náleží nutně dobrovolnost skutku, jehož však tělo není schopno. Milost posvěcující, v jejíž privaci záleží hřích dědičný, může býti vlastností a dokonalostí jen podstaty duchové. A proto nezbývá, než že hřích dědičný může býti jen v duši lidské.

Poněvadž však semenem mužským převádí se s přirozeností lidskou na dítky i hřích dědičný, proto se může také v jistém smyslu říci, že hřích dědičný jest obsažen také v těle či správněji v tělesném semeni, nikoliv však jako v příčině hlavní, jíž jest jediné Adam, nýbrž toliko jako v příčině nástrojné (in causa instrumentali).

Než způsob tento, jakým se dědičný hřích převádí na jednotlivé lidí, jest ještě místněji vysvětliti.

Předně jest míti na zřeteli, že hřích dědičný není žádnou entitou či jestotou, nýbrž privací jestoty a pak že plození směřuje k spojení rozumné duše s tělem, kterým (spojením) vzniká člověk jakožto podstatná skladba z duše a těla.

Jelikož původní spravedlnost byla dána Adamu jakožto hlavě veškerého rodu, který se měl z něho zroditi, určil Bůh přirozené plození jakožto prostředek, kterým měla na jeho potomstvo s lidskou přirozeností přecházeti také její původní spravedlnost.

[1]) III., qu. 15, art. 1, ad 2.
[2]) Sess. VI., cap. 3; Denzinger 795.

Kdykoliv se měla duše neprostředně Bohem stvořená s tělem vytvořeným tělesným plozením spojiti, toto spojení mělo býti nejen nástrojnou příčinou vzniku individuální přirozenosti lidské, nýbrž zároveň také nástrojnou příčinou milosti posvěcující s touto přirozeností spojené. A podobně děje se i s hříchem dědičným. Kdykoliv rodiče svým tělesným spojením vytvoří tělo schopné se spojiti s duší, jest toto spojení nejen příčinou vzniku člověka, nýbrž zároveň i člověka již v Adamu hříchem poskvrněného.

Každá nová duše Bohem stvořená nevstupuje již svým stvořením v potomstvo Adamovo, nýbrž teprv svým spojením s příslušným svým tělem. A poněvadž Bůh udělil milost posvěcující jen rodu Adamovu, a její ztrátu Adamem zaviněnou počítal také za hřích jeho rodu, proto duše lidská stává se účastnou hříchu tohoto, když spojivši se se svým tělem stává se údem rodu Adamova. Jest sice pravda, že stvoření a vdechnutí duše v její tělo spadá v jeden časový okamžik. (Anima creando infunditur et infundendo creatur). Nicméně stvoření a spojení její s tělem jsou „quoad terminum" dva různé kony Božské. Časově spadají sice v jeden okamžik, ale logicky předchází stvoření duše a potom teprv následuje spojení její s tělem. Kdyby byl Bůh v době, kdy ještě Adam žil ve stavu původní svatosti, utvořil tělo jiného člověka z hlíny podobně jako tělo Adamovo, a kdyby byl s tímto tělem spojil duši neprostředně z ničeho stvořenou a tak vedle Adama učinil člověka druhého, člověk ten byl by stál mimo rod Adamův a proto byl by býval sice prost posvěcující milosti, ale tento nedostatek byl by býval pro něho pouhou karencí dokonalosti jeho přirozenosti nepovinné a nikoliv hříchem. Z toho patrno, že podle původního zařízení Božího měly duše lidské býti obdařeny milostí posvěcující jen svým spojením s těly ze semene Adamova zplozenými a nikoliv svým neprostředním stvořením od Boha.

A co platí o milosti, platí také o hříchu dědičném.

Pádem Adamovým přestalo přirozené plození býti nástrojnou příčinou přirozenosti lidské milostí obdařené a stalo se prostředkem k rozplozování přirozenosti lidské milosti zbavené. A proto duše lidské, které se nyní spojují s těly ze semene Adamova vytvořenými, tímto spojením nedosahují milosti posvěcující, kterou podle vůle Boží mají míti. Poněvadž však v nedostatku této milosti Adamem zaviněném záleží hřích dědičný, proto také duše lidské již svým spojením s těly svými, kterým se stávají účastnými přirozenosti lidské, zbavené milosti Boží, stávají se také účastnými hříchu dědičného, jemuž přirozenost tato jest podrobena.

A proto Bůh, který duše lidské tvoří a jejich tělům vdechuje, není příčinou hříchu dědičného.

Bůh po pádu prvého člověka netvoří duší lidských ve stavu milosti posvěcující, nýbrž jen ve stavu čiré přirozenosti a proto je opatřuje jen vlastnostmi a dokonalostmi, bez nichž by nebyly dušemi lidskými, určenými k spojení s těly a k vytvoření člověka jakožto komposita z duše a těla. Poněvadž milost posvěcující jest dar nadpřirozený, na nějž žádná duše nemá přirozeného práva, není Bůh zavázán, touto milostí při stvoření ji opatřiti. Patříme-li tedy na duši přesně jen jako na podstatu Bohem stvořenou a s tělem ještě nespojenou, pak není v ní nedostatek milosti posvěcující hříchem, nýbrž pouhou karencí. A když Bůh tvoří duši lidskou a vdechuje do těla ze semene Adamova připraveného, má vždy úmysl dobrý, učiniti člověka z rozumné duše a hmotného těla složeného. Pak-li však duše tím, že se spojuje s tělem, poskvrňuje se hříchem, nepochází z úmyslu Božského, nýbrž jediné z viny Adamovy. To jediné jest připustiti, kdyby Bůh duší lidských netvořil a s těly z Adama vytvořenými nespojoval, že by se také hřích dědičný na ně nerozšiřoval.

Ale také rodičové nejsou příčinou dědičného hříchu svých dítek. Úkon plodící sám sebou směřuje k dobru, k převodu přirozenosti lidské z rodičů na dítky. Že však nepřevádějí na ně této přirozenosti milostí Boží ozdobené, jak podle původní vůle Boží měli činiti, neděje se osobní jejich vinou, nýbrž vinou Adamovou. A proto jest v dítěti novorozeném rozeznávati dvojí stránku: jednu fysickou, druhou mravní.

Fysickou stránkou jest sama přirozenost lidská konkretně v dítěti subsistující, která vzniká ze spojení duše a těla. A proto přirozeně jest dobrý jak úkon generativní, tak i termin či výmez tohoto úkonu, dítě, člověk. A jelikož každý otec se může se svým dítkem sděliti jen o tu přirozenost, jakou sám od svého ploditele přijal, proto příčinou hříchu dědičného není žádný potomek Adamův, nýbrž jen Adam, který svou neposlušností lidskou přirozenost samu hříchem poskvrnil. Jest sice pravda, kdyby rodičové se zdrželi úkonu plodícího, že by také zamezili rozmnožování hříchu dědičného. Z toho by mohl snad někdo uzavírati, že toto rozmnožování jest samo v sobě hříšné, a proto že by Bůh neměl nových duší tvořiti a že by rovněž i rodičové měli se zdržovati všeho tělesného obcování. Tak skutečně soudili někteří kacíři, jako Manicheovci, Katharové a jiní, kteří proto také manželství zásadně odsuzovali jakožto v sobě špatné a hříšné.

Že tento názor jest zcela lichý a absurdní, plyne již z toho, co jsme podle jasné nauky Písma sv. a Církve sv. pravili jak o povaze hříchu dědičného, tak o jeho převodu z Adama na jeho potomstvo a o jednotlivých činitelích, kteří ku vzniku každého člověka spolupůsobí.

Hřích dědičný jest specificky jen jedním hříchem a proto také jen jednou urážkou Boží. Není v jednotlivých potomcích Adamových novou urážkou Boží. Z té příčiny nepříčí se

nikterak ani svatosti ani spravedlnosti ani jiné dokonalosti Božské, pak-li Bůh tvoří duše lidské prosté milosti posvěcující a spojuje je s tělem vzdělaným rodiči skrze jejich pohlavní spojení. Ale ani toto spojení není hříšným. Neboť každému člověku jest lépe se zroditi v hříchu dědičném, než vůbec se nezroditi, obzvláště patříme-li na toto zrození pod zorným úhlem Vykupitele lidského pokolení, který mu nejen získal, oč Adam je svou vinou připravil, nýbrž k tomu je ještě opatřil přemnohými milostmi a dary, kterých by se mu nebylo dostalo, kdyby by byl Adam vyplněním přikázání Božího pro všecky věky mu zachoval původní svatost a spravedlnost. Obšírněji o této otázce pojednáme teprv v Christologii.

Z toho již také jest jasno, že ani nezřízená smyslnost rodičů nepřevádí na dítky hříchu dědičného ani jejich spravedlnost nezamezuje tohoto převodu. Smyslná pochoť, kterou rodičové pociťují při pohlavním spojení, není však příčinou, která působí v dítkách hřích dědičný. Tak učili reformatoři, jež později následovali Bajus a Jansenius.

Na vyvrácení tohoto bludu jest nám rozeznávati mezi aktuální a habituální žádostivostí, pak mezi žádostivostí ploditelův a zplozenců, jakož i mezi materiální a formální žádostivostí.

Jelikož Bůh mohl člověka původně stvořiti ve stavu čiré přirozenosti, mohla také převládající smyslnost býti jeho přirozenou vlastností. A proto rozum lidský, nehledí-li k Zjevení Božímu, nemůže tvrditi ani že smyslnost tato jest v rodičích a jejich dítkách hříšná, ani že jí rodičové převádějí hřích dědičný na své potomky. Víme-li však ze Zjevení Božího, že první člověk byl od Boha stvořen ve stavu nadpřirozené milosti a že svou neposlušností tuto milost ztratil a za trest byl zbaven původní neporušenosti (dono integritatis) a na místě jejím byl podroben rozporu mezi nižší a vyšší stránkou své přirozenosti, pak jest tato nezřízená pochotnost jak v ploditelích, tak i v jejich zplozencích patrným důkazem, že rodičové „per actum generationis“ přenášejí na své dítky s lidskou přirozeností již také hřích dědičný záležící v privaci milosti posvěcující.

Kdyby se byla přirozenost lidská v Adamovi dobrovolně nezbavila milosti posvěcující a všech ostatních mimopřirozených přídavků, k nimž hlavně náležela vláda rozumu nad nižšími lidskými pudy, nebyli by ani rodičové ani jejich dítky pociťovali nezřízených tělesných žádostí. Tělesné obcování bylo by pak bývalo pouhé „officium naturae“, které by byli lidé na zachování lidského pokolení v mezích rozumem určených právě tak plnili, jako plní podmínky k zachování individuálního života přírodou samou stanovené. Máme-li však na zřeteli nezřízenou tělesnou pochotnost ve smyslu užším či formálním, to jest ve smyslu tělesné rozkoše spojené s úkonem plodícím, pak ani této formální pochotnosti nelze pokládati za příčinu hřích dědičný s rodičů na dítky pře-

vádějící. Neboť Zjevení Boží učí, že nezřízená pochotnost s pohlavním obcováním rodičů spojená není hlavní příčinou (causa principalis) hříchu tohoto, nýbrž hřích Adamův, ale že není ani jeho nástrojnou příčinou (causa instrumentalis), nýbrž že touto příčinou jest jen tělesné pohlavní spojení rodičů beze všeho zřetele k tomu, zda-li je doprovází nezřízená rozkoš čili nic. Jest sice pravda, že úkon generativní bývá sloučen s prudkou smyslnou rozkoší vymykající se často z vlády rozumu, avšak tato nezřízená rozkoš jest ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae) jen vlastností úkon pohlavního spojení případně doprovázející, nikoliv však jeho podstatou, jak uvedení heretikové se domnívali. Ostatně jest tu na zřeteli míti, že prudká rozkoš, již rodičové při tělesném spojení pociťují, má v plánu prozřetelnosti Božské význam předůležitý. Výživa, výchova, nemoc a předčasná smrt dítek, jakož i častá jejich nezdárnost a hanba, kterou jim a celé rodině působí, ukládají rodičům oběti přesahující téměř jejich fysické a duševní síly. A proto lze se vší jistotou tvrditi, že by přemnozí rodičové, aby předešli starostem a strastem, které jim dítky připraví, úplně upustili od jejich zplození, kdyby nebyli k němu mocným pohlavním pudem nakloněni. Avšak smyslná pochotnost spojená s tělesným obcováním, drží-li se v mezích Bohem stanovených, není ani hříchem dědičným ani hříchem vůbec, ani nástrojnou příčinou hříchu dědičného.

Reformatoři a jejich pozdější stoupenci odvolávají se na důkaz svého bludu pravidelně na sv. Augustina, který nemoha si vysvětliti způsobu, jakým se hřích dědičný s přirozeností lidskou rozšiřuje, skutečně se poněkud klonil k názoru, že nezřízená žádostivost jest nástrojnou příčinou převodu hříchu dědičného, jakož i k názoru, že rodičové nejen tělo, nýbrž i duši svých dítek plodí. Některé výroky jeho skutečně tomu nasvědčují, jako na př. když praví: „Ani dovolené a počestné pohlavní obcování nemůže býti bez žáru tělesného chtíče... A proto každé dítko z této tělesné pochoti zrozené jest stíženo hříchem dědičným“.[1]) A to bylo také příčinou, že Petr Lombardus a po něm i někteří jiní theologové scholastičtí smyslné pochoti při dědičném hříchu připisovali mnohem větší význam, než jí skutečně přísluší. Neboť kdyby rodičové zvláštní výsadou Boží byli úplně zbaveni při svém tělesném obcování každé smyslné rozkoše, přece by dítko jejich bylo hříchu dědičnému podrobeno, poněvadž hřích tento po pádu Adamovu lpí na přirozenosti lidské a proto se týmž způsobem převádí na jeho potomstvo, kterým se převádí sama přirozenost lidská a to jest tělesné spojení muže a ženy beze všeho zřetele na smyslnou rozkoš, kterou toto spojení doprovází. A proto nezřízená pochotnost „in actu generationis“ není nezbytnou podmínkou (conditio sine qua non), nerci-li ná-

[1]) De nupt. et concupis. lib. 1, cap. 24, n. 27

strojnou příčinou převodu hříchu dědičného s přirozenosti lidské na jednotlivé lidské osoby.

Rozumíme-li se však tělesným chtíčem ve smyslu materiálním toliko pohlavní spojení muže a ženy, pak lze beze všeho připustiti, že jest nástrojným prostředkem k převodu hříchu dědičného. A v tomto smyslu jest také někdy rozuměti ss. Otcům, ano i sv. Augustinu, když soudí, že by rodičové, kdyby při tělesném spojení necítili žádné smyslné rozkoše, byli také prosti hříchu dědičného.[1]) A proto lze tělesnou pochotnost nazývati příčinou převodu hříchu dědičného jen potud, pokud plození spojené s touto pochotností není ničím jiným, než převodem přirozenosti lidské zbavené milosti posvěcující z rodičů na dítky. Poněvadž nezřízená pochotnost jest následkem a trestem hříchu dědičného, proto také každé plození spojené s touto pochotností jest důkazem hříchu dědičného z Adama na jeho potomstvo přecházejícího.[2])

§ 138.

O následcích a trestech hříchu dědičného vůbec.

Ačkoliv účinky hříchu dědičného jsou tytéž, jako účinky prvotního hříchu Adamova, přece vina obojího hříchu jest různá a proto mají také různou povahu tresty, které svým osobním hříchem sobě zasloužil Adam, a které stihly pro hřích jeho potomstvo jeho. Hřích Adamův byl hříchem osobním a proto jest jak sám v sobě, tak i vzhledem k následkům, kterými mu Bůh pohrozil, nebude-li poslušen jeho přikázání, zajisté hříchem přetěžkým. Jeho potomstvo bylo však jen potud vinno hříchem svého praotce, pokud osobní vůle Adamova, jíž se hříchu dopustil, byla v mravním a právním smyslu také vůlí jeho potomstva. A proto vina potomstva na hříchu Adamově, jak již řečeno, byla nejmenší, menší ještě než jest vina i nejmenšího hříchu všedního.

Tak učí výslovně sv. Tomáš, když praví: „Mezi všemi hříchy jest nejmenším hřích dědičný, poněvadž jest nejméně dobrovolný. Neboť není dobrovolný vůlí jednotlivých lidí, nýbrž toliko vůlí původce přirozenosti lidské (t. j. vůlí Adamovou). Hřích skutkový a to i hřích všední jest dobrovolný vůlí toho, který se ho dopustil a proto hřích dědičný zasluhuje menšího trestu, než hřích všední".[3])

Ale je-li tomu tak, pak nastává otázka, jak jest možno, aby Bůh hřích dědičný trestal věčným zavržením, hřích všední však jen dočasnými tresty v očistci? Ačkoliv i tato okolnost při hříchu

[1]) Cf. Pohle, l. c. S. 542 ff.

[2]) Sv. Tom. I.—II., qu. 82, art. 3, ad 3; in II. Sent. dist. 31, qu. 1, art. 1, ad 3.

[3]) In II., Sent. dist. 33, qu. 2, art. 1, ad 2.

dědičném obsahuje v sobě tajemství, přece nepříčí se nikterak Božské svatosti a spravedlnosti. Hříchu dědičnému přísluší trest věčný nikoliv pro jeho tíži, nýbrž toliko vzhledem k povaze jeho a k povaze podmětu jím stíženému. Neboť hřích tento záleží v zaviněné ztrátě původní spravedlnosti a milosti a každý člověk jest jen proto hříchu tomuto podroben, poněvadž má přirozenost, kterou již v Adamovi, jako ve své hlavě dobrovolně této milosti zbavil.

Účiny hříchu dědičného „in statu viae".

Sněm Tridentský o těchto účincích učí, že první člověk Adam, jakmile přestoupil v ráji přikázání Boží, ihned ztratil svatost a spravedlnost, v níž byl postaven a že mimo to celá jeho přirozenost, podle těla a duše byla pokažena,[1]) že však při tom nebyl zbaven přirozených svých duševních schopností rozumu a vůle.[2]) Podle Tridentina byl tedy hříchem prvotným celý člověk na duši i na těle pokažen. Tato zkáza jeví se *a)* na samé podstatě duše lidské, *b)* na jejích mohutnostech nižších a vyšších, *c)* na lidském těle a *d)* fysickém životě lidském.

a) Nejzhoubnější účin hříchu dědičného jeví se na samé bytnosti či přirozenosti duše lidské. Neboť hřích tento zbaviv ji nejdůležitější její výsady nadpřirozené milosti posvěcující, připravil ji také o všecky dary v této milosti již obsažené aneb s ní těsně souvislé, jako jsou přisvojené (adoptivní) synovství Boží, Božské či theologické a mravní ctnosti, sedm darů Ducha sv. a Ducha sv. samého přebývajícího v duši milostí posvěcené. Bohoslovci pokládají ztrátu milosti posvěcující nejen za vinu, v níž hřích dědičný záleží, nýbrž i za trest jeho. V tomto smyslu jest rozuměti sv. Tomáši, praví-li: „Přiměřeným trestem hříchu dědičného jest odnětí milosti a následovně také neprostředního patření na Boha".[3]) A podobně na jiném místě: „Odnětí původní spravedlnosti má povahu trestu".[4]) Ztrátou milosti posvěcující klesl člověk se stavu „naturae elevatae", se stavu přirozenosti povznesené do výše, na níž měl účast v samé přirozenosti Božské, do stavu „naturae lapsae", přirozenosti padlé.

b) Ztráta milosti posvěcující a ostatních darů nadpřirozených (bohoslovných a mravních ctností atd.), měla za nutný následek také ztrátu všech darů mimopřirozených a mezi těmito hlavně ztrátu daru neporušenosti (doni integritatis), na jejímž místě zaujala vládu nad člověkem nezřízená smyslná žádostivost.

Před pádem, praví Písmo sv. o prvých rodičích: „Byli pak

[1]) Sess. V., can. 1.
[2]) Sess. VI., can. 5.
[3]) De malo, qu. 5, art. 1.
[4]) I.–II., qu. 85, art. 5.

oba dva nazí a nestyděli se".[1]) Dokud měla duše jejich milostí posvěcující účast v přirozenosti Božské a jejich rozum a vůle směřovaly ctnostmi bohoslovnými a mravními a dary Ducha sv. k dobrům sobě přiměřeným, které vrcholily v poznání a lásce Boha jako svrchované pravdy a nejvyšší dobra, dotud také smyslný jejich život, jak obživný, tak i pohlavní, byl úplně poddán rozumu a vůli jejich. Avšak tuto vzájemnou harmonii mezi nižší smyslovou a vyšší stránkou své lidské přirozenosti ihned ztratili, jakmile přestoupili přikázání Boží a jedli z ovoce zapovězeného. Neboť ihned „otevřeny jsou oči obou dvou a když poznali, že jsou nazí, navázali fíkového listí a udělali sobě zástěry".[2]) Ztrátou původní neporušenosti zavládla v jejich údech nezřízená žádostivost, která obzvláště mocně zasáhla do jejich života pohlavního. Před hříchem viděli sice svou nahotu, ale poněvadž byla jim něčím čiře přirozeným, nestyděli se za ni. Teprv po pádu nastal všeobecný rozvrat a boj mezi duší a jejími mohutnostmi a tělem a jeho smyslným životem. Dříve duše ovládala úplně tělo, tak že je ve všech projevech jeho smyslného života řídila pouhým pokynem své vůle. Po pádu se vyprostilo namnoze tělo z této duševní vlády a počalo směřovati k dobrům sobě buď nepřiměřeným, aneb směřovalo-li k dobrům přiměřeným, pak činilo tak způsobem rozumnou míru překračujícím.

Na místě původní harmonie mezi smyslnou a duchovou stránkou přirozenosti lidské ovládla ji nezřízená žádostivost, kterou snížil smyslný život zbavený původní neporušenosti často pod stupeň němé tváře. Vegetativně animální život každého zvířete jeví se vždy v jistých zcela určitých mezích, ze kterých nemůže nikdy vybočiti. A tyto meze určuje mu přirozený veškeren život jeho determinující zákon, který má za účel zachovati život jednotlivých jedinců a skrze jedince udržeti jejich druhy a rody. Ale poněvadž první naši rodiče i po pádu zachovali sobě a svému potomstvu svobodnou třeba k zlému více než k dobrému nakloněnou vůli, proto může člověk i přes tuto svou velikou sklonnost k zlému přece svůj smyslný život ovládati, ale také své svobody zneužívati a do smyslného života a jeho rozkoší tou měrou se ponořovati, že může zničiti svůj vlastní život a co na něm jest, ohrožovati také existenci celého lidského pokolení. O hrůzyplných následcích a účinech nezřízené žádostivosti v životě lidském podávají dějiny hlavně pohanských národů před Kristem a po Kristu tolik dokladů, že jen poněkud je vylíčiti bylo by napsati veškeré jejich dějiny.

Nezřízenou žádostivost a trvalý spor mezi smyslnými a duchovými mohutnostmi přirozenosti lidské dojemně líčí sv. Pavel, když píše v listě k Římanům: „Víme zajisté, že zákon jest duchovní, ale já jsem tělesný, zaprodaný hříchu; neboť

[1]) 2, 28.
[2]) 3, 7.

tomu co dělám, nerozumím; vždyť nekonám to, co chci, nýbrž to, čeho nenávidím. Činím však to, čeho nechci, souhlasím se zákonem, že jest dobrý. I nedělám to já, nýbrž ten hřích, který přebývá ve mně... Neboť chtění jest při mně, konání však dobra nikoliv; vždyť nečiním to dobré, které chci, nýbrž dělám to zlé, kterého nechci... Ale vidím jiný zákon v údech svých, který, odporuje zákonu mysli mé a jímá mě zákonem hříchu, který jest v údech mých".[1])

Sv. Pavel staví zde zákon tělesný, který nazývá zákonem hříchu, zákonem v údech obsaženým, proti zákonu duchovnímu a praví, že člověk, ačkoliv uznává, že jest jeho povinností říditi se zákonem duchovním, přece dává se často uchvacovati zákonem hříchu, zákonem tělesným, t. j. nezřízenou žádostivostí. Zákon duchovní jest zákon rozumový, velící člověku, čeho se má vystříhati a co má činiti, aby plnil ve všem vůli Boží. Zákon tento obsažený ve vyšší stránce přirozenosti lidské nazývá duchovním, poněvadž člověk jím poznává vyšší duchovou stránku své přirozenosti a vidí v něm projev samé vůle Boží čili ideu mravnosti Bohem ve vyšší stránku přirozenosti lidské vštípenou a lidstvo k vývoji jeho vyššího života vzpružující.

Ale tomuto mravnímu zákonu, který stále rozum člověku na pamět uvádí, stojí na odpor zákon v údech člověka obsažený, zákon hříchu, zlá žádostivost, člověka stále svádějící k touze po dobrech smyslných nejen těch, která jsou přiměřena jeho přirozenosti z duše a těla složené, nýbrž i těch, která se příčí jeho vyšší duchové stránce a jej snižuje pod stupeň bytostí nerozumných. Vláda, kterou tato žádostivost nad člověkem provádí, jest tak krutá, že činí člověka takořka otrokem, zaprodaným hříchu. Ačkoliv sv. Pavel mluví zde sice o člověku křtem sv. neobrozeném, přece nechce říci, že by byl svobodu úplně ztratil a svými přirozenými silami nemohl vůbec žádného dobrého skutku vykonati. Má toliko na zřeteli velikou obtíž, ba mravní nemožnost, bez milosti Boží zachovati všechna přikázání přirozeného zákona mravního. Neboť člověk pod vládou zlé žádostivosti, jak praví apoštol: „nerozumí tomu, co dělá", buď že jeho mravní vědomí jest seslabeno a takořka omráčeno, aneb že skutku svého za hřích neuznává. Nával chtíčů bývá často tak mocný, že se člověk dává jimi proti rozumu uchvacovati a jedná tak proti mravnímu zákonu. Tak nečiní toho, co chce, nýbrž činí, čeho nenávidí. Neboť jeho vůle dobra a nenávist zla není pevná a rozhodná. Chce dobro, pokud ono nepřichází v odpor s vášněmi a předsudky jeho, ale nepokračuje až k samému skutku. V tom právě záleží vnitřní boj a rozvrat přirozenosti jeho. Vůle jeho schvaluje sice zákon mravní a jeho přikázání a vzpírá se zločinu, ale nemá

[1]) Řím. 7, 14–19, 23.

tolik mravní síly, aby se přes to uvarovala hříchu.[1]) A tento rozvrat přirozenosti lidské a stálý boj, který člověku jest vésti proti její nižší stránce, jest trestem, kterým ho Bůh stíhá za odboj, jímž zničil svůj nadpřirozený život a připravil se o přátelství Boží. Zlou žádostivost nazývá sv. Pavel hříchem (nedělám to já, nýbrž hřích, který přebývá ve mně), jak již bylo řečeno, nikoliv v tom smyslu, že by byla formálním hříchem, nýbrž že ze hříchu pochází, a poněvadž člověk jejích prvých hnutí nemá vždy ve své moci, zase často ke hříchu vede. Z téhož důvodu pokládá sv. Tomáš zlou žádostivost za integrální čili materiální část hříchu dědičného, podobně jako původní neporušenost (immunitas a concupiscentia), podle jeho nauky náležela k úplnosti a celosti původní rajské svatosti a spravedlnosti.[2])

c) Dalším následkem hříchu prvotního jest ztráta původní skvělé vědy a veliké zatemnění rozumu, které měla tato ztráta v zápětí.

Neboť první naši rodiče stydíce se po pádu za svou nahotu a bojíce se ve vědomí své viny objeviti se v ní před Bohem hleděli se před tváří jeho skrýti. Tím dali na jevo svou nevědomost, jako by Bůh nebyl vševědoucí a všudepřítomný, jehož nemůže býti nic tajno. Vlastnosti Božské znali před svým pádem dvojím způsobem: nadpřirozenou vědou jim Bohem vlitou a přirozeným poznáním svého rozumu. Po pádu neznali jich ani jedním ani druhým způsobem. Z toho patrno, že neztratili toliko vědy nadpřirozené, nýbrž že byli také ve svém přirozeném rozumu a jeho poznání velmi seslabeni.

Ačkoliv oba hned po přestoupení přikázání Božího věděli, že jednali nesprávně, přece ani Adam ani Eva neuznali ihned viny své a nečinili pokání. Na otázku Hospodinovu: „Kdož oznámil tobě, že jsi nahý, jediné že jsi ze stromu jedl, ze kterého jsem tobě přikázal, abys nejedl", odpověděl Adam: „Žena, kterou jsi mi dal za tovaryšku, dala mi ze stromu a jedl jsem".[3]) A když se Hospodin otázal Evy: „Proč jsi to učinila?", odpověděla: „Had podvedl mne a jedla jsem".[4]) Ačkoliv oba znali svou vinu, přece jí ihned neuznali. Adam ji svaloval na Evu a to způsobem pro Boha přímo urážlivým. Vinil nepřímo Boha samého ze svého hříchu. Neb jaký jiný smysl mohou míti slova jeho, než že Bohu činil výtku, jakou mu to dal tovaryšku? Kdybys byl mi dal tovaryšku jinou, lepší, byl bych se zajisté sám ze sebe neodvážil, jísti ze stromu, ze kterého jsi nám jísti zapověděl. Nečiň tedy mne za přestupek zodpovědným, nýbrž ji. A podobně ani Eva neuznala viny své, nýbrž svalovala ji na hada. Teprv když Bůh nad nimi vyřkl ortel smrti a

[1]) Srv. Fr. Sušila, sv. Pavla list k Řím., str. 79 sl.
[2]) Cf. Pohle, l. c., S. 545 f.
[3]) Genes. 3, 11, 12.
[4]) L. c. 13.

oznámil jim jiné ještě tresty za přestoupení přikázání svého, litovali hříchu svého a nabyli od Boha odpuštění.

Zatemnění a seslabení rozumu hrůzyplným způsobem počalo se jeviti obzvláště v jeho potomstvu ,a to tím více, čím více se od svého původu vzdalovalo. Až příšerné doklady, jak člověčenstvo hlavně ve svých náboženstvo-mravních názorech pobloudilo, podávají zejména dějiny pohanských náboženství jak ve starověku, tak i v době pozdější až do našich časů. Člověk věru žasne, jak pitomé a pitvorné názory o svých božstvech si utvořili jednotliví pohanští národové a kmenové. Není absurdnosti, které by byli svým bohům nepřipisovali. A podle těchto názorů utvářeli také svůj mravní život. Ale do těchto absurdních bludů upadali v pohanstvu nejen lidé, kteří neměli ani možnosti ani schopnosti, přemýšleti o otázkách metafysických, nýbrž namnoze také skuteční myslitelé, kteří celý svůj život zasvětili zpytu pravdy, snažíce se rozřešiti otázku, jaký má člověk původ a jaký jest jeho poslední cíl. Filosofie řecká i latinská podává o tomto zatemnění rozumu lidského přemnohé důkazy. Kristus zaplašil svou nebeskou naukou tyto starověké bludy a rozřešil všecky záhady strany původu a posledního cíle člověka. Tím byla filosofie pohanská nadobro odčiněna a na její místo postavena nauka Kristova, která osvěcuje každého člověka, který její osvětě neklade přítrže a překážky. Syn Boží jako osobní pravda osvěcoval již lidstvo před svým příchodem na tento svět. Cokoliv před Kristem a po Kristu bylo na světě světla duchového, cokoliv pravdy, cokoliv ctnosti a blaženosti, pocházelo od Loga, ačkoliv pravda a ctnost jeho zazářila v plném svém lesku teprv jeho vtělením a viditelným příchodem na tento svět. Kdo však od pravdy Kristovy se odvrací, upadá s metafysickou nutností do všech pohanských bludů dávno již vyvrácených a překonaných. O tom podává přejasný důkaz moderní nekřesťanská a protikřesťanská filosofie. V antické řecké a římské filosofii není bludu, kterého by opět nehájila. Ale ani tyto bludy jí ještě nestačí. Cítíc svou nedostatečnost k řešení nových problémův a požadavků lidského života, utíká se k filosofii indické, k budhismu a jiným více méně fantastickým orientálním soustavám a snaží se opět v platnost uvésti absurdní mysteria těchto náboženských soustav.

Ale poněvadž duch lidský, který chtěje nechtěje touží po poznání pravdy, nenalézá v těchto absurdnostech pravého a trvalého ukojení, vrhá se v náruč spiritismu, theosofismu, anthroposofismu atd., doufaje těmito naukami vniknouti nejen do oboru skrývajícího se za smyslnými jevy věcí, nýbrž také do říše pravdy a života nadpřirozeného, po němž člověk určený Bohem k tomuto cíli celou svou myslí a celým svým srdcem touží, ano toužiti musí. Ale tohoto cíle hledaje bez Krista, ano proti Kristu, nejen ho nenalezá, nýbrž pořád více se ho vzdaluje. Kristus jest ztělesněná pravda a proto odvrat od Krista jest nutně také odvratem od pravdy. Moderní člověk právě proto,

že se vzdal víry v Krista, Boha a člověka, vzdal se také pravdy a všechno jeho úsilí, pravdu poznati, pořád více ho od pravdy vzdaluje.

Ve všech rozmanitých soustavách moderní filosofie není ani v jediné pravdě úplného souhlasu. Kolik filosofických soustav, tolik také různých názorů o pravdě. Každá soustava má svou pravdu. Tím pozbyla pravda svého objektivního, naprosto platného rázu a proměněna v subjektivní domněnku, kterou si každý podle své libosti utváří. Že v myslích lidských, obzvláště tak zvané třídy inteligentní musil následkem toho nastati hrozný zmatek a to i v pravdách a zásadách, na nichž nejen všecko naše poznání, nýbrž i také veškeren náš život závisí, jest samozřejmo. Vždyť již samé prvé principy logické, jako princip kontradikce atd., se prohlašují jen za názory s empirie abstrahované, které jen potud platí, pokud naše empirie sahá. V jiném světě s jinými bytostmi a jinými fysickými zákony nemusí prý platiti na př., že jedno a totéž nemůže zároveň a v témže vzhledě býti a nebýti, že každý účin musí míti svou příčinu atd.

Zatemnění rozumu jeví se hrůzyplným způsobem obzvláště v nynější od Krista odvrácené společnosti lidské. Moderní svět neví, co jest pravda. A poněvadž neví, co jest pravda, neví také, co jest věda. Empirické přírodovědy, popírajíce namnoze možnost každého nadsmyslného poznání, prohlašují každý nadsmyslný či metafysický zkum pravdy za pouhé blouznění ducha lidského. Proto pro empirické přírodovědy, stojící na stanovisku krajního sensualismu, filosofie jako věda neexistuje. A nemůže býti také s podivením. Od doby, kdy filosofie oddaná protestantskému subjektivismu, opustila dráhu filosofie křesťanské, následuje jedna filosofická soustava na soustavu druhou, která ze soustavy předešlé zamítá buď všecky základní zásady, na nichž její soustava jest zbudována, aneb přejímá z nich jen ty, které se jejímu autoru z jakékoli příčiny subjektivně zamlouvají. Tím pozbyla filosofie moderní vší objektivní pravdy a octla se na pouhých subjektivních domněnkách. Moderní filosofie nemá proto již rázu vědeckého. A proto také moderní svět neví již, co je pravda a následovně neví také, co jest ctnost, co jest právo, co jest povinnost, co jest autorita atd. A poněvadž na těchto zásadách jest zbudován všechen život lidský, proto se řítí do propasti veškera nynější lidská společnost.

Tolik jest však naprosto jisto, že lidstvo ze svého rozumového poblouzení a ze svého mravního úpadku veškerého svého života nenalezne cesty spasivé a blaživé, leč jen v Kristu, který svou nebeskou naukou zaplašuje z rozumu člověka každý blud a svou Božskou láskou zahřívá a k životu probouzí každé srdce lidské, i to, které nepravostmi a neřestmi udusilo v sobě bezmála již poslední jiskru života v pravdě lidského nad smyslné požitky a rozkoše jen poněkud povzneseného.

d) Hříchem prvotným zbaveno člověčenstvo také své tělesné nesmrtelnosti.

Ačkoliv tělesná smrt jest sama v sobě člověku něčím přirozeným, přece po pádu Adamově stala se mu trestem a z této příčiny něčím nepřirozeným, které se proto každý člověk nyní přirozeně hrozí, jakož i všech fysických zel, která jaksi smrt připravují a ohlašují, jako jsou různé nemoci, hlad, žízeň a různé duševní a tělesné bídy a strasti atd. Vzpomínka na smrt otravuje člověku každou přirozenou radost a kdyby ho v jeho strastech nesílila, netěšila a nepovznášela víra v život věčný a radosti jeho, které mu přebohatě nahradí nejen přebolestnou smrt, která na něho čeká, nýbrž všechny přetěžké oběti, které život každému člověku ukládá, pak by věru život lidský hlavně pro svou hrůzyplnou perspektivu, kterou končí, byl věru nesnesitelný. Jako Kristus svou smrtí zbavil nás hříchu dědičného a proměnil všechny jeho následky v příčinu aneb aspoň v příležitost k získání přemnohých zásluh pro nebe a radosti jeho, tak i v smrti otevřel každému člověku přebohatý zdroj milostí Božích. Sv. Pavel uvažuje o vítězství, kterého Kristus dobyl nad smrtí a všemi boly, se kterými jest spojena, volá ve svatém zanícení: „Pohlcena jest smrt ve vítězství. Kde jest, o smrti, vítězství tvé, kde jest, o smrti osten tvůj?“[1]) Kristus královstvím nebeským, jehož bránu každému spravedlivému při jeho smrti otvírá, jakož i budoucím slavným vzkříšením, kterého nám zasloužil, odnímá smrti každý její osten a mění ji v bolestný sice, ale při tom přece jen radostný přechod z tohoto slzavého údolí plného různých běd a strastí do království nebeského s radostí jeho. Kristus odňal smrti všechnu hrůzu a zbavil člověka všeho neklidu, vší malomyslnosti a zoufalosti, kterým jinak každá myšlenka na ni jej naplňuje.

e) Konečně byli naši prarodiče vypuzeni z ráje a Adam odsouzen, mozolnou prací v potu tváře chleba dobývati sobě a rodině své, jak mu Bůh po hříchu předpověděl slovy: „Zlořečena bude země v díle tvém a v pracích budeš z ní jísti po všecky dny života svého. Trní a hloží tobě ploditi bude... V potu tváři své chléb jísti budeš, dokavad se nevrátíš do země, z které jsi vzat. Neb prach jsi a v prach se navrátíš“.[2])

Kdežto před pádem příroda se všemi svými poklady, které v sobě chová trojí její říše, stála k jeho službám poskytujíc mu v nejhojnější míře všechny k životu potřebné prostředky, byl člověk po pádu nucen, s přírodou o každé sousto chleba se takořka rváti. Neboť jako člověk svým hříchem zprotivil se Bohu, tak hmotná příroda vypověděla válku člověku, a tuto válku vede proti němu podnes. Jest sice pravda, že člověk pořád hlouběji a všestranněji vniká do tajů života přírodního a síly přírodní pořád

[1]) I., Kor. 15, 55, 56.
[2]) Gen. 3, 17–19.

více své službě podrobuje. Ale jiná jest otázka, zda-li toto ovládání hmotné přírody a sil jejích činí člověčenstvo také šťastnějším, spokojenějším a blaženějším. Zkušenost obzvláště nynější doby dokazuje nad slunce jasněji, že všechny moderní vynálezy a vymoženosti ve všech jednotlivých oborech věd přírodních slouží jen jedné třídě společnosti lidské, kdežto druhou ochuzuje a ochuzujíc ji, ji roztrpčuje a činí nespokojenou a nešťastnou. A mimo to v době války, jak jsme před krátkou dobou zakusili, používají valčící moci všech moderních výzkumů a vynálezů v oboru mechaniky, chemie atd., jen na hromadné zabíjení životů lidských a ničení lidského majetku, při čemž nešetří ani nejvzácnějších památek historických a děl uměleckých. A tak nepřináší vláda nad přírodou člověčenstvu požehnání, nýbrž naopak jen kletbu, zhoubu a zkázu.

Také jest ještě zvláštní zmínku učiniti o změně, jaká pádem prvých rodičů nastala v poměru jejich k živočišné říši. Dějepravda Genese, podle které Bůh přivedl všecky živočichy zemské a všecko ptactvo nebecké k Adamovi, aby každou duši živou zvláštním jménem pojmenoval,[1]) činí dojem, že živočišstvo veškero bylo před pádem Adamu jako pánu svému podrobeno, podobně asi jako nynější domácí zvířata. V tomto smyslu vykládají dějepravu biblickou jak ss. Otcové, tak i theologové. Ano i Církev sv. sama jest tohoto názoru, neboť římský katechismus vypočítávaje výsady, kterých se prvému člověku v ráji dostalo, zmiňuje se také o jeho vládě nad zvířaty.[2]) Není pochybnosti, že názor tento má v samé Genesi svou oporu. Neboť tato vypravuje, že Bůh stvořiv muže a ženu požehnal jim a za úkol jim vytkl, aby rostli a se množili a nejen aby zemi naplnili a ji sobě podmanili, nýbrž aby panovali nad rybami mořskými, nad ptactvem nebeským i nade všemi živočichy, kteří se hýbají nad zemi.[3]) Tím jim odevzdal vládu nade vším živočišstvem. Jakmile však zhřešili, ztratili lidé tuto vládu a živočišstvo změnilo svou povahu a mnozí druhové jeho stali se svou dravostí, vzteklostí, svými nástrahami, které kladou jejich životu atp., pro ně předmětem postrachu a hrůzy. Jaký asi byl poměr mezi člověkem a živočichem v ráji, můžeme souditi z vlády, kterou někteří světci, jako mnozí mučedníci, sv. František z Assisi, sv. Antonín Paduánský a j. nejen nad zvířectvem vůbec, nýbrž i nad dravými šelmami vykonávali.[4])

f) Dalším následkem a trestem hříchu dědičného jest zajetí a otroctví ďáblovo, do kterého člověk upadl.

Jakmile prvý člověk hříchem svým se vyloučil z království milosti Boží, upadl nutně do království hříchu. Neboť mezi

[1]) 2, 19.
[2]) Parte I., n. 22.
[3]) 1, 28.
[4]) Cf. Pohle, l. c., S. 546.

tímto dvojím královstvím není království středního. Kdo nenáleží Bohu, kdo není synem Božím, jest nutně otrokem ďáblovým, poněvadž mezi Bohem a ďáblem není bytosti střední, které by člověk mohl jako vlastnictví náležeti. Jakmile se člověk od Boha hříchem odvrátil, obrátil se eo ipso k ďáblu a stal se jeho otrokem.

Že hříchem prvotným upadl člověk v zajetí a moc ďáblovu, ze které ho jediné Kristus mohl vykoupiti a vysvoboditi, učí výslovně sv. Pavel když píše ke Kolosským: „Kterýž nás vytrhl z moci temnosti a přeložil do království Syna lásky své".[1]) A proto také sněm Tridentský ve svém dekretu o hříchu dědičném praví, že člověk přestoupením zákona Božího v ráji propadl nejen smrti, kterou mu Bůh byl pohrozil, nýbrž že se smrtí upadl také pod moc ďábla, který pak byl vládcem smrti,[2]) a to nejen tělesné, nýbrž hlavně duchovní, to jest hříchu.

§ 139.

Člověk zůstal i po pádu svoboden.

a) Důkaz z Písma sv.

Písmo sv. jak Starého, tak i Nového zákona předpokládá svobodu lidské vůle jakožto děj, o nějž se veškeren život lidský opírá. Z mnohých dokladů tento děj potvrzujících stačí uvésti jen některé. V páté knize Pentateuchu (Deuteronomiu) vybízí Mojžíš jménem Božím lid israëlský k pokání a slibuje kajícím milost odpuštění. Nemohl by se však káti ze svých hříchů, kdyby nebylo v jeho moci, jich se vystříhati. Mimo to praví Mojžíš zcela zřejmě, že člověk jest ve svém jednání svoboden a že toliko na něm záleží, zda-li se řídí vůlí Boží aneb jedná proti ní. „Osvědčuji proti tobě dnes nebem i zemí", tak volá k lidu israëlskému, „že jsem předložil vám život i smrt, požehnání a zlořečení. Vyvol tedy sobě život, abys živ byl a símě tvé".[3]) Mohou-li Israëlité, a co platí o Israëlitech, platí o všech lidech, voliti mezi životem a smrtí, mezi požehnáním a zlořečením, t. j. mezi mravním dobrem a zlem a následovně mezi odměnou a trestem, životem věčným a věčnou smrtí, pak nemůže svobodná vůle jejich, jak reformatoři tvrdili, býti pouhým názvem či jménem beze všeho věcného obsahu ani pouhým výmyslem ďábelským, nýbrž skutečnou schopností a vlohou, jíž se člověk může beze všeho jak vnějšího násilí, tak i vnitřního nutkání rozhodnouti buď pro dobrý skutek a jeho odměnu aneb pro hřích a jeho trest. A moudrý Sirach učí výslovně, že příčinou hříchu není Bůh ani moudrost Boží, nýbrž výhradně jen svobodná vůle člověka. „Bůh učinil na počátku člověka", tak píše,

[1]) 1, 13, srv. 2, 15; Žid. 2, 14.
[2]) Sess. V., can. 1; sess. VI., cap. 1.
[3]) Dent. 30, 19.

„a ponechal ho vedení rozmyslu jeho. Předal mu rozkazy a přikázání svá. Budeš-li chtíti přikázání zachovávati a na věky vůli jeho činiti, zachovají tebe. Předložil tobě vodu i oheň, k čemu chceš, vztáhni ruku svou. Před člověkem jest život i smrt, dobré i zlé, co si kdo oblíbí, dáno bude jemu“.[1]) A na jiném místě: „Blahoslavený bohatý, který nalezen jest bez poskvrny, a který po zlatě netoužil aniž doufal v peníze a poklady. Kdož jest ten a budeme ho chváliti. Neboť učinil divné věci v životě svém. Kdož zkoušen jest v tom a dokonalým uznán, tomu bude sláva věčná: který mohl přestoupiti (zákon Boží) a nepřestoupil, zlé činiti a nečinil“.[2]) Podle slov těchto člověk bohatý, a co platí o bohatém, platí také o chudém, tedy o každém člověku, má všecky své skutky ve své moci a následovně že jejich mravní hodnota a nehodnota jest jeho zásluhou neb vinou. Kdyby však k nim byl vlastní svou přirozeností nucen, tak že by nemohl nevykonati ani skutků dobrých ani zlých, nebyl by jejich pánem a nebyl za ně zodpovědným a následovně neměl by na nich ani zásluhy ani viny.

V Novém zákoně Božský Spasitel pravil k fariseům pokoušejícím ho, zda-li je dovoleno ženu propustiti z jakékoliv příčiny, že „kdokoli propustí manželku svou leč pro cizoložství a pojme jinou, cizoloží a kdo pojme propuštěnou, cizoloží“[3]) a dokládá na poznámku učedníků, podle které bylo by pak lépe vůbec se neženiti, že nechápou všichni slova toho, nýbrž jen ti, jímž jest od Boha tak dáno, a končí svou nauku o manželství a stavu panickém slovy: „Jsouť zajisté panicové, kteří se tak narodili ze života matky, a jsou panicové, kteří učiněni jsou jimi od lidí a jsou panicové, kteří sami se oddali panictví pro království nebeské, kdo může chápati, chápej“.[4]) Není zajisté v přirozenosti mocnější žádostivostí nad tu, kterou muž touží po spojení se ženou a žena po spojení s mužem. A podle Božského Spasitele má člověk i tuto nejmocnější žádost přirozenosti lidské úplně v moci své, tak že jí může vyhověti, ale nemusí. A proto není člověk ani v této příčině podroben nějaké vnitřní nutnosti, buď ženu pojati aneb doživotnému panictví pro království Boží se věnovati. Z čehož jest nutně souditi, že ve všech ostatních skutcích a fortiori jest prost všeho vnitřního nucení, tak neb jinak se rozhodnouti. Ostatně plyne tato pravda s veškeré nauky Kristovy vztahující se k mravnímu životu lidskému. Tuto pravdu Kristus předpokládá, když staví svůj zákon mravní proti zákonu Mojžíšovu, když doporoučí mimo panictví ostatní evangelické rady.

Co se týká poznání pravd náboženskо-mravních, do-

[1]) 15, 14 sl.
[2]) 31, 8—10.
[3]) Mat. 19, 9.
[4]) Ibid., v. 11, 12.

svědčuje Písmo sv., že Bůh i před Kristem národům pohanským nenechal sebe neosvědčena, všem čině dobře, dávaje s nebe deště i časy úrodné a naplňuje každé srdce pokrmem a radostí.[1]) To potvrzuje také sv. Pavel když píše ve svém listu k Římanům, že všichni lidé bez výjimky mohou neviditelné vlastnosti Boží i jeho věčnou moc a Božství poznati z věcí stvořených a zůstávají-li bez tohoto poznání, pak nemají omluvy.[2]) Ale nejen pravdy theoretické o Bohu a Božských věcech, nýbrž i pravdy praktické týkající se mravního života jsou přístupny přirozenému rozumu lidskému. I tuto pravdu potvrzuje sv. Pavel, když v témže listu píše: „Když pohané, kteří nemají zákona (positivního, nadpřirozeně zjeveného), přirozeným způsobem činí to, co zákon předpisuje..., jsou sami sobě zákonem, neboť ukazují, že dílo zákona jest vštípeno v srdcích jejich".[3])

A v prvém listu ke Korintským ponechává podobně jako Božský Spasitel manželství aneb panictví svobodné volbě věřících. „Jsi-li vázán k manželce?", tak praví: „Nehledej rozvazu. Prost-li jsi manželky? Nehledej manželky. Oženíš-li se však, nezhřešíš, a vdá-li se panna, nezhřeší".[4]) Mimo to sv. apoštol Pavel se vším důrazem připomíná věřícím při každé příležitosti, že člověk i po pádu prvých rodičů jest pánem svých skutků, i když bez milosti nadpřirozené nemůže vykonati ani nejmenšího skutku záslužného pro život věčný.[5])

b) Důkaz z Tradice.

S Písmem sv. souhlasí ss. Otcové. V nejstarší době snad jen někteří Originisté tvrdili, že hříchem prvotným byl v člověku obraz Boží úplně setřen.[6])

Mezi ss. Otci jak východní, tak i západní Církve není ani jednoho, který by byl svobody lidské i po pádu prvých rodičů nehájil. A proto není potřebí, na doklad této všeobecné pravdy důkazy z jejich spisů hromaditi. Uvedeme jediného sv. Augustina a to z té příčiny, poněvadž všichni pozdější odpůrci svobody lidské na něho se odvolávají. Tento sv. Učitel hájí svobody lidské s takou určitostí a rozhodností, že není možno jasněji a přesněji této pravdě dáti výraz. Podle sv. Augustina nehájí svobody lidské toliko Církev a její učitelé, nýbrž každý člověk jest si jí vědom. „Svobodu člověka", tak píše, „opěvují pastýři na horách, básníci v divadlech, lidé neučení při společných besedách, učenci v knihovnách, učitelé ve školách, duchovní na místech posvátných a pokolení lidské na celém okršku

[1]) Skut. apošt., 14, 16.
[2]) Řím, 1, 20.
[3]) Řím, 2, 14, 15.
[4]) I., Kor. 7, 27 sq.
[5]) Cf. Simar, Theologie des hl. Paulus, Freiburg 1883, 2. Aufl. S. 37 ff; 81 ff. Srv. důkladné pojednání o svobodě Dr. Jos. Novotného, v Časopise katol. duchovenstva r. 1911.
[6]) Cf. s. Epiphan. epist. ad v. Io. Hieros., Migne (Ser. Br.), tom. 43, p. 388.

světa".[1]) A na jiném místě: „Bůh nás stvořil s vůlí svobodnou a proto nejsme ani ku ctnostem, ani k nepravostem nuceni".[2]) A praví-li, že člověk hříchem ztratil svobodu, pak nemíní svobody mravní jakožto vlastnosti přirozenosti lidské, nýbrž má na zřeteli svobodu, kterou byl člověk obdařen v ráji a kterou snadno vůli Boží mohl plniti, poněvadž mu v plnění tom smyslná přirozenost jeho nečinila překážek. Že v tomto smyslu jest vykládati jeho výrok: „Člověk zneuživ svobody své vůle, pokazil jak sebe, tak i ji (svobodnou vůli)",[3]) o tom svědčí jiné jeho místo, kde praví: „Kdož by z nás řekl, že hříchem prvého člověka svobodná vůle zmizela z lidského pokolení? Svoboda sice zmizela, ale jen ona, kterou měl člověk v ráji... Avšak nezmizela tou měrou, aby lidé jen hřešili".[4]) Že sv. Augustin o svobodě vůle lidské po pádu učil jen, čemu Církev sv. vždy učila, vysvítá z poučení, které dává mnichům. Napomíná je, „aby setrvali v pravé víře katolické, která ani nepopírá svobody lidské co do ctnostného neb co do hříšného života, ani jí tolik nepřipisuje, by mohla bez milosti Boží něco vykonati, buď aby se od života hříšného obrátila k životu ctnostnému, aneb aby v dobrém prospívala, až by dobra věčného dosáhla".[5])

§ 140.

Kacířské bludy o svobodě.

Mezi heretiky popírající mravní svobodu člověčenstva „in statu naturae lapsae" jest především počítati reformatory, kteří učili, že lidská přirozenost jest hříchem dědičným tou měrou zkažena a zvrácena, že není nejen žádného nadpřirozeně, nýbrž ani přirozeně dobrého skutku schopna. Podle jejich nauky směřuje celá přirozenost lidská po pádu jen ke zlu, jen k hříchu. A proto také vůle nemá volby mezi dobrem a zlem, nýbrž jest již apriorně nezřízenou žádostivostí determinována jen k hříchu.

Blud tento odsoudil se vší možnou jasností a určitostí sněm Tridentský v sezení VI., věnovaném nauce zjevené o ospravedlnění člověka. V can. 4. prohlašuje za blud nauku, která tvrdí, že svobodná vůle člověka svým souhlasem nespolupůsobí s milostí Boží, která jej povzbuzuje a volá, aby k dosažení milosti ospravedlnění se připravil, ba že ani nemůže s milostí touto nesouhlasiti, i kdyby tak chtěla, nýbrž že se chová při tom jako nějaká věc všeho života prostá, která nic nečiní, nýbrž výlučně se jen trpně chová. A v can. následujícím (5.) odsuzuje rovněž jakožto

[1]) De duabus Naturis, cap. 15 (alias 11).
[2]) Ibid.
[3]) Enchir., n. 30.
[4]) Contr. duas ep. Pelag., lib. 1, cap. 2, n. 5.
[5]) Epist. 215 ad Valent., n. 4.

blud nauku, podle které svobodná vůle lidská hříchem Adamovým jest úplně vyhlazena aneb že jest pouhým názvem, který nemá žádného obsahu (titulus sine re), aneb konečně jen výmyslem v Církev ďáblem uvedeným.

Bludu protestantského, že lidské pokolení pádem prvého člověka ztratilo co do života nábožensko-mravního veškeru svobodu, hájí také Bajus a Jansenius. Ano Jansenius k bludu tomuto připojil ještě (v proposici 3.) nový blud, podle kterého ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae) k zásluze a vině není potřebí svobody od vnitřní nutnosti, nýbrž stačí pouhá svoboda od zevnějšího násilí.[1]) A jelikož tato nauka byla zavržena Církví jakožto kacířská, proto jest „de fide", že k pojmu svobody jest potřebí, nejen aby skutek nebyl vynucen zevnějším násilím, nýbrž aby byl také prost všeho vnitřního nutkání, zbavujícího člověka volby mezi mravním dobrem a zlem.

Blud protestantský a jansenistický, který svobodu lidskou buď úplně popírá aneb jí hledá toliko ve svobodě od zevnějšího fysického násilí, nemá v Písmě sv. a u ss. Otců naprosto žádného podkladu.

Zmínění kacíři dovolávají se jediného sv. Augustina. Jest sice pravda, že některé jeho výroky, vytržené ze souvislosti jeho nauky o nutnosti milosti Boží, jíž hájil proti Pelagiánům a Semipelagiánům, na první povrchní pohled zdají se potvrzovati blud jejich. Než tu jest na zřeteli míti, že sv. Augustin ve svém sporu s uvedenými bludaři, v němž o svobodě lidské nikdo z obou sporných stran nepochyboval, neměl vůbec příčiny o ní místněji a určitěji jednati. Jemu běželo toliko o důkaz pravdy zjevené, že člověk jest od Boha určen k cíli nadpřirozenému, k jehož dosažení nemá ve své přirozenosti žádných sil a schopností, a že proto pomoci milosti nadpřirozené má naprosto potřebí. A aby tuto nutnost dokázal, užil někdy výrazů, které na prvý pohled nedají se srovnati se svobodou lidskou. Ale při jejich výkladu musí se přihlížeti k jeho nauce o milosti a jejím poměru k svobodě lidské vůbec a pak zmizí ihned každá domněnka, jako by byl sv. Augustin buď úplně svobodu lidskou popíral, jak reformatoři tvrdí, aneb její pojem kladl jen do svobody od vnějšího násilí, jak Bajus a Jansenius mínili. To hlavně platí o jeho výroku, „že musíme vždy jednati podle toho, co nám působí větší rozkoš" (quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est),[2]) kteryžto výrok pokládali Jansenisté za klassický doklad svého bludu o svobodě lidské. Avšak sv. Augustin nerozumí touto rozkoší (delectatio), ani nedobrovolné zlé žádostivosti, ani nutící síly milosti Boží, která v tak zvaných „motus primo primi" překonává přirozenou vůli, nýbrž má na zřeteli dobrovolnou zálibu na dobrém skutku, která pak člověka k vykonávání jeho vzbuzuje. Že člověk

[1]) Cf. 3. větu Jansennovu; Denzinger 1094.
[2]) Cf. In Galat., p. 49.

může klásti odpor zálibě, kterou mu jak smyslnost, tak i milost Boží působí, zakusil sv. Augustin sám na sobě a proto praví ve svých Vyznáních, že po svém obrácení nepovoloval již pocitům, i když mu nemalou zálibu a rozkoš působily. (Non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat).[1]) Ostatně sv. Augustin při každé dané příležitosti hájil svobody lidské jak pod vlivem nezřízené žádostivosti, tak i milosti Boží s takovou určitostí, že jen bludařská zaujatost a umíněnost může jej pokládati za odpůrce svobody lidské ve smyslu katolickém. Píše-li na př. k Fortunatovi: „Duši rozumné, kterou má člověk, dal Bůh svobodnou vůli (liberum arbitrium). Neboť jen tak může sobě člověk získati zásluhy, pak-li svobodně a nikoliv nutně dobře činí“,[2]) může snad ještě jasněji poměr svobody k jejím následkům: k zásluze a vině vyjádřiti? Neboť kde není svobody, není také ani zásluhy, ani viny, neb svoboda jest nezbytnou podmínkou příčetnosti, zodpovědnosti a proto také zásluhy a viny, odměny a trestu.

Ano Jansenius se odvažuje na důkaz svého bludu o svobodě lidské dovolávati se i autority nejčelnějších theologů, jako Petra Lombardského, sv. Bonaventury, zejména sv. Tomáše. Než všichni tito slovutní učitelé, jakož i ostatní scholastičtí theologové učí svobodě lidské, záležící nejen ve svobodě od vnitřního násilí, nýbrž i od vnitřního nutkání, s takovou určitostí, že nemůže býti o jejich nauce v této příčině ani nejmenší pochybnosti. A proto je Jansenius zcela bezdůvodně prohlašuje za obhájce svého bludu. Ostatně blud tento byl již za jejich doby dobře znám. Praví-li sv. Tomáš ve svém díle: „De malo“, qu. 6, art. unus: „Quidam posuerunt“ a vyvrací-li pak jejich nauku o svobodě, musili za jeho času aneb již před ním býti bludaři, kteří pojem svobody kladli jen do svobody od zevnějšího násilí, jak Jansenius učil. Jako sv. Tomáš přihlíží k přemnohým jiným bludům, které teprv v pozdější době nabyly praktického významu, tak jedná i o svobodě lidské s takou jasností, že zároveň vyvrací každý pozdější blud, jímž jakýmkoliv způsobem její pravá povaha byla buď popírána aneb v pochybnost brána. Tak praví na místě uvedeném: „Někteří tvrdili (quidam posuerunt), že k svobodě lidské vůle netřeba, aby byla prosta vnitřní nutnosti, nýbrž že stačí, aby nebyla podrobena vnějšímu násilí... Jen prý násilí odporuje skutkům přirozeným a svobodným, poněvadž obojí tyto skutky pocházejí z příčiny vnitřní, kdežto skutky násilné mají příčinu vnější“. „Domněnka ta“, praví sv. Tomáš dále, „jest však kacířská, rušíc povahu jak skutků záslužných, tak i trestuhodných. Neboť nemůže se nazývati hodným odměny neb trestu skutek, který byl vykonán nutně a nemohl proto býti

[1]) Confess., lib. VIII., cap. 8, n. 20.
[2]) Disp. 1, cap. 15.

opomenut. Nauku tuto jest počítati mezi liché domněnky filosofické, poněvadž odporuje nejen nauce zjevené, nýbrž vyvrací také všecky principy mravovědy".

Nauka Janseniova o svobodě lidské plyne nutně z nauky protestantské o hříchu dědičném. Záleží-li hřích tento ve zlé žádostivosti člověka tak ovládající, že ho zbavuje vší schopnosti voliti a činiti něco, k čemu ho vniterně nenutká a neurčuje, pak člověk nemá vůbec svobody a je-li přece řeč o svobodě, pak jest pouhá „res de solo titulo" aneb „titulus sine re", jak Luther tvrdil. Jansenius chtěje aspoň na pohled tento blud poněkud zmírniti, připouštěl sice slovně svobodu lidskou, avšak ve skutečnosti ji právě tak popíral, jako protestanti. A proto byl blud jeho tím nebezpečnější, poněvadž připouštěje podle jména svobodu lidskou dovedl věřící o věci té hlouběji nepřemýšlející klamati. Nevylučuje-li svoboda nejen zevnějšího násilí, nýbrž také vnitřní nucení (internam necessitatem), pak jest člověk zbaven vší volby. Nemá-li však volby, nemá také svobody. A praví-li se přece, že jest člověk svoboden, pak jest rovněž svoboda jen „res de solo titulo" aneb „titulus sine re", pouhé slovo či jméno beze všeho věcného obsahu. Proto byla Církev sv. nucena, svůj ortel tento blud jako kacířství odsuzující častěji opakovati.

§ 141.

O způsobu, jakým přirozenost lidská hříchem dědičným byla sama v sobě a ve svých mohutnostech zraněna a seslabena.

Jest naukou sněmem Tridentským za článek víry prohlášenou, že hříchem prvotným byla celá přirozenost Adamova podle těla i duše pokažena (totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse),[1] Slova tato opakoval sněm Tridentský, jak jsme dříve již podotkli, ze synody Arausikánské II.[2] Synoda tato mimo to také definovala, že hříchem prvotným svoboda lidská byla seslabena a ke zlému nakloněna (liberum arbitrium attenuatum et inclinatum).[3] A podobně prohlásil také sněm Tridentský, že ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae) svoboda nebyla sice zničena, nicméně však že síly člověka byly seslabeny a k zlému nakloněny (tametsi in eis [in hominibus lapsis] liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum).[4]

Každá změna předpokládá dva terminy: „a quo" a „ad quem". To platí také o změně, která se stala s přirozeností lidskou skrze hřích prvotný a která její zranění a seslabení měla za následek.

[1] Sess. V., can. 1, Denzinger 788.
[2] Can. 1, Denzinger 174.
[3] Can. 25, Denzinger 199.
[4] Sess. VI., cap 1, Denzinger 793.

„Terminus a quo" nebyl stav čiré přirozenosti (status naturae purae), nýbrž stav původní svatosti a spravedlnosti, a „terminus ad quem" jest stav přirozenosti padlé (status naturae lapsae). A jelikož theologové k tomuto dvojímu stavu či terminu vždy určitě nepřihlíželi, vznikla mezi nimi různost názorů, jakým způsobem lidská přirozenost byla zraněna a seslabena.

Je-li řeč o zranění podstaty duše lidské, může se mu rozuměti jen v tom smyslu, že hříchem prvotným byla zbavena milosti posvěcující a tak oloupena o svou nejvznešenější krásu, kterou ji Bůh původně přioděl, pronikl a svému vlastnímu životu připodobnil. Ale poněvadž duše lidská jest podstatou jednoduchou a proto také nedělitelnou a neměnitelnou, nemohla hříchem z této své podstaty ničeho ztratiti. Neboť jinak nebyla by již duší lidskou, nýbrž podstatou zcela jinou, což odporuje jak rozumu, tak nauce zjevené. Ale zranění přirozenosti lidské netýká se toliko podstaty, nýbrž i mohutností jejích. A o zranění mohutnosti duševních uvažuje sv. Tomáš takto: Původní spravedlnost nebyla toliko okrasou podstaty duše, nýbrž vztahovala se také k jejím mohutnostem. Tato spravedlnost podřizovala úplně rozum a vůli Bohu a všechny však smyslné mohutnosti rozumu a vůli. Jakmile však duše se zbavila prvotným hříchem původní svatosti, pozbyly také všechny její mohutnosti pravé a řádné směrnosti k dobrům sobě přiměřeným. A ve zbavení lidských mohutností této Bohem nařízené směrnosti k dobrům jim přiměřeným záleží právě jejich zranění a seslabení.

V otázce však, jak jest tomuto zranění rozuměti, rozcházejí se theologové na dvě strany: stranu přísnější a mírnější. Rigoristé do jisté míry nadsazujíce a zveličujíce následky hříchu prvotného míní, že duševní mohutnosti po pádu nemají již dokonalosti, kterou by byly měly, kdyby byl původní člověk stvořen ve stavu čiré přirozenosti, nýbrž že klesly pod tento stupeň, i když nebyly úplně zničeny a vyhlazeny. Podle této nauky utrpěly tedy hříchem prvotným skutečné zranění a seslabení své přirozené síly a moci. Stoupenci nauky mírnější však učí, že duševní mohutnosti byly hříchem Adamovým zraněny a seslabeny jen potud, pokud jím ztratily původní dokonalosti, kterými byly před pádem opatřeny. Proto také přívrženci těchto dvou názorů o zranění lidské přirozenosti různě vykládají úsloví theologů, podle kterého přirozenost lidská hříchem prvotným „est spoliata in gratuitis et vulnerata in naturalibus". Kdežto rigoristé představují si poměr člověka ve stavu přirozenosti padlé (in statu naturae lapsae), k člověku ve stavu přirozenosti čiré (in statu naturae purae), jako poměr člověka nemocného k člověku zdravému (aegroti ad sanum), myslí sobě stoupenci nauky mírnější poměr ten jako poměr člověka svlečeného k člověku původně nahému (nudati ad nudum).[1]) Ačkoliv Církev sv.

[1]) Cf. Pohle, S. 551.

dogmaticky nerozhodla, v jakém smyslu jest zranění a pokažení lidské přirozenosti rozuměti, drží se přece jak starší theologové scholastičtí se sv. Tomášem v čele, tak i většina pozdějších bohoslovců nauky mírnější.

Podle sv. Tomáše týká se zranění čtyř mohutností lidských: rozumu, vůle, mohutnosti bažívé (appetitus concupiscibilis) a mohutnosti štítivé (appelitus irascibilis). Před pádem byly tyto mohutnosti opatřeny čtyřmi tak zvanými hlavními či stežejnými ctnostmi: rozum opatrností, vůle spravedlností, mohutnost bažívá mírností a štítivá statečností. Prvotným hříchem byly však zbaveny těchto ctností a na místě jejich podrobeny: rozum nevědomosti, vůle nespravedlnosti a zlobě, mohutnost bažívá nezřízené žádostivosti (concupiscentiae inordinatae) a štítivá slabosti.[1]) Nevědomost, nespravedlnost, nezřízená touha po dobrech rozkošných a slabost, toť ony čtyři rány, které člověk hříchem prvotným ve svých mohutnostech utrpěl.[2])

Podle sv. Tomáše neutrpěly potence lidské hříchem prvotným positivního zranění, nýbrž byly zbaveny toliko svých nadpřirozených a mimopřirozených darů, kterými je Bůh jako přídavkem k milosti posvěcující opatřil. A proto by nynější stav „naturae lapsae", kdybychom od něho odmyslili hřích dědičný, byl stavem „naturae purae". A nazýváme-li přirozenost lidskou, s jakouž přichází nyní na svět, zraněnou a seslabenou, pak jest tomuto zranění a seslabení rozuměti jen potud, pokud ji myslíme v poměru ke stavu původní svatosti a spravedlnosti, v němž duše a mohutnosti její byly nad přirozenou svou povahu zdokonaleny a povzneseny a tak uschopněny dosíci cíle nadpřirozeného, k němuž byl člověk původně od Boha určen. Ve stavu tomto byly mohutnosti takořka oblečeny v oděv nadpřirozený, který k jejich přirozenosti nenáležel. Po pádu byly z tohoto oděvu svlečeny, ale na své přirozené síle tím ničeho neztratily.

Ačkoliv, jak jsme již podotkli, Církev sv. dogmaticky neprohlásila, má-li se zranění a seslabení přirozenosti lidské rozuměti v smyslu rigorosním aneb mírnějším, přece sněm Tridentský, jak nelze pochybovati, stojí v otázce této na stanovisku nauky mírnější. Jelikož staví původní stav svatosti a spravedlnosti, v němž člověk žil před hříchem, proti stavu přirozenosti padlé, tedy proti stavu dědičného hříchu a jeho následkům, které hřích tento na duši a těle člověku způsobil, nelze pochybovati, že slovům jeho: „totum Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse"[3]) jest rozuměti jen v tom smyslu, že člověk po pádu jeví se proti člověku před pádem na duši a jejích mohutnostech býti zraněným a seslabeným

[1]) Cf. Mravouka Vřešťálova, díl I. povšechný, str. 50.
[2]) Sv. Tom. I.–II., qu. 85, art. 3.
[3]) Sess. V., can. 1; Denzinger 788.

v tom smyslu, jak toto zranění a pokažení lidské přirozenosti skrze hřích Adamův stoupenci mírnější nauky v této otázce vysvětlují.

Ostatně i přirozený rozum lidský činí proti přísnějšímu způsobu zranění lidské přirozenosti skrze hřích prvotný vážné námitky.

Všechny mohutnosti či potence lidské, jak nižší, smyslné, tak vyšší, rozumové, náleží k samé přirozenosti lidské, se kterou jsou tak sloučeny a spojeny, že se ani v pojmu nedají od ní odloučiti.

Z toho plyne, že přirozenost lidská nemůže jich v žádném případě ztratiti. Než to připouštějí i theologové, kteří hájí přísnějšího názoru v otázce této. Ale ani positivního seslabení a snížení potencí těchto nelze připustiti. Co jednou náleží k přirozenosti bytosti, to jí náleží cele. Člověk mohl ztratiti dary a dokonalosti, kterých mu Bůh nad a mimo jeho přirozenost (supra et praeter naturam) uštědřil, nelze však mysliti, že by ho byl Bůh za jeho hřích zbavil nejen těchto darů a dokonalostí, nýbrž že by byl i z jeho přirozených vlastností a dokonalostí mu také ještě něco odňal. Kdyby člověk po pádu neměl smyslných a duševních potencí neztenčených a neseslabených, pak by nebyl ani člověkem v plném a celém slova smyslu, nýbrž jen člověkem jakéhosi nižšího řádu, jemuž by pak již přirozeně se nedostávalo jisté míry schopností aspoň mravně potřebných k dosažení přirozeného cíle jeho.

Mimo to Církev sv. zavrhla 55. proposici Bajovu,[1]) podle které Bůh nemohl na počátku stvořiti takového člověka, jaký nyní se rodí. A je-li tato proposice bludná, pak jest proposice opačná správná. Tedy Bůh mohl člověka stvořiti tak, jak nyní přichází na svět, ovšem bez hříchu dědičného. Mohl-li však Bůh původně stvořiti člověka takového, jaký nyní přichází na svět, pak jistě nemá člověk potencí positivně pod stupeň jejich přirozené dokonalostí snížených, poněvadž by ho Bůh původně s potencemi takto seslabenými nemohl stvořiti. Ze zavržení této proposice nutně plyne, že hříchem prvotným ztratil člověk sice všecky dary k přirozenosti jeho přidané, však na přirozených vlastnostech a dokonalostech nevzal žádné újmy. Jen jednu obtíž působí tato nauka, které nelze mlčením pominouti.

Pravili jsme, že Bůh mohl člověka stvořiti v tom stavu, v jakém nyní přicházíme na tento svět (ovšem bez hříchu dědičného). Nyní však přicházíme na svět s rozumem zatemněným a s vůlí ke zlému více nakloněnou, než k dobrému. Ale zatemnění rozumu a nezřízená žádostivost má nyní na člověka tak neblahý a zhoubný vliv, že by nebyl mravně schopen ani k dosažení cíle přirozeného, kdyby k němu byl určen. Mohl-li však Bůh stvořiti původně člověka v nynějším stavu, který se neliší od stavu přirozenosti čiré, jak jest možno, aby ho stvořil ve stavu, v němž jest mravně neschopen dojíti cíle přirozeného, přiměřeného stavu přirozenosti čiré?

[1]) Denzinger 1055.

Než tu nesmíme zapomínati, že by se byl život lidský zcela jinak vytvářel, kdyby byl člověk býval původně stvořen a určen k cíli toliko přirozenému. Neboť Bůh by byl zavedl zcela jiný řád své prozřetelnosti a tímto řádem byl by odstranil mnohé překážky, které se nyní člověku v jeho nábožensko-mravním životě stavějí v cestu, a chránil by ho aspoň všech těžších pokušení, kterým nyní přečasto povoluje a od svého posledního cíle se odvrací. Kdyby byl člověk původně stvořen ve stavu čiré přirozenosti, pak slabost jeho rozumu a náklonnost jeho vůle ke zlému byly by bývaly přirozenými nedokonalostmi přirozenosti lidské, a Bůh by byl člověka svými milostmi léčivými (gratiis medicinalibus) podporoval tou měrou, že by byl při dobré vůli býval nejen mravně, nýbrž i fysicky s to, aby svého přirozeného cíle došel. Nyní však temnost rozumu a nezřízená žádostivost jsou trestem hříchu a člověk zakouší v plné míře trpkosti jeho, aby z vlastní zkušenosti poznal svou nestatečnost zbaviti se kletby, která v tomto trestu na něm spočívá, a obrátil se k Tvůrci svému a očekával od něho pomoci a spásy. O řádu světovém, jaký by byl Bůh zavedl v lidském životě a ve vnější přírodě, kdyby byl člověka stvořil ve stavu čiré přirozenosti a určil mu cíl přirozený, nemůžeme si ovšem utvořiti jasné názorné představy, ale tolik jest jisto, že by byl Bůh svou moudrostí, svatostí a spravedlností řídil člověka tak, aby svého cíle při dobré vůli mohl dojíti. A tak názor mírnější o povaze zranění lidské přirozenosti skrze hřích prvotný lépe se srovnává nejen s naukou zjevenou o hříchu dědičném a jeho následcích, nýbrž i s vlastnostmi Božími a také více se zamlouvá rozumu, který nemůže připustiti, aby člověk hříchem prvotným byl pod úroveň lidské přirozenosti snížen, a ztratil ze svých přirozených sil jistou míru, bez níž by nebyl člověkem neporušeným a celým.[1])

§ 142.

Hřích dědičný a názor na život lidský.

Následkem hříchu dědičného převládá v člověku nezřízená žádostivost, tedy nižší smyslná stránka jeho tělesně-duchové přirozenosti drží vrch nad jeho vyšší duchovou stránkou a nakloňuje ho proti soudu rozumu k dobrům lichotícím jeho tělesným chtíčům a pochotem. To jest děj, kterého každý člověk sám na sobě zakouší. Tuto pravdu potvrzují také dějiny všech národů. Jako každý jednotlivý člověk, který v sobě netlumí převládající smyslnosti, stává se jejím otrokem, tak můžeme tvrditi o každém národě

[1]) Rigorosního názoru v této nauce hájí ze starších theologů Contenson, Thomas de Lemos, Sylvius, Esparza, z novějších hlavně Schmid, (Quaest. select. ex theol. dogm Oenip.) 1893, p. 468 sqq.; Cf. Palmieri, l. c. p. 606 sqq.; Chr. Pesch, l. c. p. 141 sqq.; Egger, (Enchir. theol. dogm. spec.). Brixinae 1911, p. 316 sqq. Mírnější pak všichni ostatní theologové.

stojícím mimo křesťanství a nebeský vliv jeho věrouky a mravouky, že veškeré dějiny jeho záleží hlavně jen ve výpočtu jeho nízkých sobeckých snah a různých nepravostí a neřestí, ve kterých jest hledati první a poslední pružiny veškerého jeho života.

Nikdo nepopře a neodčiní děje, že člověk, jak nyní přichází na svět, není mravně schopen, dojíti přirozeného svého cíle, který záleží v přirozeném poznání pravdy a přirozené lásce k dobru, čili jinými slovy, že není mravně schopen Boha jakožto svrchovanou pravdu poznati a jako nekonečné dobro milovati a podle tohoto poznání a podle této lásky celý svůj život zařídíti. A proto všecky pokusy a snahy jak různých filosofických soustav, tak i jednotlivých světských vlád, založiti život jak jednotlivců, tak i celých národů, ano i veškerého člověčenstva na pouhé přirozenosti lidské aneb jak praví, beze všech nadpřirozených vlivů Božských, pudí nutně jak jednotlivce, tak i celé národy jak do mravní, tak i hmotné záhuby. V tom právě záleží základní blud nynějších zednářů a volných myšlenkářů, že popírají hřích dědičný a všecky jeho neblahé účiny jak na podstatu přirozenosti lidské, tak i na mohutnosti její jak smyslové, tak i rozumové, a se domnívají, že člověk jest svou přirozeností dobrý a že nepotřebuje nadpřirozené pomoci Božské, aby cíle svého došel. Ale poněvadž nadpřirozené určení člověka k důstojnosti adoptivního synovství Božího a ztráta této důstojnosti vinou prarodičů našich, a všecky neblahé následky, které měla tato ztráta v zápětí, jest jednou historickým dějem, pudí jeho popření nutně k vyšinutí lidského života s dráhy Bohem samým mu vytknuté, na které jediné může dojíti spásy jak pro život věčný, tak i časný. Tvůrce člověka a svrchovaný Pán jeho určil mu cíl nadpřirozený, a poněvadž člověk jako tvor jest na svém Tvůrci naprosto závislý, nemůže si sám proti svrchované a všemohoucí vůli jeho jiný poslední cíl určiti, než který mu Tvůrce jeho určil. A proto také nemá naprosto žádné volby mezi cílem nadpřirozeným a přirozeným. Jeho věčná spása záleží jediné a výlučně toliko v dosažení cíle nadpřirozeného, v přímém nazírání na Boha a v blaženosti z tohoto nazírání plynoucí. A nedojde-li jednou tohoto cíle, pak bude věčné odloučení od Boha a věčné tresty, které toto odloučení bude míti v zápětí, jeho konečným údělem. Toť naprostý, nezměnitelný zákon, kterému Bůh život veškerého člověčenstva podrobil. A zákon tento vylučuje s metafysickou nutností každý kontradiktorický protiklad. Proto jest nauka zednářská a volnomyšlenkářská očividný blud. A poněvadž člověk jest stvořen pro pravdu, proto každý blud, obzvláště blud, který se příčí původu člověka, povaze jeho přirozenosti a konečnému cíli jeho, musí míti jeho záhubu za následek. Jakou kletbu přináší zednářstvo všem národům, u nichž vládu na sebe uchvátilo, o tom podává hlavně v nynější době nad slunce jasnější důkaz mravní rozvrat jak

našeho národa, tak i všech ostatních evropských národů, které svobodné zednářstvo svému panství podrobilo.

Je-li stav, v němž každý člověk přichází nyní na svět, stavem původním a přirozeným, jak zednářstvo se domnívá, pak nemůže býti o hříchu dědičném vůbec řeči. Ale s hříchem dědičným souvisí co nejtěsněji osoba Syna Božího, který se stal člověkem, trpěl a zemřel, aby člověčenstvu zase zjednal původní důstojnost synů Božích a mimo to mu opatřil všecky nadpřirozené prostředky, jimiž by mohl dojíti zase původní důstojnosti, o kterou je Adam svým hříchem připravil. A proto svobodné zednářstvo popírá zcela důsledně Božství Kristovo a vůbec vše, co v jeho životě má ráz nadpřirozený. Pro ně neexistuje Církev katolická jako ústav Kristem založený a jeho Božskou autoritou opatřený za tím účelem, aby jeho trojí mocí: učitelskou, kněžskou a královskou, kterou na ni přenesl, pokračovala v jeho vykupitelském díle a až do skonání světa člověčenstvu přivlastňovala ovoce jeho vykoupení. Pro svobodné zednářstvo nemá Církev práva na existenci. Neboť jako prý v osobě Kristově, v jeho nauce, v jeho skutcích není nic nadpřirozeného, tak i Církev jest náboženskou společností čiře lidskou a vše, co má v ní ráz nadpřirozený, jest pouhým výmyslem lidským, a proto také bludem a klamem. A poněvadž Církev sv. si připisuje jak původ, tak i život a poslední cíl nadpřirozený, proto prý šálí a klame člověčenstvo a toto prý má nejen právo, nýbrž i povinnost ji se světa vyhladiti všemi možnými prostředky třeba i násilnými.

Jinak se musí vytvářeti život lidský podle nauky křesťanské a jinak podle nauky zednářské.

Podle nauky křesťanské přichází každý člověk na tento svět s přirozeností oloupenou o její nejkrásnější výbavu, o milost posvěcující, kterou ji Bůh původně nad její přirozený požadavek k účasti ve své vlastní přirozenosti povýšil, a zároveň také ještě v jejich přirozených mohutnostech zraněnou a seslabenou. Má-li se však člověk státi účastným spásy, kterou mu Kristus zase zjednal, musí vzíti na sebe svůj kříž a kráčeti v celém svém životě za Kristem, čili jinými slovy: musí se stále zapírati a tímto sebezáporem podřizovati nižší smyslnou část své přirozenosti její části duchové a tak milostí Kristem mu zaslouženou si osvojovati ctnosti, kterými má život nadpřirozený v sobě zdokonalovati a konečným setrváním v dobrém (per perseverantiam finalem) dovršiti.

Podstatně jinak musí se život lidský jeviti podle nauky zednářské, podle které jest člověk nyní právě takový, jaký byl při svém prvém původu, ať již byl od Boha stvořen, aneb jest pouhým výtvorem všeobecného světového vývoje.

Podle svobodného zednářstva, s nímž souhlasí materialismus, pantheismus, monismus atd., první rodiče, i když zhřešili, hříchem svým ničeho neztratili ani sobě ani potomstvu svému. Proto jest

nynější stav přirozenosti lidské, v němž každý člověk přichází na tento svět, zcela přirozený a proto dobrý, a cíl života jeho záleží v souměrném vývoji a zdokonalení všech jeho smyslných a rozumových sil a mohutností.

Je-li přirozenost lidská vesměs dobrá, pak jsou také všecky její mohutnosti stejně dobré a proto také ve svých vnitřních a vnějších činnostech stejně oprávněné a nikdo nemá práva, omezovati jednu mohutnost proti druhé a ji jakýmkoliv způsobem tlumiti, krotiti a mohutnosti vyšší podřizovati.

Následovně nemá člověk potřebí, v něčem se zapírati a svou smyslnost krotiti, aby nevybočila s dráhy přirozeně sobě vytknuté a neznemožnila mu dosažení přirozeného cíle, k němuž jest určen.

Z tohoto dvojího sobě z konců protivného názoru o původu, povaze a posledním cíle člověka nutně plyne, že výchova člověka podle zásad křesťanských a zednářských podstatně se od sebe různí. Kdežto křesťanství staví výchovu člověka hlavně na sebezáporu, kterým hledí nižší, vegetativně smyslnou stránku jeho přirozenosti podříditi rozumové stránce její a rozumnou stránku pak Bohu, ponechává zednářstvo stejnou volnost vývoji a uskutečnění obou těchto potencí, ano klade ještě větší váhu na vývoj tělesný, než duchový a při výchově duchové dává přednost vzdělání rozumu před vzděláním a zušlechtěním vůle a srdce. Proto vidíme, jak nynější škola téměř honí školní mládež k různým z části věru až surovým tělesným hrám, při čemž se vzdělání rozumu, ale ještě více vzdělání srdce zanedbává. Tolik jest jisto, že naše mládež pořád více mravně suroví a pustne a uvádí v nebezpečí existenci celého národa.

Výchova školní mládeže, která nepřihlíží k hříchu dědičnému a jeho neblahým následkům jak pro duši, tak i pro tělo lidské, podrývá nejen život křesťanský vůbec, nýbrž všecky útvary společenské na zásadách křesťansých založené. Škola beznáboženská jakož i mezináboženská (interkonfessijní) jest zásadním a zjevným semeništěm revoluce proti všemu náboženství, proti vší mravnosti, proti každému právu a každému veřejnému řádu. S naukou o hříchu dědičném stojí a padá nejen křesťanství, nýbrž i veškera společnost lidská a lidstvo se vrací k starému pohanství se všemi hrůzami jeho, ano namnoze klesá ještě hlouběji. Nynější stav společnosti lidské se vší svou hmotnou bídou a mravní spustlostí podává tak jasnou ilustraci této pravdy, že jí netřeba ještě zvlášť dokazovati.

DOSLOV.

V této části práce své jsme uvažovali o Božském díle tvůrčím, o velikém kosmu, který zahrnuje v sobě trojí svět: svět hmotný, svět čirých duchů a svět složený z části hmotné a duchové, svět lidský, který nazýváme proti veškerému stvořenému světu malým kosmem čili malým světem. Ve všech těchto třech světech či říších jsme se snažili vystihnouti pravdy nejdůležitější, které jak Zjevení Boží, tak i rozum náš jasně dokazuje. A poněvadž pravdy tyto obsahují takořka jen obrysy nauky o tvůrčím díle Božském a rozum lidský cítí v sobě přirozený pud rozřešiti také mnohé otázky, na které prameny Zjevení Božího nedávají úplně jasných a určitých odpovědí, snažili jsme se hlavně podle nauky sv. Tomáše vniknouti pokud možno aspoň do některých tajů, které s pravdami zjevenými co nejtěsněji souvisí.

Veškeren svět jest nejen ve svém celku, nýbrž ve všech svých i nejmenších částech stvořen podle odvěčných ideí Božských a proto jest obrazem a odleskem samého Boha a všech jeho Božských dokonalostí. A jako jest obraz osoby, ovšem jen v obdobném smyslu, takořka reduplikací osoby, kterou znázorňuje a představuje, tak můžeme říci, že i svět jest obrazem, v němž Bůh sám našim zrakům v nebeském světle září.

Co se týká původního stavu a posledního cíle člověka, rozchází se svět křesťanský se světem nekřesťanským obzvláště v nynější době. Kdežto Církev kat. podle pramenů Zjevení Božího učí, že Bůh prvé naše rodiče a v nich veškero jejich potomstvo určil k cíli nadpřirozenému, k důstojnosti přisvojených synů Božích, a podle této důstojnosti vyzbrojil je potřebnými milostmi a dary jak duševními, tak i tělesnými, učí svět nekřesťanský, že člověčenstvo má jen přirozený cíl, kterého také přirozenými silami může dosíci. Svět křesťanství věří proto ve dva světy: přirozený a nadpřirozený, svět nekřesťanský připouští jen jeden svět, jen jeden život a to jest svět a život toliko přirozený.

V nynějším světovém boji, který zuří ve všech důležitějších otázkách lidského života: v otázce týkající se rodiny a povahy manželství, týkající se školy a výchovy lidského pokolení, života sociálního, politického, vědeckého, uměleckého atd., stojí tyto

dva z konců protivné světy proti sobě: svět nadpřirozený, svět křesťanský a svět naturalistický, jehož hlavním představitelem jest svobodné zednářstvo, které se u nás skrývá ve spolku volnomyšlenkářů. Boj tento jak denní zkušenost pořád jasněji dokazuje, šíří v životě všech evropských národů pořád větší mravní zvrhlost a spustlost všech jednotlivých tříd lidské společnosti. Zednářstvo namlouvá nemyslícím massám lidu, že nynější člověčenstvo je tak vyspělé, že nemá již potřeby víry v tajemství, které Církev kat. od svých věřících žádá. Při tom však místo tajemství sugeruje svým stoupencům víru v holé a očividné absurdnosti a nesmysly.

Jakmile člověk zavrhne víru v Božské poslání Církve kat., ztrácí důsledně víru v Krista, Boha a člověka, a s Kristem ztrácí i víru v Boha a upadá v úplné bezvěří. A člověku nevěrci zůstává pak jen krutá hmota se svými železnými fysickými zákony. Pak není věcného rozdílu mezi duší a tělem a veškeren život lidský není než poněkud zjemněný a zdokonalený život zvířecí. Člověk pak neví, jaký má původ — neboť původ zvířecí již sama nevěrecká přírodověda odsuzuje — neví, jakou má přirozenost — neboť zvířecí přirozenost třeba více vyvinutá, než u zvířete, činí veškeren život lidský nemožným — neví, jaký jest poslední jeho cíl.

Život lidský se neobejde bez tajemství. Sféra pravdy jest nekonečná a bezmezná. Rozum lidský jest však konečný a omezený. A proto nemůže člověk, i kdyby sebe více v poznání pravdy pokračoval, vystihnouti veškeru pravdu v celém jejím rozsahu a dosahu. Obor tajemství, do kterých člověk ani zde na zemi ani na onom světě nemůže vniknouti, zůstane vždy nekonečně širší a delší, vyšší a hlubší, než obor pravd, které přirozeně a nadpřirozeně může poznati.

A co platí o pravdě všeobecné, platí také o pravdě, kterou Bůh stvořením, zřízením a uspořádáním vnějšího světa a jeho jednotlivých bytostí nám zjevil. Všecky jednotlivé obory světové: svět hmotný a duchový a svět lidský jsou tak veliké a ohromné, že převyšují všecky naše představy a pojmy. Duchu lidskému se sice podařilo vniknouti do mnohých záhad a tajů stvořeného světa, jmenovitě do života světa hmotného a lidského, přece však svět tento halí v sobě ještě téměř nekonečný počet záhad a tajů, kterých duch lidský i kdyby ještě miliony let se namáhal, nikdy úplně nevystihne.

Ačkoliv každý i sebe menší hmotný atom hlásá existenci Boží, přece stvořil Bůh vnější svět ve velikosti přesahující všecky naše představy a umístil jeho jednotlivá tělesa v prostoru, všecky rozměry stvořené hmoty nevýslovně převyšujícím, aby člověk, pro něhož celý tento nekonečný vesmír byl stvořen a neprostředně určen, poznal nejen jeho existenci, nýbrž i všecky jeho jednotlivé vlastnosti a dokonalosti. Je-li stvořený svět tak ohromný a nesmírný, je-li tak moudře uspořádán jak ve svém celku, tak

i ve svých jednotlivých částech, je-li tak krásný a ladný, co jest teprv souditi o nesmírnosti, moudrosti a kráse atd. jeho Stvořitele a Ředitele?! A proto má pravdu královský pěvec, když praví: „Nebesa vypravují slávu Boží, a dílo rukou jeho zvěstuje obloha“.[1]) Každý jiný názor na svět a jeho poslední cíl vede k popření Boha a staví na jeho místě buď hmotu aneb člověka, jak vidíme na moderním materialismu a pantheismu se vší jeho mravní bídou, do které nynější člověčenstvo vrhá. Jen návrat k Bohu, Stvořiteli světa, jen návrat ke Kristu a Církvi katolické zažehná nebezpečí všeobecné záhuby mravního a společenského života, která v nynější době všem národům hrozí.

O. A. M. D. G.

[1]) 18, 1.

OBSAH.

Katolická věrouka.

Díl III.

O Bohu Stvořiteli.

Strana

Předmluva 5
§ 1. I. O Bohu Stvořiteli (De Deo Creatore) 7
§ 2. O tvůrčí činnosti Božské 7
Pojem stvoření 7
a) Stvoření není proměnou 12
b) Stvoření nelze také nazývati přechodem ze stavu ideálního do stavu reálního, ani přechodem z možnosti do skutečné existence 14
c) Stvoření není také pohybem 14
d) Z toho již také patrno, v čem záleží rozdíl mezi stvořením a plozením 15
§ 3. Stvoření jest entitativně (bytně) a formálně konem Bohu immanentním a jen virtuálně přechodným 15
§ 4. Termin či předmět tvůrčího konu 19
§ 5. Námitky proti možnosti stvoření z ničeho 22
§ 6. II. Stvoření světa 29
a) Důkazy ze Symbolů a dekretů sněmovních 29
b) Důkazy z Písma sv. Starého zákona 31
c) Důkazy z Písma sv. Nového zákona 37
d) Důkazy z Tradice 39
§ 7. Věročlánek, že Bůh stvořil svět z ničeho, jest také pravdou rozumem poznatelnou 42
§ 8. Jen Bůh mohl svět stvořiti 45
§ 9. Bůh nemůže ku stvoření použiti tvora jakožto nástrojné příčiny 48
§ 10. Bůh stvořil svět svobodně 51
Svobodu stvoření hlásá:
α) Písmo sv. 52
β) Tradice 53
§ 11. Svoboda Božského tvůrčího konu a rozum lidský 53
Virtuální rozdíl mezi tvůrčím konem a podstatou Božskou jest obsažen:
a) v samém Bohu 54
b) v našem rozumu 54
§ 12. Dokonalost stvořeného světa 61

Strana
a) Pessimismus 61
b) Optimismus 63
c) Svět od Boha stvořený jest relativně nejdokonalejší . . . 65
α) Důkaz z Písma sv. 67
β) Důkaz z Tradice 68
§ 13. Co jest souditi o nutnosti věčného stvoření? 69
§ 14. O možnosti věčného stvoření 74
Nauka sv. Tomáše 74
§ 15. Věčné stvoření není možné a proto mohl býti svět stvořen jen v čase 77
§ 16. Stvoření jest dílem nerozdílné Nejsvětější Trojice 80
a) Důkazy z Písma sv. 83
b) Důkazy z Tradice 84
§ 17. O příčinách světa 87
Bůh jest vzornou příčinou světa (causa exemplaris) 87
a) Důkaz z Písma sv. 91
b) Důkaz z Tradice 91
§ 18. Svět jest jevem či representací Božskou 95
§ 19. Bůh jest účelnou příčinou světa 100
Pojem účelu 100
§ 20. Finis operantis 102
§ 21. Finis operis 105
§ 22. Nauka novějších theologů o prvotném účelu tvorstva 108
§ 23. Nauka sv. Tomáše 110
§ 24. Druhotný účel tvorstva 114
§ 25. III. O světě jakožto o tvůrčím díle Božském 118
O výtvaru světa z hmoty stvořené 118
§ 26. O biblické kosmogonii 118
§ 27. Theorie, jimiž bohoslovci smysl mosaické dějepravy o Božském šestidenní vysvětlují 124
a) Theorie literální 126
b) Theorie restituční 128
c) Theorie periodistická čili konkordistická 131
d) Theorie idealistická či mystická 136
e) Theorie allegorická 142
§ 28. O evolucionismu 149
Zjevení Božímu odporuje:
a) evolucionismus materialistický 151
b) evolucionismus pantheistický 152
c) evolucionismus spiritualistický 153
§ 29. O Božské prozřetelnosti vůbec 156
§ 30. Bůh zachovává svět v bytu 156
§ 31. Zednářský deismus 166
§ 32. O spolupůsobení Božském s fysickými činnostmi bytostí stvořených (De concursu divino) 168
Nauka scholastická 168
a) Důkazy z Písma sv. 173

Strana
b) Důkazy z Tradice 175
§ 33. Námitky proti konkursu Božskému 175
§ 34. Způsob, jakým Bůh spolupůsobí s činnostmi fysickými vůbec a svobodnými zvlášť 180
§ 35. O fysické praemoci 183
§ 36. O Božské prozřetelnosti zvlášť (De divina providentia) . . . 190
O řízení světa (De gubernatione mundi) 190
Že Bůh pečuje o všecky bytosti stvořené, lze dokázati:
a) apriorně 191
b) aposteriorně 192
§ 37. Předmět a způsob prozřetelnosti Božské 194
a) Důkazy z Písma sv. 200
b) Důkaz z Tradice 204
c) Důkaz z díla vykupitelského 204
§ 38. Prozřetelnosti Božské neodporuje nerovné rozdělení statků a dober pozemských 206
§ 39. Prozřetelnosti Božské neodporuje zlo fysické 210
§ 40. Božské prozřetelnosti neodporuje zlo mravní 216
§ 41. Bůh a mravní zlo 220
§ 42. IV. O stvořených bytostech čiře duchových čili o andělech 222
Existence andělů 222
§ 43. Andělé jsou bytosti rozumem a svobodnou vůlí obdařené . . 226
§ 44. Andělé jako bytosti osobní jsou:
a) nižší Boha 227
b) vyšší a dokonalejší člověka 227
§ 45. O čase, ve kterém byli andělé stvořeni 230
a) Důkaz z Písma sv. 232
b) Důkaz z Tradice 232
§ 46. O počtu andělů 234
a) Učí Písmo sv. 234
b) Učí Tradice 234
§ 47. Andělé jsou pouzí čili čiří duchové 236
a) Důkaz z Písma sv. 238
b) Důkaz z Tradice 240
§ 48. Způsob, jakým jsou andělé v místě přítomni 247
§ 49. O poznání a vědě andělské 257
O rozumu andělském 258
§ 50. O předmětu andělského poznání 260
Čeho andělé nepoznávají 260
§ 51. Andělé poznávají věci hmotné 264
§ 52. Andělé poznávají bytosti duchové 267
a) Jak poznávají andělé sami sebe 267
b) Jak poznávají člověka 269
c) Jak poznávají Boha 270
§ 53. O způsobu poznání andělského vůbec 272
§ 54. O vůli andělské 276

Strana
§ 55. O lásce andělské vůbec 279
§ 56. O lásce andělské k sobě 280
§ 57. O lásce, kterou milují jiné anděly 282
§ 58. Láska andělů k Bohu 283
§ 59. O illuminaci andělské 285
§ 60. O řeči andělské 288
§ 61. Andělé působí na vůli jiných andělů 290
§ 62. Andělé působí přirozeně na činnost druhých andělů 291
§ 63. Andělé působí na hmotné předměty a na tělo lidské 293
§ 64. Mohou-li andělé působiti divy a zázraky? 294
§ 65. Mohou-li andělé působiti na obrazivost (fantasii) a smysly člověka? 296
§ 66. O hierarchiích a řádech či kůrech andělských 297
O třech hierarchiích a devíti kůrech andělských vůbec . . . 297
§ 67. Rozdíl hierarchií a kůrů andělských 300
§ 68. O devíti kůrech andělských zvlášť 302
§ 69. O povaze, úkolech a vespolném poměru jednotlivých kůrů andělských 308
§ 70. O řádech andělů padlých 314
§ 71. Andělé byli stvořeni k cíli nadpřirozenému 317
Pojem přirozenosti a nadpřirozenosti 317
§ 72. S přirozeností a nadpřirozeností souvisí přirozený a nadpřirozený řád čili pořádek 321
§ 73. Všichni andělé byli stvořeni dobří 323
§ 74. Všichni andělé byli při svém stvoření obdařeni milostí posvěcující 324
a) Důkaz z Písma sv. 324
b) Důkaz z Tradice 326
§ 75. O zkoužce andělů 327
§ 76. Někteří andělé zůstali při této zkoušce Bohu věrni a byli vzati za odměnu do nebe 328
α) Důkaz z Písma sv. 328
β) Důkaz z Tradice 329
§ 77. Ostatní andělé zhřešili a byli uvrženi do pekla 330
a) Důkaz z Písma sv. 330
b) Důkaz z Tradice 332
§ 78. Hřích padlých andělů byla pýcha 333
Důkaz z Písma sv. 334
§ 79. Bůh padlým andělům neodpustil viny 337
§ 80. O poměru dobrých andělů k Bohu 339
§ 81. Poměr dobrých andělů k nám lidem 340
O andělech strážných 340
§ 82. Ochrana andělská jest možná a přiměřená 342
§ 83. Jest přiměřená:
α) lidem 344
β) andělům samým 344
γ) konečně také Bohu 345
§ 84. Každý člověk má svého zvláštního anděla strážného 347
§ 85. Ku kterým hierarchiím a kůrům náleží andělé strážní 353

Strana
§ 86. Povinnosti naše k andělům strážným 356
§ 87. Poměr padlých andělů k lidem 359
§ 88. O ďábelské posedlosti 366
Posedlost jest:
a) možná 367
b) dějem historickým 367
Důkaz z Písma sv. 368
§ 89. Jak lze častou posedlost v prvých dobách křesťanských a i v nynější době vysvětliti 369
Důkazy z Tradice 371
§ 90. O spojení mezi člověkem a ďáblem 375
§ 91. Různé způsoby spojení člověka s ďáblem 376
§ 92. Rozšíření kouzelnictví 381
§ 93. O okkultismu a spiritismu 388
§ 94. V. O původu a přirozenosti lidského pokolení . . . 395
Úvod 395
§ 95. První rodiče byli podle duše i těla neprostředně od Boha stvořeni 397
a) Nauka křesťanská 397
α) Důkaz z Písma sv. 397
β) Důkaz z Tradice 401
§ 96. Nauka moderní o původu člověka 403
§ 97. Člověk jest synthesí z těla a rozumne duše, která jest jediným principem, jak vegetativně animálního, tak i rozumného života lidského 414
a) Důkazy z Písma sv. 415
b) Důkazy z Tradice 418
§ 98. Duše jest podstatnou formou těla 420
§ 99. Spojení duše s tělem v člověku jest *a)* přirozené a *b)* osobní . 425
§ 100. Bludné názory o spojení a poměru mezi duší a tělem . . . 428
§ 101. Duše lidská jest podstatou:
a) nehmotnou 437
b) jednoduchou 439
c) duchovou 439
§ 102. Duše lidská jest svobodná 441
Pojem svobody lidské 441
Důkazy svobody lidské:
a) historický 445
b) psychologický 447
c) ethický 450
d) metafysický 451
§ 103. Svoboda lidské vůle jest formálním věročlánkem 452
a) Důkaz z Písma sv. 452
b) Důkaz z Tradice 453
§ 104. Proti svobodě lidské vůle stojí determinismus 453
Jest rozeznávati determinismus:
a) theologický 454
b) fysický 455

Strana
c) psychický 460
§ 105. Duše lidská jest nejen nezničitelná, nýbrž také nesmrtelná . . 462
Pojem nezničitelnosti a nesmrtelnosti 462
§ 106. Že duše lidská jest osobně nesmrtelná, jest „de fide“ . . . 465
a) Důkazy z Písma sv. 465
b) Důkaz z Tradice 468
c) Důkazy z rozumu 471
§ 107. Bludné nauky o nesmrtelnosti duše 477
§ 108. Duše lidská jest již svou přirozeností obrazem Božím . . . 479
a) Důkaz z Písma sv. 480
b) Důkaz z Tradice 484
§ 109. Původ jednotlivých duší lidských 487
a) Nauka materialistická a pantheistická 488
α) Nauka preexistenční 489
αα) Odporuje Písmu sv. 492
ββ) Odporuje rozumu 494
β) Emanatianismus 497
γ) Generacianismus čili traducianismus 498
δ) Kreacianismus 503
§ 110. O čase, ve kterém Bůh rozumné duše lidské z ničeho tvoří a s lidskými těly spojuje 509
§ 111. Veškeré pokolení lidské pochází z jedněch rodičů, Adama a Evy 516
O specifické jednotě lidského pokolení 516
a) Důkazy z Písma sv. 516
b) Důkazy z Tradice 518
c) Důkazy vědecké 519
α) Jednotu lidského pokolení dokazuje sama přirozenost lidská 522
β) Druhovou jednotu pokolení lidského dokazuje také somatologie 523
γ) Mimo to mají všichni lidé tytéž vlastnosti psychologické . . 527
δ) Všichni lidé mají nějaké náboženství 528
ε) S náboženstvím co nejtěsněji souvisí mravnost 529
ζ) Druhovou jednotu lidského pokolení dokazuje také jeho život pospolitý, všestranného pokroku schopný 529
§ 112. Stáří lidského pokolení 532
§ 113. Co jest souditi o člověku třetihorním? 539
§ 114. O povýšení člověka do stavu nadpřirozeného 542
Úvod 542
§ 115. V čem záleží stav původní spravedlnosti a svatosti? 544
§ 116. O původní spravedlnosti zvlášť 547
§ 117. O nadpřirozeném cíli člověka 549
§ 118. Prarodiče naši byli obdařeni milostí posvěcující nejen pro sebe, nýbrž i pro své potomstvo 550
a) Důkaz z Písma sv. 550
b) Důkaz z Tradice 556
§ 119. Prarodiče naši byli mimo milost posvěcující obdařeni ještě také dary mimopřirozenými 558
1. Prvý mimopřirozený dar záleží v neporušenosti čili svobodě od nezřízené žádostivosti 558

Strana
a) Důkaz z Písma sv. 560
b) Důkaz z Tradice 562
2. První naši rodiče byli podle těla nesmrtelní 565
a) Plyne z definicí Církve sv. 565
b) Důkaz z Písma sv. 566
c) Důkaz z Tradice 568
§ 120. Námitky proti tělesné nesmrtelnosti prvých našich rodičů . . 570
§ 121. O stromu života 572
§ 122. O ostatních darech, které Bůh k původní spravedlnosti prvých rodičů ještě připojil 577
a) O darů vědy 577
α) Důkaz z Písma sv. 577
β) Důkaz z Tradice 579
γ) O řeči prvých rodičů 584
d) První rodiče byli v ráji prosti nejen všeho utrpení, nýbrž požívali blaženosti přiměřené své původní svatosti a spravedlnosti 588
e) O manželství prvých rodičů 593
§ 123. O rovnosti aneb nerovnosti lidské přirozenosti ve stavu rajské nevinnosti 596
§ 124. Kacířské nauky týkající se rajského života našich prvých rodičů 598
a) Pelagianismus 598
b) Protestantismus 605
c) Jansenismus 609
§ 125. VI. O pádu člověka 613
§ 126. O hříchu Adama jako hlavy pokolení lidského (De peccato originante) 613
§ 127. Zloba hříchu prvotného záležela hlavně v pýše 616
§ 128. O pokušení ďábelském 618
§ 129. Byl-li hřích Evin větší než Adamův? 621
§ 130. V čem záležela velikost hříchu Adamova? 622
§ 131. O hříchu dědičném (De peccato originato) 624
a) Důkazy z Písma sv. 625
b) Důkazy z Tradice 632
§ 132. Vlastní povaha hříchu dědičného 638
Úvod 638
§ 133. O různých naukách týkajících se vnitřní povahy hříchu dědičného 643
§ 134. Nauka o povaze dědičného hříchu v Církvi nyní obecná . . . 654
§ 135. Hřích dědičný jest dobrovolný vůlí Adama, hlavy lidského pokolení, která byla zároveň také vůlí veškerých jeho potomků . 657
§ 136. Způsob, jakým hřích dědičný přechází z Adama na veškero jeho potomstvo 663
§ 137. Podmět hříchu dědičného a nástrojná příčina jeho převodu . 666
§ 138. O následcích a trestech hříchu dědičného vůbec 671
§ 139. Člověk zůstal i po pádu svoboden 680
a) Důkaz z Písma sv. 680
b) Důkaz z Tradice 682
§ 140. Kacířské bludy o svobodě 683

Strana
§ 141. O způsobu, jakým přirozenost lidská hříchem dědičným byla sama v sobě a ve svých mohutnostech zraněna a seslabena . . 686
§ 142. Hřích dědičný a názor na život lidský 690
Doslov 694
Obsah věcný 705

OMYLY:

Na str. 92. uprostřed má místo: „Aeropagita“ státi: „Areopagita“
„ 118. po § 25. má státi: římská III.
„ 222. po § 42. má státi: římská IV.
„ 257. dole v posledním řádku místo: „přihlížejíce“ má státi: „přihlížíce“
„ 365. budiž v odstavci prvém vypuštěna číslice 2.
„ 395. po § 94. má místo: IV. státi V.
„ 489. v odstavci 2. místo: „praexistenční“ má státi: „praeexistenční“; podobně na téže straně v odstavci 4. a 5. místo: „praexistence“ má státi: „praeexistence“; rovněž
„ 490. v odstavci 2. v řádku 2. a v řádku 6. téhož odstavce a pak
„ 491. „ 4. „ 6. a v odstavci 5. a
„ 492. „ 6. „ 1. a
„ 495. „ 4. a 5. v řádku 1.
„ 510. v řádku 9. zdola nevytištěno slovo: „činnosť“
„ 543. v odstavci 3. v řádku 6. místo: „Arimíniáni“, má státi: „Arminiáni“
„ 613. po § 125. má místo římské V. státi VI.
„ 650. v odstavci 5. v řádku 4. místo: „Život“ má státi: „Nový Život“
„ 663. „ 3. „ 1. „ „Tertulián“ má státi: „Tertullián“

(Menší chyby račiž si laskavý čtenáři sám opraviti.)

OBSAH VĚCNÝ.

Abaelard a dokonalost světa 63
— o hříchu dědičném 648
Aborigenes 521
„Agere sequitur esse", smysl této věty 47
Aksakov a spiritismus 392
Allan-Kardec (Rivail) 391
— a spiritistický katechismus 391
Albert Vel. o čiré duchovosti andělů 244
— o oduševnění lidského zárodku 515
— hájí theorie mystické 137
— Pighius o hříchu dědičném 650
Albigenští o dokonalosti světa 62
Ambrosius Catharinus o hříchu dědičném 650
Ambrož sv. a generacianismus 501
— o hříchu dědičném 633 sl.
— „ hříchu pýchy prvých rodičů 617
— „ nesmrtelnosti duše 471
— „ povaze hříchu dědičného 655
— „ prozřetelnosti Božské 204
— „ přirozenosti andělské 229
— „ o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
Amicitia (přátelství), význam 282
Anastasius, papež a generacianismus 506
Ancyrská synoda o pověrách 348 sl.
Anděla strážného má každá říše, každý národ, každá diecese a řeholní rodina 350 sl.
— má každý člověk 347 sld.
— věřící, nevěřící, spravedlivý i hříšník 347
Andělé 222 sld.
— 304
— a jejich ministerium 354
— assistující (assistentes) a přisluhující (ministrantes) 353
— byli podrobeni zkoušce 327 sl.
— byli při svém stvoření obdařeni nadpřirozenými milostmi „Creatoris" a ne „Salvatoris" 326
— byli původně svobodni svobodou protiřečnosti (contradictionis), rozdruživosti (specificationis) a příčnosti (contrarietatis) 277
— byli stvořeni k cíli nadpřirozenému 317 sld.
— před člověkem 230 sld.
— zároveň se světem hmotným 231 sld.
— čeho nepoznávají? 260 sld.
— čím jsou dokonalejší, tím méně mají všeobecných pojmů, ve kterých poznávají všechny rody, druhy a jedince v nich obsažené 273
— dobří a padlí, jejich vespolný poměr 316 sl.
— dobří, jejich poměr k lidem 339 sl.
— mohou anděly hříšné s místa na místo přenášeti 293
— mohou naproti andělům hříšným používati fysického násilí 293
— hříšní a spojení jejich s lidskými ženami 242
— hříšní byli uvrženi do pekla 330 sld.
— jsou bytosti nezničitelné (incorruptibiles) a nesmrtelné (immortales) 246 sl.
— jsou bytosti rozumem a svobodnou vůlí obdařené 226
— jsou čiří duchové 236 sld.
— jsou dokonalejší člověka 227 sl.
— jsou nižší Boha 227
— jsou obdařeni svobodnou vůlí 276 sld.
— jsou přítomni na určitém místě 247 sld.
— jsou schopni dobrovolné lásky 281
— milují Boha 283 sl.
— milují jiné anděly 282
— milují přirozeně více Boha, než sebe 285
— milují sebe 280 sld.
— mohou působiti současně na několika místech. Nauka sv. Tom. Akv. 254

— mohou se člověku jeviti v lidské podobě 239 sl.
— mohou současně v jednom konu poznávacím zahrnouti mnohé poznatky 273
— myslí stále „in actu" na sebe samy a na Boha 273
— nebyli stvořeni v třetím nebi (empyreu) 326
— nečerpají svého poznání abstrakcí ze smyslných představ, jako my lidé, nýbrž mají je z intelligibilních obrazů (ex speciebus intelligibilibus) hned při jejich stvoření Bohem do jejich rozumu vložených 259
— nejsou složeni z materie a formy ve vlastním, nýbrž jen v nevlastním smyslu, pokud jsou složeni z potence (materie) a konu (formy) 246
— nejsou výronem z božstva. Definoval sněm Vatik. proti pantheismu, sněm Bracarenský proti bludům manichejským a priscilliánským 223
— nemají „intellectum agentem et possibilem" 259 sld.
— nemohou přirozeně býti současně na několika místech 253 sl.
— nemohou působiti zázraků ve vlastním smyslu, mohou však působiti ve vnější přírodě zjevy, které přesahují síly lidské 295
— nemohou se mýliti ve svém přirozeném poznání, mohou se však mýliti v úsudcích svých z pravd přirozených na pravdy nadpřirozené 275
— nepatří přirozeně na Boha 271 sl.
— nepoznávají „per discursum", od pravd známých k pravdám neznámým 274
— nepoznávají přirozeně tajemství víry a milosti Boží 264
— nepoznávají tajných myšlenek a affektů lidských 261 sld.
— nepoznávají věcí nahodile budoucích 263 sld.
— padlí a lidé, jejich poměr 359 sld.
— padlí hledí lidem na duši i na těle škoditi z pýchy, z nenávisti k Bohu a ze závisti k lidem 362 sl.
— padlí náleží všem kůrům andělským 336
— padlí používají často lidí zkažených na záhubu lidí 363
— padlí stále lidi k hříchu pokoušejí 359
— padlí usilují stále o zničení Církve sv. 359 sl.
— poznávají:
a) bytosti duchové 267 sld.
b) člověka 269 sl.
c) Boha 270 sld.
— poznávají věci hmotné. Způsob, jakým je poznávají 264 sl.
— působí na činnosti druhých andělů 291
— působí na hmotné předměty a na tělo lidské 293 sl.
— působí na vůli jiných andělů 290
— se pohybují s místa na místo 252
— strážní 340 sld.
— strážní a nauka Církve 350
— strážní jednotlivých lidí náleží k nejnižšímu kůru třetí hierarchie 355
— strážní, kterým hierarchiím a kůrům náleží 353
— strážní poznávají v Bohu všecky myšlenky a záměry lidí, jimž jsou k ochraně určeni 355 sl.
— strážní ustanovení Bohem na ochranu naši, jest de fide 347
— trojím způsobem trůnu Božímu assistují 353
— všichni byli stvořeni dobří 323 sl. a
— v řádu nadpřirozeném 324 sld.
— vylučují ze své vůle každou smyslnou náruživost a vášeň 278 sl.
— zhřešili pýchou ve vlastním smyslu 333 sld.
Andělská knížata 355
— láska 279 sld.
— ochrana lidí jest možná a přiměřená se strany *a)* Bohu, *b)* andělů a *c)* lidí 342 sld.
— řeč, rozdíl od illuminace 288
— vůle 276
— vůle jako vůle lidská touží nutně po blaženosti 281
Andělské poznání 257 sld.
— habituální, rozdíl od habituálního poznání lidského 272 sl.
— Jeho způsob 272 sld.
— služby, které prokazují lidem 346 sl.
Andělského poznání předmět 260
Andělský rozum 258 sld.
Anděl strážný prokazuje svému chráněnci různé služby 347 sl.
Andělští kůrové a přiměřenost jejich nadřaděnosti a podřaděnosti 307
— se od sebe liší jak dary přirozenými, tak i nadpřirozenými 300 sld.
Andělů jedna část zůstala při zkoušce Bohu věrna a za odměnu vzata do nebe 328 sld.
Andělům padlým Bůh neodpustil jejich viny 337 sld.
Andělů několik může-li býti na jednom místě? Theologové nejsou v této otázce jednoho mínění 255
— pohyb s místa na místo přetržitý či nepřetržitý? 256

→ přítomnost v místě adekvátní a inadekvátní (vystižná a nevystižná) 254
— strážných služba prvotná a druhotná 356
Anděl, význam slova, širší a užší 222 sl.
Anděly nazývají ss. Otcové někdy ohněm, étherem, vzduchem atp., v jakém smyslu? 243
Animae hum. creando infunduntur a infundendo creantur 509 sl.
Anselm sv. o Bohu jako vzorné příčině všech stvořených věcí 92 sl.
— o dobrovolnosti hříchu Adamova a potomstva jeho 659
— o dokonalosti světa 68
Anthropomorfité 482
Apollinaris a tritochomie 418
Arausikánská synoda II. (529) o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 565
Archandělé 304
— a Andělé jsou zvláště posly Božími 313 sl.
Archandělů používá Bůh za posly své k lidem jen v záležitostech zvlášť důležitých a proto také zvlášť důstojných 355
Arriaga zamítá theorii mystickou 137
Aristoteles a duše lidská 421
— a věčnost světa 69
— o duši lidské 419
Athanasius sv. a theorie mystická 137
— sv. o bludu Apollinariově 419
— o předmětu, kterého andělé nepoznávají 260 sl.
— o přítomnosti andělů v prostoru 250
— „ stvoření světa z ničeho 40
— „ tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
Athenagoras o cíli, jaký měl Bůh na zřeteli při stvoření světa 104
— o časovosti světa 40
— „ osudu andělů hříšných 332
Audiáni 482
Auguria, auspicia 377
Augustin sv. a generacianismus 500
— o nástrojné příčině převodu hříchu dědičného z Adama na jeho potomstvo 670 sl.
— a pelagianismus 602 sld.
— dělí modlitbu Páně na sedm proseb 203 sl.
— hájí proti emanatismu a pantheismu pravdy zjevené o stvoření světa z ničeho 41
— o andělech jako poslech Božích 223
— „ Bohu jako vzorné příčině všech stvořených věcí 90 sl.
— o Bohu Stvořiteli 40
— „ čase stvoření andělů 230
— „ dobrovolnosti hříchu dědičného 658
— „ dokonalosti světa 65, 68
— odpověď jeho na otázku, co Bůh činil před stvořením světa 73
— o důstojnosti člověka přirozené a nadpřirozené 543
— o hříchu dědičném 634 sl., 637
— „ hříchu pýchy prvých našich rodičů 617
— o kouzlech a čarách 384
— „ manželství prvých rodičů 594 sl.
— „ nemožnosti podstatného zla 644
— „ nemožnosti sporu mezi Písmem sv. a vědami profanními 122
— o neprostředním stvoření Adama a Evy 402
— o nesmrtelnosti duše 470
— „ nezřízené žádostivosti 647 sl.
— „ nutnosti konkursu Božského 175
— „ odměně věrných andělů 329 sl.
— „ osudu hříšných andělů 332
— „ podřaděnosti a nadřaděnosti hierarchií a kůrů andělských 298
— o podřízenosti hříšných andělů naproti dobrým andělům 292
— o poměru mezi duší a Bohem 498
— „ prvotném účelu světa 106
— „ příčině, proč Bůh anděly padlé na věky zavrhl 337
— o přirozenosti andělské 230
— „ přítomnosti andělů v místě 250
— „ původní neporušenosti prvých rodičů 561, 563
— o rajské blaženosti prvých rodičů 588
— „ rozdílů hierarchií a kůrů andělských 297
— o současnosti stvoření andělů a hmotného světa 233
— o spojení duše s tělem 420, 427
— „ společnosti tří osob Božských v díle tvůrčím 85
Athanáš sv. o společnosti všech tří osob Božských v díle tvůrčím 84 sl.
Augustin sv. o stromu života 572
— o svobodě tvůrčí činnosti Božské 53
— „ tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
— o účelu řádu fysického a mravního 163
— „ vědě prvých rodičů 579
— praví, že andělé jsou schopni vášní jen v nevlastním smyslu 279
— rozeznává dvoje andělské poznání: večerní a ranní 265 sld
— rozumí večerem a ránem „v mosaické“ dějepravě o tvůrčím šestidenní dvoje poznání andělů Božích:

jedno, kterého nabyli ze stvořených věcí samých, druhé, kterého nabyli přímým nazíráním na Loga 136
Autochtones 521
Averroes a věčnost světa 69
Averroismus a nesmrtelnost duše 478
Avicenna a věčnost světa 69

Baco Verulanský o prvotném a druhotném účelu tvorstva 116
Baer o druhové jednotě pokolení lidského 519
Bajus a dokonalost světa 63
— o darech nadpřirozených a mimopřirozených prvých rodičů 543
— a dobrovolnost hříchu dědičného 658
Bara v Písmě sv. 32 sl.
Barbey 651
Basilius sv. a nemožnost existence podstatného zla 644
— o andělech strážných 349 sl.
— „ dokonalosti světa 68
— „ prozřetelnosti Božské 204
— „ původu řeči lidské 587
— „ řeči andělské 288
— „ společnosti všech tří osob Božských v díle tvůrčím 84
— učí, že každý národ má svého zvláštního anděla strážného 351
Baudelaire 651
Bedřich Spee S. J., „Cautio criminalis“ 385
Bellarmin o prvotném účelu, k němuž svět směřuje 106
Benedikt XII. a generacianismus 502, 506
Bernard sv. kolísá v názoru o čiré duchovosti andělské 241
— o Silách andělských 312 sl.
Berti hájí theorie mystické 137
Biblická komise o pokušení ďábelském v ráji 619 sl.
Blaženost pravá každého rozumného tvora záleží v oslavě Boha 115 sl.
— rajská prvých rodičů 588 sld.
— rajská v širším a užším smyslu 588 sl.
Bloy Lev 651
Bludné nauky o nesmrtelnosti duše lidské 477 sld.
Bogomilové o dokonalosti světa 62
Boholidský život Kristův, jeho účiuy na život lidský 6
Boj mezi Bohem a ďáblem jest jádrem dějin člověčenstva 363 sl.
— světový nynější doby jest bojem v duši a vrcholí v boji o osobu Kristovu 467
Bonifac II. pap. a pelagianismus a semipelagianismus 605
„Bonum est sui diffusivum“, smysl této věty 60 sl.
Bosizio a theorie literální 127
Bourgois Dominik a člověk třetihorní 539 sl.
Bůh a mravní zlo 220 sld.
— a svět nemají mezi sebou žádné prázdné mezery. „Neboť v Bohu žijeme a se hýbáme a jsme“ 161 sl.
— determinuje bytosti hmotné k jejich činnostem, bytostem svobodným ponechává na vůli, ku kterým činnostem a dobrům těmto činnostem přiměřeným se chtějí samy svobodně rozhodnouti 182 sl.
— chtěl stvořením světa projeviti člověku svou nekonečnou dokonalost. Jest de fide 102
— jako Stvořitel světa není jeho „causa univoca“, nýbrž jen „causa analoga“ 25
— jediný může z ničeho něco učiniti. Důvody sv. Tomáše 45 sl.
— jest konkretní, věčnou a podstatnou ideou všech stvořených věcí 90
— jest našim posledním cílem dvojím způsobem: jednak že chceme jeho slávu, jednak že chceme této slávy požívati 112 sl.
— jest „primum principium“ čili „prima causa efficiens“ vzniku světa 10
— jest účelnou příčinou světa 100 sld.
— jest vzorem a prototypem světa 94
— jest vzornou a účelnou příčinou světa 87 sld.
— jest zachovavatelem jak fysického řádu bytostí hmotných, tak i mravního řádu bytostí rozumných 162
— liší se od světa nejen věcně a bytně, nýbrž transcendentálně 31
— může býti příčinou fysického zla „per se“ 211 sl.
— může od řádu fysického na potvrzení pravdy svého nadpřirozeného zjevení činiti výjimky 163
— nemohl při stvoření světa míti na zřeteli nějaké dobro mimo sebe 102
— nemůže mravní zlo žádným způsobem chtíti, může je však dopustiti 220 sld.
— nemůže použiti k stvoření světa nástroje 48 sld.
— není „causa univoca“, nýbrž jen „causa analoga“ vnějšího světa 97
— nezahrnuje v sobě subjektivních nevyvinutých potencí, jako bytosti stvořené, jsa čirý a jednoduchý kon 28
— od stvořených bytostí nic nepřijímá, nýbrž jim jen dává 103
— prvotného účelu světu vytknutého vždy dochází 107

— se nemůže o svou tvůrčí činnost se žádnou stvořenou bytostí sděliti 48
— stvořením světa chce se sděleti o své dobro také s jinými bytostmi 103
— stvořil všecko pro sebe 103 sl.
— vnější svět nemusil, ale stvořiti, když jej stvořil, musí jej v existenci (v bytu) držeti či zachovávati 159 sl.
Bulla Klementa XI. „Vineam Domini" 611 sl.
Burbach o specifické jednotě pokolení lidského 519
Butlerov a spiritismus 392
Bytost každá Bohem stvořená jest dobrá, jest článkem víry 67
— nekonečná může býti bez bytosti konečné, avšak bytost konečná nemůže býti bez bytosti nekonečné 26 sl.
Bytosti nerozumné jsou jen stopou, nikoliv však obrazem Božím 96
— nerozumné jsou neprostředně stvořeny pro člověka 112
— rozumné musí hlásati slávu Boží, jinak však bytosti blažené, jinak bytosti zavržené, tyto hlásají spravedlnost, ony dobrotu Boží 107 sl.
— stvořené potřebují ku svým činnostem vždy nějaké látky 8

Caesarius a semipelagianismus 605
Cajetán o pokušení ďábelském v ráji 618 sl.
— proti čiré duchovosti andělů 245
Capallini o člověku třetihorním 540
Cartesius o prvotném a druhotném účelu tvorstva 116
— o spojení duše s tělem 430
Cařihradská synoda r. 543 o čiré duchovosti andělů 237
— o původu duší 490
— I. (381) zavrhl blud Apollinarův 418
— IV. prohlásila za článek víry, že jediným principem všeho lidského života jest rozumná duše 416 sl.
Cassiodorus a theorie mystická 137
Celsus o posedlosti ďábelské 372
Cíl nadpřirozený záleží v přímém nazírání na Boha 6
Církev kat. důkazem specifické jednoty pokolení lidského 531 sl.
— nemůže hlavně souhlasiti s názorem evolučním, že člověk jest podle duše i těla nejvyšším a nejdokonalejším členem zvířectva 155
— a prozřetelnost Božská 205
— doposud nevynesla autoritativního soudu, jak jest biblické dějepravě o tvůrčím díle Božském rozuměti 124
— o kůrech andělských 306
Claudet 651
Claudianus Mam. o povaze andělské přirozenosti 241 sl.
Coelestin I. pap. a pelagianismus 603
„Cognitio implicita" (poznání domyslné) 283
Conceptio activa et passiva 514
— passiva inchoata et adaequata 515
„Concupiscentia rebellis" není hříchem dědičným 644 sld.
— (touha), význam 282
Concursus divinus 168 sld.
Cornelius a Lap. zamítá theorii idealistickou 137
Conservatio est continuata creatio. Smysl této věty 159
Cousin a věčnost světa 69
Creatio „activa et passiva" 15 sl.
— „prima et secunda" 118
— „prima" jest dílem jediného Boha 119
— „prima" jest učinění věci podle celé její podstaty „et secundum materiam primam et secundum substantialem formam", kdežto „creatio secunda" jest toliko zdokonalením původní hmoty z ničeho stvořené, které Bůh způsobil tím, že uvedl v tuto hmotu dokonalejší podstatné formy, jak jest viděti při stvoření rostlinstva a živočišstva 12
— „secunda", t. j. další výtvar stvořené hmoty jest dílem Božím, k němuž Bůh použil součinnosti bytostí stvořených 119
Cyprián sv. o hříchu dědičném 000
— o posedlosti ďábelské 372
— „ stromu života 573
Cyrill Alex. a generacianismus 501
— a kreacianismus 505
— o Bohu jako jediné tvůrčí příčině světa 41
— o povaze pýchy, kterou andělé zhřešili 335
— o současnosti stvoření andělů a hmotného světa 233
— o spojení mezi duší a tělem 426 sl.
— „ společnosti tří osob Božských v díle tvůrčím 85
— o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
— o vědě prvých rodičů 579
— Jerus. sv. o počtu andělů 235
— uvádí Trůny, Síly, Panstva, Knížectva a Mocnosti 305

Čarodějná pověra a evropští národové 382
Čarodějnictví a Církev kat. 385
— a protestantismus 385

— u Egypťanů, Řeků a Římanů 382
Čáry (vana observantia) 379 sl.
Čas a prostor byly s hmotou stvořeny 21
— ve kterém byli stvořeni andělé 230 sld.
Činnost Božská i činnost stvořených bytostí jest vždy „productio rei ex nihilo sui“ 8
— každé stvořené bytosti záleží hlavně na její podstatné formě (ve smyslu aristotelsko-scholastickém) 183
— stvořených bytostí obsahuje v sobě dvojí termin: „a quo“ a „ad quem“. Termin „a quo“ jest látka, kterou buď podstatně neb případně přetvořuje, a účin tohoto přetvoření jest termin „ad quem“. A obojí tento termin jest něčím positivním 12
— tvůrčí se liší od činnosti stvořených bytostí tím, že ona jest „productio rei ex nihilo sui et subjecti“, tato však jest jen „productio rei ex nihilo sui“ 8
Činnosti Božské vnější v řádu přirozeném a nadpřirozeném 7
Člověčenstvo nekráčí vždy stejnou měrou s pokrokem věd empirických také ve své mravní vzdělanosti 155
Člověk byl podle těla i duše neprostředně od Boha stvořen 397 sld.
— jest již svou přirozeností obrazem Božím 396
— jest okem, uchem, rozumem, jest srdcem, jest knězem světa 107
— jest stvořen podle obrazu Syna Božího, jest tedy ektypem Božského archetypu 483
— jest synthesí z těla a rozumné duše, která jest jediným principem všeho lidského života. Jest de fide. 416 sld.
— může meze svých pudů překročiti, poněvadž jest svoboden 449
— nemohl ani podle těla (o duši nemůže býti nejmenší pochybnosti) se vyvinouti z nižšího zvířecího tvaru 411 sld.
— není ani duší ani tělem, nýbrž podstatnou skladbou obou těchto částí 426 sl.
— používá těla jako nástroje svého 426
— určen k cíli nadpřirozenému 542 sld.

D'Aurevilly 651
Damasus, papež zavrhl trichotomismus Apollinarův 418
Darwin a jeho evoluční theorie 405
Darwinova theorie zahrnuje do povšechného vzniku organických tvarů vyšších z tvarů nižších také člověka 406 sl.
Deismus podkopává nejhlubší a nejvlastnější základy nejen křesťanského, nýbrž každého positivního náboženství 167 sl.
— popírá každé přirozené a a fortiori každé nadpřirozené zasahování Boha v běh přírody 167
— zednářský 166 sld.
Delfická Pythie 377 sl.
Delitsch Bedř. o místě rajském 592
De Lugo o hříchu dědičném 650
Deternismus 000
Determinismus intellektuální 460
— materialistický a svoboda lidská 459
— pantheistický a svoboda lidská 459 sl.
— psychický a svoboda lidská 460
Dědičný hřích (peccatum originatum) 624 sld.
Devět kůrů andělských 302 sl.
„Dilectio electiva“ podle sv. Tomáše 282
Dionysius Areop. míní, že andělé strážní náleží jen pěti nižším kůrům 253
— o Bohu jako vzorné příčině stvořených věcí 92
— o Cherubech 310 sl.
— „ illuminaci andělské 286 sl.
— „ Mocnostech andělských 313
— „ přirozenosti andělské 229
— „ Sílách andělských 312
— „ společnosti všech Božských osob v díle tvůrčím 84
— o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
— o Trůnech andělských 311 sl.
Divy egyptských čarodějů 295
Doba předhistorická a historická lidského pokolení 539
— zkoušky andělů byla kratičká. Někteří theologové míní, že trvala jen jeden, jiní že trvala dva a opět jiní, že trvala tři okamžiky 332 sl.
Dobro může býti příčinou zla jen „per accidens“ 211
— směřuje „per se“ zase jen k dobru 211
Dogmatické pravdy 1. hl. Genese 120
Dokonalost stvořeného světa 61 sld.
— světa není naprostá, nýbrž jen poměrná 65 sld.
Druhotný účel tvorstva 114 sld.
— záleží v blahu rozumných bytostí stvořených 114 sld.
Dualismus a stvoření světa 29
Duchařství (spiritismus) 389 sld.
Duchové čiří nemohli vzniknouti z hmoty 19

Duchovost čirá andělů, námitky 238 sl.
Dumas Alex. o spiritismu 392
Důstojnost člověka přirozená 396
Duše a duch se v Písmě sv. často zaměňuje 436 sl.
– jest formou těla „per se" a neprostředně 423 sl.
– jest podstatnou formou těla 420 sld.
– jest pro tělo a tělo pro duši 426
– lidská jest fysicky podstata jednoduchá, metafysicky však složená 439
– lidská jest již svou přirozeností obrazem Božím 479 sld.
– lidská jest nejen nezničitelná, nýbrž i nesmrtelná 462 sld.
– lidská jest obrazem celé Nejsvětější Trojice: svou duchovou podstatou obráží Boha Otce, svým rozumem Boha poznávajícím Boha Syna a svou láskou Ducha Sv. 487
– lidská jest podstatou *a)* nehmotnou, *b)* jednoduchou a *c)* duchovou 437 sld.
– lidská může býti také nadpřirozeným obrazem Božím 480
– lidské nemohou se z hmoty vyvíjeti 19
– lidské nemohou vznikati ze semene rodičů 19 sl.
– má život smyslný a duchový 424
– se spojuje s tělem *a)* přirozeně a *b)* osobně 425 sld.

Ďábel a jeho nenávist Boha 362 sld.
– a závist jeho k lidem 364 sl.
– může působiti ve hmotné přírodě a na člověku mnohé účiny, které převyšují síly lidské 388 sl.
– nemaje dosti na svém neštěstí, snaží se i lidi strhnouti do své záhuby 363
– nemá moci nad člověkem a statky jeho bez dopuštění Božího 262 sl.
Ďábelská posedlost 366 sld.
Ďábelské království za dob Krista Pána 370 sl.
Ďábel skryl se v ráji ve skutečném hadu 620 sl.

„Ἐφ' ᾧ" (epist. k Řím.) může se vykládati buď v kausálním (poněvadž všichni zhřešili), neb v relativním smyslu (v němž všichni zhřešili) 627 sl.
Ekkard 497
El šaddaj 36
Emenacianismus 497
"Ens ab alio" nezávisí na této bytosti toliko v okamžiku svého vzniku, nýbrž po celou dobu svého trvání 158
„Ens a se" (Bůh) jest příčinou nejen vzniku entis ab alio, nýbrž také jeho trvání 158 sl.
„Entia participata" předpokládají nutně „ens per essentiam" 44 sl.
Epifanius sv. o současnosti stvoření andělů a hmotného světa 233
Estius o theorii mystické 000
Eusebius Caes. o čiré duchovosti andělské 241
Evoluce monad 432
Evolucionismus a moderní věda 149 sld.
– a původ člověka 404
– „ stáří člověčenstva 439
– materialistický, musí tvrditi, že již hmota fysikální měla rozum a svobodnou vůli. Jinak by ze sebe nemohla vytvořiti ani života rostlinného a živočišného, nerci-li života lidského 151 sl.
– nemůže vysvětliti lidské sebevědomí, lidskou řeč, umění, náboženství, mravnost a mnohotvárnost pospolitého lidského života 152
– připouští mezi hmotou, rostlinstvem, živočišstvem a člověkem jen rozdíl stupňový čili kvantativní a popírá tak zákon dostatečného důvodu 151
– vysvětluje nejen pořádek světa hmotného, nýbrž i vznik organického života, rostlinstva a živočišstva, ano i člověka z pouhých hmotných sil podle zákona kausality v celém všemíru stejně působících 151
– pantheistický stotožňující svět s božstvem, zahrnuje v sobě všecky bludy a absurdnosti evolucionismu materialistického, ale poněvadž zakrývá aspoň svou terminologií absurdnost a nelidskost materialistickou zamlouvá se člověku a citu jeho a nabývá tak hlavně v nynější době v okkultismu, theosofismu a spiritismu pořád většího vlivu hlavně na naši od Krista odvrácenou inteligenci 152
– zamlouvá se inteligenci naší hlavně také z toho důvodu, že má jistou podobu s naukou křesťanskou, podle které člověk milostí posvěcující tak se Bohu připodobňuje, že se stává jistou měrou účastným samé přirozenosti Božské 152
– spiritualistický lze concessis concedendis připustiti 153 sld.
Evoluční theorie odporuje přírodovědě i rozumu 407 sl.
Existence andělů jest „de fide". Sněm Later. IV. a Vatik. 223
„Ex nihils fit nihil" má úplnou platnost toliko u bytostí stvořených, nikoliv

však u Boha, jenž svou vševědoucností a všemohoucností může vytvořiti vše, co v pojmu nezahrnuje logické nemožnosti 22 sl.

Fatalismus mohamedánský 459
Fatalistický determinismus a svoboda lidská 459
Fatum 459
Faustus a semipelagianismus 604 sl.
Fides specialis a nauka protestantská o ospravedlnění 606 sl.
Filiponus a věčnost světa 69
„Finis officiendus" a „finis obtinendus" 101
— operantis" a „finis operis" 101 sl.
— operis", k němuž stvořený svět sám sebou směřuje, jest dvojí: prvotný a druhotný (finis primarius et secundaris) 105
— prvotný, k němuž svět byl od Boha stvořen, jest sláva Boží 105
Flacius Illyricus (Vlašić) o hříchu dědičném 643
Flamarion a spiritismus 392
Forma (tvar) 421
— dat agere rei" 421
— dat esse rei" 421
— se habet ut actus materia ut potentia" 421
Foxovy dcery, Lea a Kateřina 394
Frohschammer a moc rodičů tvořiti z ničeho duše dítek 502
Fulgenc sv. a generacianismus 501
— a semipelagianismus 605
— o povaze andělské přirozenosti 241
Fysická praemoce nedá se se svobodou lidskou dobře srovnati 187 sl.
Fysické zlo a Kristus 213
Fysický řád nynější není takový, jaký jej Bůh původně zřídil 212
Fysiologický život lidský dokazuje specifickou jednotu lidského pokolení 525 sld.

Garganská hora v Apulii 352
Generacianismus 398 sld.
Gennadius a trichotomismus 419
Gnostikové a Manichejci o dokonalosti světa 62
Goëtové (zaklínači, zaříkači) 390
„Gratia non destruit naturam" 197 sl.
Gratiánův dekret má význam toliko disciplinární 514
Güldenstubbe a spiritismus 392
Günther a dokonalost světa 63
— a původ světa 86 sl.
— o spojení duše s tělem 434 sl.
— „ účelu tvorstva 116

Habituální hřích 640 sl.
Habitus entitativní a operativní 641 sl.
Hadačství 376 sld.
Hamy a člověk třetihorní 540
„Harmonia praestabilita" a Leibnitz 430
Hartmann a dokonalost světa 62
— a nesmrtelnost duše 474
Hébert Ed. o člověku třetihorním 540
Hermas o přirozenosti andělské 229
Hermes a dokonalost světa 63
— o účelu tvorstva 116
Hierarchie a kůry andělské 297 sld.
— jsou tři, kůrů jest devět 299 sld.
Hilarius sv. a generacianismus 501
— a pelagianismus 604
— o kůrech andělských 305
— „ nesmrtelnosti duše lidské 476
— „ nutnosti zachovávání světa se strany Boží 165
Hrad andělský v Římě 352
Hřích Adamův, jeho velikost 622 sl.
— přešel na přirozenost lidskou a z přirozenosti lidské přechází na jednotlivé lidi 659 sl.
— zahrnoval nejen hřích neposlušnosti, nýbrž i mnohé jiné hříchy 616
— způsobil člověku trojí smrt: smrt hříchu (smrt prvou), smrt věčnou (smrt druhou) a smrt tělesnou 567 sl.
— dědičný jest dobrovolný vůlí Adamovou 657
— jeho povaha 638 sld.
— jest jen jeden 668
— jest hřích habituální 641 sl., 657
— jest podle nauky protestantské bytnou vlastností padlé přirozenosti lidské 606 sl.
— souvisí se stavem nadpřirozeným pokolení lidského 661
— záleží v zaviněné (Adamem a v něm i jeho potomstvem) privaci milosti posvěcující 642
— jest tajemstvím 663
— Evin byl do jisté míry větší, než hřích Adamův 621 sl.
— jeho různý význam 638 sl.
— prvých rodičů záležel hlavně v pýše 616 sld.
— skutkový a habituální, vespolný poměr 640
— skutkový a habituální, a dobrovolnost jeho 659
Hříchy naše nejsou vždy dílem ďábelským 361
Hummelauer o místě rajském 592
Hypnopsychité 477

Cherubíni 303
Chiliasmus a moderní mysticismus 653
Chiromancie 378 sl.
Chronologie biblická platí dosud i v oboru přírodovědeckém 541

Idea, různý význam 88 sl.
— vztah její k poznání theoretickému a praktickému 88
Ideály lidské jsou jen účastí v ideálu Božském 90
Inkarence podle nauky spiritistické 391
Illuminace andělská 285 sld.
— neděje se u andělů padlých 316
Innocenc X. a jansenismus 610 sl.
— XI. odsoudil r. 1687 bludy Michala Molina 497
„Integritas" prvých rodičů 558 sld.
Involuce monad 432
Ireneus sv. a nesmrtelnost duše 469 sl.
— o neprostředním stvoření Adama z hlíny země a Evy ze žebra Adamova 401
— o posedlosti ďábelské 372
— „ přirozenosti andělské 229
— „ svobodě tvůrčí činnosti Božské 53
— „ tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
— uvádí čtyři kůry andělské (Anděly, Archanděly, Knížata a Mocnosti) 305
— vyvrací domněnku těch, kteří tvrdili, že svět byl stvořen anděly 41
Isidor Hisp. a theorie mystická 137
— sv. o odměně věrných andělů 330

Jahveh zebaoth. Slovy těmito líčí Mojžíš Boha jako mocného vojevůdce ohromného vojska, jímž jsou nebeská tělesa, rostlinstvo, živočišstvo a konečně člověk 124
Jammes 651
Jan Damašs. sv. o dokonalosti světa 68
— o duši lidské 419
— „ neprostředním stvoření Adama a Evy 402
— o ohni přirozenosti andělské 243
— „ přítomnosti andělů v prostoru 251
— „ rajské neporušenosti prvých rodičů 563
— o řeči andělské 288 sl.
— „ účelu, jaký měl Bůh při stvoření světa 104
— XXII. odsoudil r. 1329 bludy Ekkardovy 497
Jansenismus a francouzská revoluce 609
— a Tovaryšstvo Ježíšovo 612
— o hříchu dědičném 609 sl.
— učil, že rajská spravedlnost nebyla sice bytnou, ale přece integrální vlastností lidské přirozenosti 609 sld.
Jansenisté a „quaestio juris et facti" 611 sl.
— o darech nadpřirozených a mimopřirozených prvých rodičů 543
— o hříchu dědičném 647
Jansenius a dokonalost světa 63
— a jeho pět zavržených vět 610 sl.
— obnovil zavržené bludy Bajovy 610
Jan Zlat. a hřích dědičný 636 sl.
— o andělech strážných 350
— „ čiré duchovosti andělské 241
— „ kouzlech a čarách 384
— „ neprostředním stvoření Adama a Evy 401 sl.
— o pohybu andělů s místa na místo 253
— „ posedlosti ďábelské 372 sl.
— „ povaze přikázání daného prvým rodičům v ráji 615
— o rajské neporušenosti prvých rodičů 563
— o řeči andělské 288
— „ svobodě tvůrčí činnosti Božské 53
— „ vědě prvých rodičů 579
— uvádí všech devět kůrů andělských 305
Jazykozpyt a původní řeč našich rodičů 586 sld.
Jeroným sv. o andělech jednotlivých říší 351
— o andělech strážných 350
— „ čase, kdy byli andělé stvořeni 230
— o formě populární, jakou vyjadřuje Písmo sv. pravdy Bohem zjevené 121
— o historickém ději ďábelského pokušení v ráji 620
— o nutnosti konkursu Božského 175
— „ počtu andělů 235
— „ posedlosti ďábelské 373
— „ předmětu, kterého andělé nepoznávají 261
— o původu duší 491
Jestota (esse, ens) znamená nejen skutečně existujících věci, nýbrž také jejich ideální možnost, kterou měly stvořené bytosti před svým stvořením ve vševědoucnosti a všemohoucnosti Božské 23
Jindřich z Gentů o hříchu dědičném 649
„Jom" (den) v tvůrčím šestidenní 126 sl.
Jordanus Bruno a dokonalost světa 63
Josephus Flavius o posedlosti ďábelské 369
Julián, biskup Eklan. a pelagianismus 603
— a hřích dědičný 630
Justin sv. o hříchu dědičném 632
— o posedlosti ďábelské 371
— „ přirozenosti andělské 229
— „ spojení andělů hříšných se ženami lidskými 242
— o stvoření světa 39 sl.

Kalvin a dokonalost světa 63
Kalviniáni a hřích dědičný 644 sld.
— o darech nadpřirozených mimopřirozených prvých rodičů 543
Kant o účelu tvorstva 116
Karteginská synoda r. 411 odsoudila bludy pelagiánské 601
Katharové o dokonalosti světa 62
Keil a theorie literální 127
Klemens Alex. a pověra demonická 383
— a theorie mystická 137
— o prozřetelnosti Božské 204
Klement Římský o dokonalosti přirozenosti andělské 229
Klemens XI. odsoudil bludy obsažené v 101 větách Quenelových bullou Unigenitus 612
Knížectvo (principatus) 304
Konkurs Božský jest fysický a mravní 168
— jest přirozený a nadpřirozený 168
— se všemi činnostmi stvořenými, plyne již z povahy tvorů a jejich činností 170
— současný (concursus simultaneus), smysl jeho 188 sld.
— hájí svrchované moci Božské nad tvorstvem a naprosté závislosti jeho na Bohu a poněvadž nepříčí se také svobodě lidské, zasluhuje přednosti před praemocí fysickou 189 sl.
Kon tvůrčí a kon kterým Otec plodí Syna, Otec a Syn dýchají (spirant) Ducha sv. Rozdíl těchto konů 16
— jsa samou podstatou Božskou jest věčný, termin tohoto konu, svět, jest časový 28
Konu tvůrčího nemůžeme si sice představiti, ale jsme nuceni jej mysliti 24
Kon života trinitárního v Bohu jest nutný, kon tvůrčí jest svobodný 59
Kosmogonie biblická 118 sld.
Kouzelnictví a jeho rozšíření 381 sl.
Kouzla (magia) bílá a černá 380
Království Boží a království ďábelské nejsou dvě království sobě rovnomocná 362
Kreacianismus 503 sld.
— a Neposkvr. početí Bl. P. M. 507
— „ rozum lidský 507 sl.
Kristus a fysické zlo 213
Křesťanství souhlasí v nauce o povaze organických druhů jak s Linném, tak i s Darwinem, s tímto však s výhradou, že vývoj světový a organického života není toliko výsledkem mechanického pohybu, nýbrž také vzorné a účelné příčiny Božské 153 sld.
Kůrové andělští, jejich povaha a vzájemný poměr 308 sld.

Lactantius o absurdnosti pantheismu 40
— zamítá generacianismus vůbec 501
Lamarck a původ organických druhů 404
Láska dobrovolná a svobodná, rozdíl této dvojí lásky 280
— dobrovolná může býti zároveň nutná 280
— znamená buď přirozený pud bytostí nerozumných aneb lásku přirozenou i nadpřirozenou bytostí rozumných 279 sl.
Lateránský IV. sněm o existenci andělů 223
— o čiré duchovosti andělů 237
— se prohlásil pro čirou duchovost andělů 244
— V. (r. 1513) o nesmrtelnosti duše 478
Látka prvá (materia prima) mohla vzniknouti jen stvořením a to současně s podstatnou formou jako druhou součástkou fysikální hmoty 20
Laurent a theorie literální 127
Leibnitz „ determinismus intellektuální 461
— a dokonalost světa 63
Leibnitzova „předzřízená harmonie“ (harmonia praestabilita) 430
Lessius o společenské povaze člověčenstva žijícího ve stavu rajském 597
— o zřízení společnosti lidské ve stavu rajském 597
Levitický zákon a současný vznik rozumné duše s tělem 512
„Libertas contradictionis“ 56
— contrarietatis“ 56
— indifferentiae“ 55
List k Diognetovi a nesmrtelnost duše 468
Lombroso a spiritismus 392
Lotze o spojení duše s tělem 433
Lucifer vůdce a svůdce andělů padlých 336
Luther a dokonalost světa 63
Lutheráni a dary nadpřirozené 543
— a dědičný hřích 644 sld.

Magie bílá a černá 380
Malebranche a dokonalost světa 63
Maleficia (zločinství) 384
Manželství jako „officium naturae“ jest fysicky i mravně dobré 401
— prvých rodičů 593 sl.
Marseilští mniši a semipelagianismus 604
Marsilius o oduševnění plodu lidského 515
Martyrologium a stáří člověčenstva 533
Materialisace duchů 393

Materialismus a nesmrtelnost duše 479
— a pantheismus a původ duší 488
— „ původ člověka 403 sl.
— nevysvětluje záhady různého rozdělení statků pozemských 210
— pantheismus, monismus popírá každý účel rozumným bytostem vlastní 116
Media spiristická 390
Mechanický determinismus Herbartův a svoboda lidská 461 sl.
Mechitritz a generacianismus 502 sl.
Metempsychose 495 sld.
Mezi nicotou, z níž byl svět stvořen, a mezi světem není vůbec vzdálenosti, poněvadž vzdálenost předpokládá dva terminy: „a quo" a „ad quem". Při stvoření není však terminu „a quo" 25
Michael archanděl ochráncem Církve 351
— strážným andělem Synagogy ve Starém a Církve sv. v Novém zákoně 351 sl.
Milevitánská synoda (r. 416) o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 565
Milost posvěcující byla zdrojem všech ostatních darů nadpřirozených a mimopřirozených, kterými naši rodiče v ráji byli obdařeni 548
— obdrželi první rodiče nejen pro sebe, nýbrž i pro své potomstvo 550 sl.
Minutius Felix o nutnosti konkursu Božského 175
Missionáři a posedlost ďábelská 373
Místo a andělé 247 sld.
Mocnosti (potestates) 304
Moderní pavěda, v čem záleží? 6
Molina Michel 497
— zamítá theorii mystickou 137
Monada centrální a monady obvodové v nauce Leibnitzově o spojení duše s tělem 431
Monady centrální byly podle Leibnitze hned na počátku Bohem stvořeny a „in lumbis Adae" uloženy 432
Moneta a generacianismus 501
Monismus a dokonalost světa 62
— materialistický i pantheistický, jakož i edismus musí podle svých bludných zásad, ze kterých vycházejí, popírat možnost každého nadpřirozeného zjevení Božího 123 sl.
— nevysvětluje záhady různého rozdělení pozemských statků 210
Monogenisté 520
Montier Edv. 651
Mosaická dějeprava není tak positivní, jako negativní normou, kterou přírodovědám při zpytu vývoje země a jednotlivých organických bytostí jest se říditi 122 sl.
— o tvůrčím šestidenní odpovídá na otázku o prvotné příčině světa, kdežto přírodovědy zkoumají toliko činnosti druhotných příčin jeho. Tak doplňuje výzkumy věd přírodních 147
— o tvůrčím šestidenní úplně se shoduje se všemi exaktivními výzkumy věd přírodních, stojí však zásadně jen proti nauce materialistické a pantheistické popírající existenci nadsvětové, vševědoucí a všemohoucí bytosti Božské 147
Moudrost Božská a Božská vzorná příčinnost vzhledem ke všem věcem stvořeným 93 sl.
Možnost jest buď logická (objektivní) aneb věcná (subjektivní) 27
Mravní skutek obsahuje v sobě: fysickou činnost a úmysl svobodné bytosti při této činnosti. K fysické činnosti spolupůsobí Bůh, úmysl je-li hříšný, jest dílem jen svobodné stvořené bytosti 178 sl.
— zlo a Bůh 220 sld.
— Bůh dopouští 221 sl.
— (hřích) a Božská prozřetelnost 216 sld.
— má příčinu jedině ve zneužiti svobodné vůle 219 sl.
— nepříčí se Božské prozřetelnosti 216 sld. 221
— nepříčí se Božské svatosti, dobrotě, moudrosti 220 sl.
— poskytuje vhodnou příležitost ke konání mnohých ctností 221 sl.
Mravního zla nechce Bůh ani „per se", ani „per accidens" 221
Müller J. o druhové jednotě pokolení lidského 519
Mysticismus moderní a hřích dědičný 650 sld.

Náboženství a mravnost důkazem specifické jednoty lidského pokolení 258 sl.
Námitky proti konkursu Božskému 175 sld.
— proti svobodě tvůrčího konu Božského 59 sl.
— proti tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 570 sld.
„Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi". Smysl těchto slov Genese 31 sl.
Následky hříchu dědičného 671 sld.
Natalis Alex. o theorii mystické 137
Naturalistický názor o původu řeči lidské 587 sl.
Nauka křesťanská o konkursu Božském kráčí střední cestou mezi dvěma krajními bludy, mezi materialismem a pantheismem 179 sl.

— mylná o pokušeních ďábelských „per defectum“ a „per excessum“ 360 sl.
— novějších theologů o prvotném účelu tvorstva 108 sld.
— novějších theologů a sv. Tom. o prvotném účelu světa. Rozdíl její 113 sl.
Názor, že prvotným účelem tvorstva jest spása bytostí rozumných, jest blud, jenž vede ve svých sousledcích k popření rozdílu mezi mravním dobrem a zlem 117 sl.
„Nebe a země“ znamená ve výrocích Písma sv. a v Tradici veškerenstvo stvořených věcí 29
Nebe jest podle ss. Otců lišiti troje: ovzduší, nebe hvězdnaté a empyreum 327
Neirynck o člověku třetihorním 540
Nekromancie 377
Nemesius o původu duší 492
Neoplatonikové a věčnost světa 69
Neporušenost lidské přirozenosti 543
Nerovné rozdělení pozemských statků má svůj důvod v samé (kvantitativní) nerovnosti přirozenosti lidské 206 sl.
Nesmrtelnost duše a kniha Kohelet 467 sl.
— a spása věčná 466
— jest nutným požadavkem *a)* moudrosti a dobroty, *b)* spravedlnosti a *c)* pravdomluvnosti a věrnosti Božské 475 sld.
— jest podmínkou vší mravnosti 474
— plyne z jejího pudu po blaženosti 473
— podmiňuje veškeren život lidský 475
— jest obsažena v samé přirozenosti duše 466
— jest osobním pokračováním vezdejšího intellektuálního života lidského 464
— jest přirozenou vlastností duše lidské 464
— pojem její 463
— tělesná prvých rodičů 565
Nezničitelnost, pojem její 462 sl.
Nicota existence jest jen relativní. Co neexistuje, může existovati, je-li to v sobě myslitelno 23
— možnosti jest absolutní. Co není v sobě možno, nemůže ani Bůh učiniti, jako na př. kruh čtverhranný atd. 23
„Nicoty“ (nihilum) nesmíme sobě mysliti jako něco, z čeho Bůh svět stvořil 23
Nietzsche vyvodil z theorie evoluční všechny důsledky pro život lidský 409
Nietzscheova panská a otrocká morálka 409 sl.
Nietzscheův nadčlověk 410 sl.
Norisius hájí theorie mystické 137
Nutnost Božské světovlády plyne z moudrosti, dobroty a všemohoucnosti Božské, jakož i z pojmu stvoření 191 sl.
— stvoření světa plyne z nahodilosti světa 43 sl.
— věčného stvoření světa. Důvody proti této nutnosti 70 sl.
— zachovávání světa v bytu se strany Boha jest de fide 164

O Bohu Stvořiteli 7 sld.
Obraz a podobenství Boží v duši lidské 480 sl.
— Boží v duši lidské jest obsažen v podstatě, v rozumnosti, ve svobodné vůli, v nesmrtelnosti a vládě její nad veškerým světem 486
— Boží v duši lidské záleží hlavně v jejích činnostech rozumu a vůle, jimiž Boha poznává a miluje 486 sl.
— pravý a podobenství jest Bůh Syn 483
— jest podoben osobě, kterou představuje, osoba však není podobna svému obrazu 97
— Syna Božího v duši lidské jest obsažen nejen v její podstatě, nýbrž také v jejích mohutnostech 484
— v čem záleží? 97 sld.
Obsedlost ďábelská (posessio insessio) 366
„Obsessio“ čili „circumsessio“ ďábelská 366
Occasionalismus Cartesiův a Malebrancheův 170
Od a spiritismus 393
οἱ πολλοί (list k Řím.) 6, 30 sl.
Okkultismus 388
Omezenost lidské přirozenosti 217 sld.
„Omne, quod agit, agit sibi simile“. Smysl této věty 26
Optimismus; jeho nauka a důvody proti ní svědčící 64 sl.
— učí, že tento svět jest ze všech možných světů nejlepší 63
„Ordo principalis“ a „ordo secundarius“ v tvorstvu 112
Origenes a praexistencianismus 490
— a theorie mystická 137
— „ věčnost světa 69
— „de fine operantis“ při stvoření světa 104
— o Bohu jako vzorné příčině všech stvořených věcí 91 sl.
— o hříchu dědičném 633
— „ posedlosti ďábelské 372
— „ povaze hříchu dědičného 655
— „ strážných andělech 934

Osoba, definice 425
— lidská jest zde na světě principem života lidského a nikoliv duše sama ani tělo samo 426
— lidská není duší ani tělem, nýbrž podstatnou skladbou obou těchto složek a proto zaniká smrtí záležící v oddělení těchto částí 426 sl.
Otcové ss., kteří si představovali anděly složené z dvojí podstaty, z ducha a těla 241 sl.
— o současnosti stvoření hmotného světa, jakož i andělů 232 sld.
— vidí obraz Boží v duši lidské jednak v jejím rozumu a svobodné vůli, jednak v její nesmrtelnosti, jednak v jejím panství nad přírodou 484 sl.
Owen o specifické jednotě pokolení lidského 519

Pactum cum daemone 376
Pád člověka v ráji 613
Panstva (dominationes) 303
Pantheismus a dokonalost světa 62
— a nesmrtelnost duše 479
— „ původ člověka 403
— „ stvoření světa 29 sl.
— nevysvětluje záhady různého rozdělení statků pozemských 210
παντοκεάτωρ — omnipotens 35
Paradeisos, slovo perské 591
Parakletismus moderního mysticismu 652
Paschasius o předmětu nepřístupném andělskému poznání 261
Pessimismus a dokonalost světa 61 sl.
Pavel sv. o nezřízené žádostivosti 647
Peccatum originans 613 sld.
— originatum (hřích dědičný) 624 sld.
Pelagiáni o cíli člověka 543
Pelagianismus 598 sld.
— a hřích dědičný 635 sl.
— „ původní stav našich prvých rodičů 598 sld.
— jest čirý naturalismus 604
Pelagius a poslední cíl člověka 543
Pererius S. J. pokládá hebrejštinu za původní řeč člověčenstva 584 sl.
Perisprit, význam jeho v spiritismu 391
Petr Oliva a původ duší 491
Petrus J. Oliva a nesmrtelnost duše 478
Peyrère Isák 520
Písmo sv. neobsahuje pravd Bohem zjevených ve formě vědecké, nýbrž ve formě populární každému člověku srozumitelné 121
— o existenci andělů 224 sld.
Pius V. a Bajus 609
— odsoudil r. 1567 Bajovu větu (78), která prohlašuje tělesnou nesmrtelnost prvých rodičů za přirozenou vlastnost člověka 566
— VI. bullou „Auctorem fidei" zavrhl nauku synody Pistojské prohlašující tělesnou nesmrtelnost prvých rodičů za přirozenou vlastnost jejich 566
— IX. odsoudil nauku Güntherovu 434 sl.
Plato a blud jeho o poměru duše k tělu 426
— a metempsychose 490
— nenazývá Boha Stvořitelem, nýbrž jen výtvarcem světa 39
— o dokonalosti světa 63
Platonikové a duše lidská 420
Plémě kavkaské, mongolské, ethiopské, americké, malajské 521 sl.
Plození lidské jest odleskem plození Božského 516
„Počátek", význam slova tohoto 32
Počet andělů 234 sld.
Početí činné a trpné 514
Podoba mezi stopou a bytostí, kterou ji nějaké hmotě vtiskla 96 sl.
Podnět hříchu dědičného 666 sld.
Pokušení ďábelské, jemuž podlehli první rodiče 618
Polygenisté 520 sl.
Poměr mezi účinkující příčinou a účinem u bytostí nerozumných a rozumných 96
Pomponatius a nesmrtelnost duše 477 sl.
Posedlost ďábelská 366 sld.
— a missionáři 373
— „ praxe Církve sv. 373
— jest historický děj 367 sld.
— jest možná 367
— není personifikace pouhých přirozených nemocí 868
— za prvých dob křesťanských a v době nynější 369 sld.
„Posessio" ďábelská 366
Pospolitý život lidský důkazem specifické jednoty lidského pokolení 529 sld.
Postupné oduševnění zárodku lidského bylo ve středověku obecným názorem 513
Postupný vznik duše vegetativní, animální a rozumné nelze připustiti 511 sl.
Povaha hříchu dědičného a nauka Církve sv. 654 sl.
Povinnosti naše k andělům strážným 356 sld.
Poznání domyslné (cognitio implicita) 283
— zřejmé (cognitio explicita) 283
Praeadamité a koadamité 519. sl.
Praemoce fysická Božská čili „praevia motio". Smysl této činnosti Božské 184

— nezávisíc na žádné podmínce se strany stvořených bytostí musí býti vždy se svým účinem spojena 184 sl.
— determinuje nejen potence fysické, nýbrž i vůli lidskou k činnostem jim přiměřeným 186
— hájí svrchovanosti Božské v řízení tohoto světa, ale naráží na svobodu lidskou 188
— vysvětluje sice činnosti bytostí hmotných, nedá se však dobře srovnati se svobodnými skutky lidskými 186 sl.
„Praeternaturalia dona" prvých rodičů 558 sld.
Pravdy Bohem zjevené, které chtěl Mojžíš v 1. hl. Genese lidu israëlskému a skrze tento lid veškerému pokolení lidskému vložiti na srdce 120
Prázdný prostor nemá mimo pojem v rozumu obsažený žádné věcné skutečnosti 21
Praexistence duší jest formální heresí 490 sl.
— odporuje nauce zjevené 492 sld.
— odporuje rozumu, důstojnosti sňatku manželského, vzkříšení 494 sl.
— o původu duší 489
„Principium quod" stvoření světa jsou tři Božské osoby, „principium quo remotum" jest přirozenost Božská a „principium quo proximum" jest rozum a vůle Božská 81
Priscillian o původu duší 490
Privace milosti posvěcující jest hřích dědičný 656
Proklus a věčnost světa 69
„Propria a „appropriata" v Nejsvětější Trojici 82
Prosper sv. a pelagianismus 604
Prostor a čas vznikl zároveň se stvořenou hmotou 21
— není naprosté „vacuum", do něhož stvořená hmota byla vložena 21
Protestantismus a hřích dědičný 605 sld.
— o původním stavu prvých rodičů v ráji 605 sld.
Prozřetelnost Božská a Církev sv. 205
— a modlitba Páně 203
— „ mravní zlo 216 sld.
— „ různé rozdělení pozemských statků 206 sld.
— a zlo fysické 210 sld.
— jeví se nejskvělejší v díle našeho vykoupení 204 sld.
— přihlíží více k druhům stvořených bytostí, než k jejich jedincům, více k celku, než k jeho jednotlivým částem 195
— „quoad rationem ordinis" jest neprostředná, „quoad executionem ordinis" jest prostředečná i neprostředná 195
— řídící všecky věci k cíli jim vytknutému, jest de fide 199 sld.
— ve svém vnitřním konu a vnějším projevu 196
— vzhledem k člověku jest přirozená a nadpřirozená 197 sl.
— vztahuje se i k nejnepatrnějším věcem 204
— vztahuje se ke všem bytostem stvořeným a to podle míry jejich přirozené dokonalosti 194 sl.
— záleží v činnosti, jíž Bůh *a)* svět zachovává v existenci, *b)* spolupůsobí s jeho činnostmi a *c)* řídí jej k cíli mu vytknutému, ku své slávě a ku spáse naší 156 sld.
— (providentia divina) znamená v nejvyšším smyslu řízení světa k cíli mu vytknutému, ke slávě Boží a ke spáse člověčenstva 190
— Božskou dokazuje každý nový přírodovědecký výzkum 194 sl.
— (Božskou světovládu) popírají materialisté, pantheisté, fatalisté, deisté, dualisté 191
— potvrzuje přesvědčení veškerého pokolení lidského 193 sl.
— nadpřirozená opírá se o prozřetelnost přirozenou 198 sl.
— řádná a mimořádná nesmí se zaměňovati s prozřetelností přirozenou a nadpřirozenou 196 sl.
Prozřetelnosti Božské žádá *a)* světový řád fysický, *b)* mravní 192 sl.
Prvotný a druhotný účel tvorstva těsně souvisí. V prvotném účelu ve slávě Boží, jest účel druhotný, spása, rozumných bytostí, jíž obsažen, ale nikoliv naopak. Kdo Boha oslavuje, v této oslavě dochází již také své věčné blaženosti 115 sl.
— účel tvorstva jest naprostý, druhotný jest podmíněný 105, 114 sld.
— jest sláva Boží 105 sld.
Přátelství (amicitia), význam 282
Předložka „z", „ex" v definici stvoření „productio rei ex nihilo sui et subjecti" neznamená, že Bůh tento svět stvořil „ex nihilo" jako z nějaké předchozí látky, nýbrž praví, že před stvořením nebylo mimo Boha ničeho a že Bůh stvořením tento svět uvedl z jeho ideální možnosti, kterou měl v jeho rozumu, do skutečné existence 11 sl.
Předmět a způsob Božské prozřetelnosti 294 sld.
— tvůrčího konu Božského 19 sld.
— vědy prvých rodičů:

a) přirozený 579 sld.
b) nadpřirozený 582 sl.
Přednost člověka před anděly 482 sl.
Přechod hříchu dědičného na lidské pokolení 663 sld.
Příčina částečná a všeobecná 47 sl.
— nástrojná převodu hříchu dědičného z Adama na ostatní člověčenstvo 666 sl.
— hlavní (principalis) a nástrojná (instrumentalis) 48 sl.
Příčiny světa 87 sl.
Přírodověda vysvětluje vývoj světa až k jeho počátku, Mojžíš vysvětluje tento počátek nepřístupný zkumu empirickému 147 sl.
— zkoumá vývoj veškerého hmotného světa, Mojžíš přihlíží však hlavně jen k vývoji naší země a jejích bytostí 148
Přirozenost člověka 395 sl.
— její síly, činnosti těchto sil a účin jejich jsou při každé věci úměrny 95
— lidská a jednota lidského pokolení 522 sl.
— lidská není ani duší ani tělem, nýbrž přirozeností třetí, z duše a těla složenou 427
— nadpřirozenost, přirozený, mimopřirozený, vedle přirozenosti, proti přirozenosti, nadpřirozený 317 sld.
Přítomnost Božská v prostoru „per essentiam, potentiam et praesentiam" 249 sl.
— v místě vedlebylá, cirkumskriptivní (opisná) a definitivní (vymezivá) 247 sld.
Pseudomysticismus francouzský a český 650, 653 sl.
Psychoda a spiritismus 393
Pud po blaženosti a nesmrtelnost duše
Původ duší 487 sld.
— lidského pokolení 395 sld.
Původní spravedlnost a svatost prvých rodičů 544.
Pythagoras a metempsychose 496

Quatrefages o specifické jednotě pokolení lidského 519
Quesnell a bludy jeho 612 sl.
— o darech nadpřirozených a přirozených prvých rodičů 543.

Racionalisté a poslední cíl člověka 543
Ráj byl zahradou ve vlastním smyslu 591
Rajský stav a soukromý majetek 598
Ráj znamená v sanskritu blahobyt 591
Ranke o specifické jednotě pokolení lidského 219
Rationes seminales podle sv. Augustina 154
Realismus nestoudný moderního mysticismu 652
Reinkarnace podle nauky spiritistické 391
Representace Božská ve světě se jevící jest pravdou rozumovou i zjevenou 96
Reschel o specifické jednotě pokolení lidského 519
Ribeiro a člověk třetihorní 540
Ricci a synoda Pistojská 612 sl.
Rimbaud 651
Rivail-Allan-Cardec 391
Rodiči prví nežili ve stavu surovém 561
Rovnost aneb nerovnost lidské přirozenosti ve stavu rajském 596 sld.
— majetková nesrovnává se ani s nynějším řádem fysickým ani mravním 208 sl.
— pokud se týče, nerovnost lidské přirozenosti ve stavu rajském 596 sdl.
Rozdíl hlavní mezi křesťanstvím a evolucionismem jest obsažen v otázce, je-li světová hmota stvořena aneb existuje-li od věčnosti 154 sl.
— kůrů andělských dovozují theologové namnoze z jejich jmén 300 sld.
— mezi Bohem a světem jest nejen věcný a bytný, nýbrž transcendentální 95
Rozdíly účelu „finis cujus (finis qui)", „finis cui", „finis quo". „Finis" immediatus, medius, ultimus 100 sld.

Řád fysický podrobený fysické nutnosti dochází vždy jak svého nejprostředního, tak i posledního účelu. Vždyť nutně člověku hlásá slávu Boží 163
— mravní může člověk jako bytost svobodná zde na světě porušiti; porušení toto však slouží konečně přece poslednímu cíli jeho, ke cti a chvále Boží 163
— nadpřirozený jest u andělů a lidí dvojí: „in via" a „in termino" 323
— přirozený a nadpřirozený 321 sl.
Řády andělů padlých 314
Řeč prvých rodičů byla snad hebrejština 584 sld.
— vštípil sám Bůh prvým rodičům 585
Řehoř Naz. a generacianismus 501
— o čiré duchovosti andělské 241
— „ nemožnosti podstatného zla 644
— „ ohni přirozenosti andělské 243
— „ pohybu andělů s místa na místo 253
— Nyss. neučil trichotomismu 437
— o bludu trichotomismu 419

— „ čiré duchovosti andělské 241
— „ duši lidské 420
— „ praexistenci duší 492
— „ původu řeči prvých rodičů 587
— „ společnosti tří osob Božských 85
— „ účelu, pro který Bůh člověka stvořil 396 sl.
— sv. o kůrech andělských 305 sl.
— o příčině věčného zavržení hříšných andělů 337
— XIII. a Bajus 610
— Vel. a generacianismus 501
— o čiré duchovosti andělské 241
— „ Knížectvech andělských 314
— „ povaze pýchy andělské 335
— „ přítomnosti andělů v prostoru 251
— o rajské neporušenosti prvých rodičů 563
— o Serafech 309
— „ Silách andělských 312
— „ Trůnech 312
— z Rimini o hříchu dědičném 649

Saisset a věčnost světa 69
Salmeron o hříchu dědičném 650
Sapientiální knihy a nesmrtelnost duše 465
Scotus o čase oduševnění plodu lidského 515
— o soukromém majetku člověčenstva žijícího ve stavu rajském 598
Sebevědomí důkazem jednoduchosti a duchovosti duše lidské 439
— patrným důkazem svobody 448 sl.
Sebezápor předpokládá svobodu 449
Semipelagianismus 604
„Sensus divisus et compositus" a fysická praemoce 185
Septuaginta a stáří člověčenstva 533
Serafíni 303
— hoří láskou k Bohu 308 sl.
Sféra přítomnosti andělů v místě jest sféra jejich působnosti 249 sl.
Schaffhausen o člověku třetihorním 540
Schelling a dokonalost světa 63
Schiaparelli a spiritismus 392
Schopenhauer a dokonalost světa 62
Síly (virtutes) 303 sl.
Skutkový hřích 640
Služby, které nám andělé strážní prokazují 346 sl.
Smlouva s ďáblem 376
Smrt prvá (hřích těžký), smrt druhá (záhuba věčná), smrt tělesná, vespolný poměr této trojí smrti 628 sl.
Smyslnost nezřízená není hříchem dědičným, jak protestanté učí 608
Snaha přirozená (appetitus naturalis) 276
— rozumová (appetitus intellectualis) 276
— smyslná (appetitus sensitinus) 276
— umová (appetitus rationalis) 276
Sněm Vatikánský odsoudil nejen blud materialistický o věčnosti světa, nýbrž i blud pantheistický ve všech jeho tvarech 30
Sociniáni a poslední cíl člověka 543
Somatologie a specifická jednota pokolení lidského 523 sld.
Sortilegium 379
Specifická jednota pokolení lidského 516 sld.
Spiritismus (duchařství) 389 sld.
— a křesťanství 393 sl.
— „ materialismus 391
— „ pantheismus 392
— *a)* v Americe *b)* v Anglii *c)* v Německu *d)* v Čechách 394 sl.
Spiritisté stotožňují hmotu a duchů 391
Spiritistické zjevy nejsou všecky klamem a podvodem 392
Spojení duše a těla má jistou analogii ve spojení přirozenosti Božské a lidské v druhé osobě Nejsv. Troj. 427
— mezi člověkem a ďáblem 375 sl.
Spolupůsobení Božské s činnostmi bytostí stvořených 168 sld.
Spor mezi vírou a vědou má příčinu jediné v bludném názoru o Bohu a jeho poměru k tvorstvu 123
— ve věcech víry a mravů mezi Písmem sv. a vědami profanními jest naprosto nemožný 121
— o výtvaru země jest mezi vědou theologickou a přírodní nemožen, zůstává-li obojí věrna svému vlastnímu úkolu a nevybočuje-li z oboru předmětenstva, jehož zpyt každé z nich náleží 119 sl.
Spravedlnost prvých rodičů 547 sl.
Stáří lidského pokolení 532 sld.
— národa čínského 536 sl.
— národa egyptského 534 sld.
— národa chaldejského 537
— národů indických 537
Status naturae elevatae, lapsae, reparatae 544 sl.
— naturae pucrae et integrae 545 sl. 547
— termini et viae 544
Steentrup o člověku třetihorním 540
Stoly pomykací 390
Stoupenci „praemoce fysické" dovolávají se autority sv. Tom., podle kterého prý Bůh praemocí fysickou uvádí potence stvořených bytostí hmotných do činností nutných, bytostí svobodných do činností svobodných 185
Strom života 572 sld.

Stvořené bytosti nejsou toliko účiny činnosti Božské, nýbrž jsou samy účinkujícími příčinami, majíce podle míry své dokonalosti jistou účast v samé tvůrčí a zachovávací činnosti Božské 171
— nejsou ve svých činnostech pouhými trpnými nástroji všeobecné činnosti Božské 170
— svými činnostmi hmotnou látku toliko podstatně neb případně pozměňují, kdežto Bůh svou činností tvůrčí hmotnou látku samu z ničeho učinil 8 sld.
Stvoření a plození, rozdíl těchto dvou činností 15
— „est productio entis in quantum est ens", tato definice může míti správný smysl, ale také lichý 10
— jest bytně a formálně činností Bohu immanentní a jen virtuálně činností přechodnou 15 sl.
— jest „productio rei ex nihilo sui et subjecti", kdežto činnost stvořených bytostí záleží toliko „in productione rei ex nihilo sui" 8
— kterým byl tento svět učiněn z ničeho, uděluje mu jeho existenci a s touto existencí tak jeho bytný a podstatný vztah k Bohu 17
— má jen positivní termin „ad quem", totiž tento viditelný svět, nemá však terminu „a quo", právě proto, že před stvořením nebylo látky, kterou by byl Bůh toliko podstatně neb případně přetvořil 12
— není proměnou 12 sl.
— není také pohybem 14
— není ve vlastním smyslu přechodem ze stavu ideálního do stavu reálního, ani přechodem z možnosti do skutečnosti 14
— není ve vlastním smyslu vznikem 13
— nezahrnuje v sobě rozdílu mezi: „tò fieri" a „tò esse factum", jako činnosti stvořených bytostí. Mezi konem tvůrčím, jímž jest sama podstata Božská, a mezi stvořeným světem není činností střední, která by se lišila jak od konu tvůrčího, tak i od jeho účinu, tohoto viditelného světa 13
— podle ss. Otců řeckých záleží v převodu nicoty k jestotě, definice tato jest správná, rozumíme-li nicotě ve smyslu naprostém 10
— podle sv. Tomáše jest „productis rei secundum totam suam substantiam nullo (substrato) praesupposito" 9
— pojem 7 sld.
— světa 29 sld.
— a sněm Lateránský IV. a Vatikánský 29 sl.
— „ex nihilo sui et subjecti" neruší zákona příčinnosti (legem causalitatis) 22
— jest dílem nerozdílné Nejsvětější Trojice. Jest článkem víry prohlášeným na sněmě Later. IV. 80 sl.
— jest naprosto nutným postulátem rozumu lidského 48
— se přivlastňuje především Bohu Otci 81 sld.
— trpnému jest rozuměti jen v nevlastním smyslu 17
— věčné není možné 69 sl., 77 sld.
Stvořením neproměnil Bůh nicoty v jestotu 23
Suarez a andělé strážní 350
— o počtu andělů 236
— „ společenské povaze člověčenstva, žijícího v rajské nevinnosti 597
Suggesce hypnotická a svoboda lidská 458
Supernaturalistický názor o původu řeči 584 sl.
Svět jest knihou, která vypravuje slávu Boží 105
— jest representací Božskou 95 sl.
— jest relativně nejdokonalejší vzhledem *a)* k Tvůrci samému, *b)* k Tvůrčí činnosti, *c)* k účelu, k němuž stvořen, *d)* k zřízení jeho k cíli mu vytknutému a *e)* k souhlasu s ideálním plánem Božským, podle kterého jej Bůh stvořil 66 sl.
— mohl býti stvořen toliko v čase 77 sld.
— nestvořený, tedy svět věčný musil by míti všecky vlastnosti bytosti nekonečné. Neb v jedné vlastnosti nekonečné jsou všecky ostatní obsaženy 26
— representuje sice Boha osobního, jen v jistém smyslu lze říci, že representuje Boha trojosobního 99
— svým stvořením (ex nihilo sui et subjecti) ničeho neutrpěl, nýbrž jen přijal, totiž svou reální existenci mimo Boha 17
— vznikl jen svobodnou vůlí Božskou 18
Svoboda a vzorná příčinnost Božská vzhledem ke všem věcem stvořeným 93
— Božského tvůrčího konu a rozum lidský 53 sld.
— Božského tvůrčího konu má svůj důvod *a)* v tvorstvu, *b)* v Bohu 57 sld.
— Božského tvůrčího konu nezáleží v nelišnosti (in indifferentia) potence

ke konu, nýbrž v nelišnosti konu k zevnějšímu jeho účinu 56 sl.
— fysická a mravní 442
— *a)* kontradikce, *b)* specifikace a *c)* příčnosti (contrarietatis) 442
— lidská a determinismus fatalistický 458 sl.
— a suggesce hypnostická 458
— „ zákon příčinnosti 455 sl.
— „ zákon statistický 457 sl.
— „ zákon „zachování síly“ 456 sl.
— jest formálním věročlánkem 452 sl.
— nezáleží v aseitě skutků lidských 443 sl.
— pojem svobody 441
— předpokládá jen relativní indeterminismus vůle lidské 444
— nelišnosti 55
— plyne z důkazu ethického a metafysického 450 sl.
— protiřečnosti (libertas contradictionis) 56
— příčnosti (libertas contrarietatis) 56
— rozdružitosti (libertas specificationis) 56
— se nevztahuje ke skutkům jednou vykonaným 444
— stvořených rozumných bytostí a svoboda Božská. Rozdíl obojí této svobody 57
— tvůrčí činnosti Božské jest článkem víry 51 sld.
— vylučuje každou nutnost, jak fysickou (vnější i vnitřní), tak i mravní 55
— záleží ve vnitřní nelišnosti (in interna indifferentia) k různým činnostem 441 sl.
Svobodě se nepříčí nutnost historického dějstva 444
— se nepříčí nutnost podmínečná 444
— se nepříčí nutnost volby mezi dvěma kontradiktorickými opaky 444 sl.
Svobodný skutek jest ten, jenž jest prost vnějšího násilí a vnitřního nutkání 441
Svobodu lidskou dokazuje sebevědomí každého člověka 447 sl.
— dokazují dějiny lidstva 445 sl.
— popírá determinismus *a)* theologický, *b)* fysický a *c)* psychický 454 sld.
Sven Nilsson o člověku třetihorním 540
Synoda Araus. (529) a semipelagianismus 605
— milevitánská a pelagianismus 602
— pistojská 612 sl.
— II. z Bragy (r. 561) o původu duší 490
Šeol, důkaz nesmrtelnosti duše 465
Šestidenní mosaické neznamená šest různých logických momentů, které ve výtvaru země jest prý rozeznávati 138

Tatián sv. a nesmrtelnost duše 469
— o časovosti světa 40
Termín tvůrčího konu Božského 19 sld.
— vznik světa „ex nihilo sui et subjecti“, jest nám rovněž nepochopitelný, ale jest nutný, poněvadž mimo stvoření nedá se jinak rozumně vysvětliti 24
Tertullián a traducianismus 499
— o Bohu Stvořiteli 40
— „ hříchu dědičném 633
— „ neprostředním stvoření Adama a Evy 402
— o pohybu andělů s místa na místo 252 sl.
— o posedlosti ďábelské 372
— „ povaze hříchu dědičného 655
Tělesností andělů rozumějí ss. Otcové často jejich konečnost a omezenost 242 sl.
Tělo jest pro duši a duše pro tělo 426
Theodoret o zavržení andělů hříšných 332
Theologové scholast. a pozdější o čiré duchovosti andělské 245
Theologu jest při výkladu hexaemera se přizpůsobiti naukám přírodovědami nade vši pochybnost dokázaným 122
Theofil Antioch. o Bohu Stvořiteli 40
— sv. o tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 569
Theokratické zřízení společnosti lidské ve stavu rajském 597 sl.
Theorie allegorická: důvody pro ni svědčící 144
— nepřihlíží k důležitému dogmatickému momentu, že řád nadpřirozený má za základ řád přirozený 144 sl.
— zaměňujíc tvůrčí kon Božský s jeho vnější účiny popírá zcela bezprávně každý chronologický postup v tvůrčí činnosti Božské 143 sl., 145
— diluviální (literální) 127
— evolucionistická 5
— evoluční a její zásluhy o pokrok věd přírodních 150
— bloudí jen v tom, že ve vývoji světové hmoty vylučuje každou transcendentní příčinu a to i tenkrát, když tento vývoj bez této příčiny nedá se rozumně vysvětliti 150 sl.
— idealistická čili mystická 136

— opouští nejen slovný význam slova: „jom", nýbrž i každý chronologický postup ve výtvaru země 139
— nepřihlíží k důležitému dogmatickému momentu, že tvůrčí týden jest podmínkou a základem týhodne lidského 140 sl.
— nelze připustiti, poněvadž opouští bez dostatečných důvodů církevní tradici ve výkladu tvůrčího šestidenní 140
Theorii idealistickou opírají její stoupenci hlavně o výrok Moudr. Siracha: „Qui vivit in aeternum, creavit omnia simnl", než bezdůvodně 137 sl.
Theorie konkordistická idealisovaná snad nejlépe vyhovuje jak požadavkům biblické exegese, tak i vědám přírodním 141
— literální nelze připustiti. Důvody 127 sl.
— literní o Božském šestidenní 126 sl.
— materialistická, pantheistická, deistická 5
— periodistická čili konkordistická vysvětluje dějepravu biblickou o Božském šestidenní slovně, jen slovem „den" rozumí neurčitou časovou periodu 131 sld.
— restituční odporuje zásadám biblické exegese a přírodovědě 128 sld.
— rázná o způsobu výtvaru země naší 124 sid.
— úmluvy při hříchu dědičném a theorie alligační 662
— visijní o mosaickém šestidenní 142
Theorií literní či slovnou o Božském šestidenní hlásali většinou ss. Otcové a scholastičtí theologové 126
Thnetopsychité 477
Toletus o hříchu dědičném 650
Tomáš Akv. a illuminace andělská 287 sl.
— a nesmrtelnost duše 471 sl.
— „ prelatury andělů padlých 315 sl.
— „ sortilegium 379
— dělí tvůrčí dílo Božské na dvě části: prvé trojdenní, které nazývá „opus distinctionis" a druhé trojdenní, které nazývá „opus ornatus" 125
— dokazuje nutnost konkursu Božského *a)* ze samé jistoty bytostí stvořených, *b)* z poměru mezi Bohem a tvorstvem, *c)* z pohybu bytostí stvořených 171 sl.
— dovozuje nutnost neprostředního stvoření Adama a Evy z poměru duše k tělu 403
— dovozuje příčinu věčného zavržení padlých andělů ze samé jejich čiře duchové přirozenosti 337 sl.
— důvody pro nemožnost andělského poznání tajných myšlenek a affektů lidských 261 sld.
— o archandělu Michalu jako ochránci Církve sv. 351
— o čase, kdy Bůh duše lidské tvoří a s tělem spojuje 509 sl.
— o čiré duchovosti andělské 244 sl.
— „ formě populární, kterou Písmo sv. pravdy Bohem zjevené vyjádřuje 121
— a hřích dědičný 657
— o hříchu pýchy prvých našich rodičů 617 sl.
— o idei jako poznatku poznání praktického 88 sl.
— o kůrech andělských, které k lidem posílá 355
— o maleficiích 384
— „ manželství prvých rodičů 594 sl.
— „ možnosti věčného stvoření světa, důvody jeho pro tuto možnost 74 sld.
— o nutnosti věčného trvání světa 70
— „ nutnosti zachování řádu mravního se strany Boží 163
— o počtu andělů 235
— „ podřízenosti hříšných andělů naproti andělům dobrým 292
— o poměru mezi „entia participata" a „ens per essentiam" 45
— o povaze hříchu dědičného 656 sl.
— „ povaze obrazu 97 sld.
— „ poznání a vědě andělské 258 sld.
— „ pravdách zjevených „per se" a „per accidens" 121
— o prvotném účelu tvorstva 110 sld.
— „ předmětu nepřístupném andělskému poznání 261 sl.
— o přítomnosti andělů v místě 251 sl.
— „ rajském stavu prvých rodičů a jejich potomstvu 598
— o representaci Boha trojjediného v duchu lidském 99 sl.
— o rozdílech kůrů andělských 306 sl.
— „ rozumu andělském, pokud jest „in actu" a „in potentia" 272
— o řeči andělské 289
— „ spojení duše a těla 427
— „ společenské povaze přirozenosti lidské v rajské nevinnosti 597
— o společnosti tří Božských v díle tvůrčím 85 sl.
— o styku mezi Zjevením Božím a vědami profanními 149
— o svobodě tvůrčího konu Božského 57 sld.
— o svobodné vůli 442
— „ tělesné nesmrtelnosti prvých rodičů 570
— o tělesném z mrtvých vstání 573
— „ vědě prvých rodičů 579

— „ vzájemném vlivu Božské a stvořené příčiny při činnostech stvořených bytostí 175 sl.
— o způsobu jakým Bůh řídí svět a jeho jednotlivé bytosti k cíli jim vytknutému 196
— o způsobu, jakým působí andělé na naše smysly 297
— o způsobu, jakým působí andělé na naši obrazotvornost 296 sl.
— o způsobu konkursu Božského 169
— „ způsobu součinnosti Božské s činnostmi stvořených bytostí 180 sld.
— odporuje ve své domněnce o možnosti věčného stvoření ss. Otce a většině současných a pozdějších theologů 79
— praví, že Bůh nestvořil světa „ex desideris finis", nýbrž toliko „ex amore finis" 103
— prohlásil generacianismus za kacířství 561
— připouští obě theorie, jak theorii literální, tak i ideálistickou při výkladu hexaëmera 137
— přirovnává prozřetelnost Božskou péči, kterou má otec o rodinu, král o svou říši 195
— o původu hříchu dědičného toliko v Adamovi 665
— rozeznává při poznání lidském „rationem" (um) a „intellectum" (rozum) 274
— rozeznává spekulativní poznání trojí 88
— o trestech hříchu dědičného 672 sl.
Touha (concupiscentia), význam 282
Tovaryšstvo Ježíšovo a jansenismus 612
— o čase oduševnění plodu lidského 515
Traducianismus 498 sld.
— hrubý a mírný 499 sld.
Transformismus a původ člověka 404
Tresty hříchu dědičného 671 sld.
Tridentský sněm o hříchu dědičném 624 sl.
— o nauce protestantské o hříchu dědičném 000
— o povaze hříchu dědičného 655
— v jakém smyslu nazývá nezřízenou smyslnost hříchem 561 sl.
Trichotomismus a Vilém Okkam 429
— Averroistů 429
— Güntherův 434 sl.
— Platonův 428 sl.
Trichotomisté 428 sl.
Trullánská synoda (692) o hadačství 385
Trůny (Throni) 303
Třetihorní člověk 539 sl.
Tvor každý musí býti Bohu jako Stvořiteli svému v jistém smyslu podoben 27
Tvorstvo ve svém trvání na Bohu celou svou podstatou visí. Tato závislost patří k jeho nejvlastnější bytnosti 166
Tvůrčí činnost Božská, tvůrčí dílo Božské 7 sld.
— činnost vylučuje použití každého nástroje. Nauka sv. Tomáše 49 sld.
— činností Božskou vznikla hmota nejen podle své (prvé) látky, nýbrž také podle své podstatné formy 9
— díla Božská mohou se s různých stanovisk přivlastňovati každé jednotlivé Božské osobě 82 sl.
— dílo Božské zahrnuje v sobě nejen postup logický od bytostí méně dokonalých k bytostem dokonalejším, nýbrž i postup chronologický 125
— nekonečný kon může míti jen konečný účin 26
Týden Božský v tvůrčím díle jest základem a příčinou týhodne lidského 127

Účel, v čem záleží 100 sld.
— nadpřirozený, k němuž člověčenstvo bylo od Boha určeno 549 sl.
Účin každé činnosti stvořených bytostí náleží celý Bohu a celý stvořeným bytostem. Bohu jako prvotné, tvorům jako druhotným příčinám 169 sl.
Ulrici a spiritismus 392
Ultrasupernaturalismus protestantský 605 sld.
Urban VIII. a Bajus 610

V bytostech stvořených jest věcný rozdíl mezi jejich přirozenostmi, vlohami a činnostmi, u Boha jsou všecky tyto momenty jednou a touž věcí, Bohem samým 28
Vana observantia (čáry) 379 sl.
Vatikánský sněm a emanacianismus duší 498
— o čiré duchovosti andělů 237
— „ stvoření andělů 223
Věda prvých rodičů 577 sld.
Veith a theorie literální 127
Verlaine 651
„Vespere et mane" v dějepravě o tvůrčím šestidenní 126
Věročlánek, že Bůh stvořil svět, jest také pravdou rozumem poznatelnou a dokazatelnou 42 sld.
Věštba (divinatio) 376 sl.
Viennský sněm (r. 1311—1312) o nesmrtelnosti duše 478
— prohlásil za článek víry, že rozumná duše jest podstatnou formou těla 222, 417

Virtuální rozdíl (cum fundamento in re) mezi svobodou a podstatou Božskou má svůj důvod jednak v bytnosti Božské a jednak v rozumu našem 54 sl.
Virchow o člověku třetihorním 540
Virtuální rozdíl mezi svobodou a bytností Božskou 53 sld.
„Vis elective" 442 sl.
Vůle lidská jest snaha umová a rozumová (appetitus rationalis et intellectualis) 276
— předchodná a následná 444
— předchodná jest svobodná, nikoliv následná 444
Vulgata o stáří člověčenstva 533
Výtvar stvořené hmoty 118 sld.
Význam traktátu o Bohu Stvořiteli 6
Vzkříšení těla, námitky proti němu 573 sld.
— z mrtvých, důvody kongruenční 576 sl.
Vztah Tvůrce ke tvorům není věcný ani naprostý, nýbrž jen podmínečně nutný a proto jen logický 19
— účinu k příčině jest buď jen případný, jako vztah sochy k sochaři, neb věcný, jak vztah syna k otci, aneb naprosto podstatný, jako tvor k svému Tvůrci 18
— vůle k dobru vůbec jest nutný, k dobrům partikulárním nahodilý a proto svobodný 182

Wagner o specifické jednotě pokolení lidského 519
Wallace a spiritismus 392
Wiklif a dokonalost světa 63

Zachovávání světa (conservatio mundi) 156 sld
— různé způsoby jeho 156 sld.
Zaklínači, zařikači (goëtové) 390
Zákon příčinnosti a stvoření 25
— nežádá, že účinkující příčina a účin musí míti jednu a touž jestotu 25
Zázrak pravý a vlastní 386
Zednářský deismus 166 sld.
Zeno o dokonalosti světa 63
Zkouška, které byli andělé podrobeni, rozhodla nad věčným jejich stavem, buď blaženým, neb strasti plným 332 sl.
Zlo (fysické i mravní) není podstatou zlou, nýbrž jen privací dobra 211
— fysické, jehož vrcholem jest tělesná smrt, pozbyla dílem vykupitelským vší své zoufalé trýzně 213
— fysické jest zlem jen poměrným 211
— fysické může býti prostředkem k dosažení většího dobra fysického aneb dobra vyššího řádu, řádu mravního, a pak není zlem, nýbrž dobrem 211
— fysické snáší v řádu nadpřirozeném s námi jakožto údy duchovního těla Kristova sám Kristus a proto má v jistém smyslu cenu nekonečnou 214 sl.
— fysické, v čem záleží? 210 sl.
— fysické v nynějším světovém řádu není původní, nýbrž trestem hříchu prvých našich rodičů 212
— může míti příčinu jen dobrou 210
Zöllner a spiritismus 392
Zosimus pap. a pelagianismus 602
Způsob konkursu Božského 180 sld.
Zpyt theologický a přírodovědecký výtvaru země má jeden a týž předmět, na nějž však theologie a přírodověda pohlíží s různých stanovisk 119 sl.
Zřízení lidské společnosti žijící ve stavu rajském 597
Zvíře jest ve svých pudech přírodou samou určitými hranicemi omezeno 449
Zwingli o hříchu dědičném 648

Žádostivost nezřízená se nejeví toliko ve smyslné, nýbrž také v rozumné stránce lidské přirozenosti 565
Život lidský jest „in statu naturae reparatae" co nejtěsněji sloučen se životem Kristovým 214 sld.
— prvých rodičů v ráji 592 sl.
— vezdejší se vší nerovností majetkovou jest jen připravou na život věčný 207 sl.
Životní duchové (spiritus vitales) Cartesiovi 430

Xistus Sen. hájí theorie mystické 137